جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

من اليونان إلى العصر الوسيط

I



ترجمة: د. ناجي الدراوشة

التكوين

الدكتور ناجي الدراوشة؛ مواليد درعا 1932، درس التربية وعلم النفس في جامعة دمشق، حصل على الدكتوراه من جامعة لوفان (بلجيكا)، عين وزيراً للتخطيط عام 1969، ووزيراً للإعلام عام 1970، من أعماله المنشورة: الضياع والمجتمع الصناعي، التجدد الاجتماعي؛ المال والإنتاج، توفي عام 1992.

Jean Touchard
Histoire des Idees Politiques I

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

هذا الكتاب عمل جماعي. تناول فيه جان سيرينللي Jean Sirenelli، المعيد ـ المجاز لليونانية في «دار المعلمين العليا» الفصلين الأول والثاني عن اليونان وروما وبدايات المسيحية[1]. وكتب لويس بودان Louis Bodin بتعاون وثيق مع جاك لوغوف Jacques le goff الأستاذ المساعد لتاريخ العصر الوسيط في كلية الآداب بلِيْل Lilles الفصول المتعلقة بالعصر الوسيط (الفصل الثالث والرابع والخامس)؛ وقد تلطّف جاك لوغوف، الذي قبل في البداية التكليف بهذا الجزء من الكتاب والذي ألزمه عارض صحي أن يعدل عن ذلك، فوضع ملاحظاته بتصرف لويس بودان وتابع عن كثب إعداد المخطوطة. وإن الفصل السادس، عن القرن السادس عشر، هو من عمل بيير جانين Pierre Jeannin، المعيد – المجاز للتاريخ في «دار المعلمين العليا». وتولّى جورج لافو Georges Lavau، وهو أستاذ الحقوق الوحيد في مشروع «الأدباء» هذا، بحث الماركسية وتطوّر الاشتراكية بعد عام 1848 (في الفصول 13، 14، 16، وفي القسمين الأول والثاني من الفصل 17)؛ وهو الذي كتب أيضاً القسم الأكبر من الفصل الذي يحمل عنوان «تأملات في الثورة» (الفصل 11) ولاسيما العرض المتعلق بهيجل. أما موقع هذه التوطئة الذي راجع طبعاً جملة النص وعلى الأخص ثبوت المراجع، فهو مؤلف الفصول عن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر (الفصل السابع والفصل الثامن والفصل التاسع)، وعن الفكر الثوري (الفصل العاشر)، وعن النصف الأول من القرن التاسع عشر (الفصل الثاني عشر)، وبالنسبة للحقبة اللاحقة لعام 1848، عن تيارات الفكر الأخرى غير الاشتراكية (الفصل الخامس عشر: «الليبرالية والتقليدية والإمبريالية (1848 – 1914)»، والجزءان الآخران من الفصل السابع عشر عن القرن العشرين) من تأليفه. وهو من يجب أن يعتبر مسؤولاً عن التصور العام للكتاب.

---

(1) نذكر الألقاب التي كانت للمساهمين في عام 1959. فلقد تسنم المؤلفون وظائف أخرى بعد ذاك... (حاشية 1967).

وحسب رأي جميع المساهمين في هذا الكتاب، فإن التمييز بين «المذاهب السياسية» و«الأفكار السياسية» أساسية. فالمذهب بحسب قاموس ليتريه Le Littré هو «مجموع العقائد من دينية وفلسفية على حد سواء، التي توجه الإنسان في تفسير الوقائع وفي توجيه سلوكه». ويعطي قاموس لاروس Le Larousse تعريفاً مماثلاً تقريباً. إذن فالمذهب السياسي، حسب هذين التعريفين، هو منظومة فكرية كاملة ترتكز على تحليل نظري للواقع السياسي. وبهذا المعنى نتكلم عن مذهب أرسطو Aristote أو كاردان لوبريه Carden le Bret أو مونتسكيو Montesquieu وعن المنظرين لعودة الملكية أو المذهب الراديكالي». الذي حاول آلان Alain أن يجمع عناصره. أما تعبير «الأفكار السياسية» «Idées politiques» كما يستخدمه تيبوديه Thiboudet عندما يتكلم عن «الأفكار السياسية لفرنسا»[1] فهو أوسع نطاقاً. وليس المراد هنا مجرد تحليل المذاهب السياسية التي أعدها بعض المفكرين، بل إعادة وضع هذه المذاهب في سياق تاريخي والسعي إلى رؤيتها كيف نشأت وما كانت تمثل بالنسبة للناس الذين كانوا يعيشون في تلك الحقبة.

فلنأخذ مثلاً المذهب الليبرالي Le libéralisme في فرنسا المعاصرة. فمؤرخ الأفكار لن يهتم فحسب بمذهب برتران دو جوفنيل Bertrand de Jouvénel أو بمذهب رويف Rueff. إذ سوف يبدو له ضرورياً أن يدرس العمل السياسي لبيناي Pinay، «وصورة الإنسان الآلة» التي يقدمها جول رومان Jules Romains في مؤلفه «محاسبة الفرنسيين لأنفسهم»، ومضمون وجمهور جريدة لورور L'Aurore التي نشر فيها «فحص الضمير» هذا، والعالم السياسي الذي تُعبّر عنه نشرة «إرادة التجارة والصناعة» ومنشورات «الاتحاد العام للمشاريع الصغيرة والمتوسطة» وإلخ. فالفكرة السياسية لها عمق ووزن اجتماعي. ويمكن أن تُشبّه بهرم ذي طبقات عدة: طبقة المذهب وطبقة ما يدعوه الماركسيون بالممارسة «البراكسيس» Praxis وطبقة التعميم

---

(1) Paris, stock 1932, P265.

وطبقة الرموز والتصورات الجماعية. ويشكل تاريخ المذاهب جزءاً من تاريخ الأفكار، لا كله، ولعله ليس الجزء الأساسي فيه: فهل يمتلك مؤرخو المستقبل معرفة دقيقة للمذهب الليبرالي الفرنسي منذ عام 1945 إذا ما اقتصروا على تحليل كتاب «في السلطة Du Pouvoir» أو كتاب «في السيادة De le soiverainté» ـ أيا كانت من جهة أخرى فائدة هذين المؤلفين؟

لكن سرعان ما تنبثق مصاعب لا عدّ لها. كيف نحلل الأفكار السياسية لمجتمع ما؟ إن ذلك ليصعب علينا حتى بالنسبة للفترة التي نعيش فيها. أفلا يكون متعذراً بالنسبة للحقب المنصرمة؟ قد يجب على مؤرخ الأفكار أن يتساءل بصدد كل حقبة ما هي الأفكار السياسية للفلاحين والعمال والموظفين والبرجوازية والأرستقراطية وإلخ. ولقد اجتمع اختصاصيون بارزون في عام 1955 بغية أن يجيبوا على أسئلة من هذا القبيل بخصوص فرنسا القرن السابع عشر. وكان السفر الذي ضم هذه الدراسات غنياً[1]، إلا أن من تولوا نشره يوافقون بتواضع على أنه يجب، في الحالة الراهنة للتوثيق الاقتصار في معظم الحالات، على إصدار فرضيات أو صياغة تساؤلات. فأقله أن تساعد هذه الفرضيات والاستفسارات على تقدير ذيوع المذاهب المختلفة وتتيح لنا إدراك أن وجهة نظر «عالم السياسة Politologue» ليست هي دائماً وجهة نظر المؤرخ.

ويبدو لنا في تعبير «تاريخ الأفكار السياسية» أن كلمة «تاريخ» هي أهم من كلمة «سياسية». فنحن لا نؤمن مطلقاً بـ«السياسة الصرفة» بل يبدو لنا أن تاريخ الأفكار السياسية لا ينفصل عن تاريخ المؤسسات وتاريخ المجتمعات، وتاريخ الوقائع والمذاهب الاقتصادية، وتاريخ الفلسفة، وتاريخ الأديان، وتاريخ الآداب، وتاريخ التقنيات... إلخ. هذا وإن عزل بعض المذاهب ودراستها sub specie aeteruitaitis ومقابلتها بفكرة معينة عن علم السياسة

(1) كيف كان يرى الفرنسيون فرنسا، في
Bulletin de la soc, d'études du XVII siéceles, 1955, No 25-26.

وبنموذج قدوة إنما هو محاولة لا تُنكر فائدتها. أما نحن فقد سعينا أن نعمل شيئاً آخر ولم نعنَ بتحليل بعض هذه المذاهب السياسية بالتفصيل بقدر ما اهتممنا بتحديد موقعها في عصر ما وفي مجتمع معيّن.

وبالتالي يراعي كتابنا التاريخ الزمني للأحداث على وجه الإجمال. ونحن قد عدلنا عن إنشاء تصنيف في نماذج للمذاهب وعن اتباع مخطط قائم على التمييز بين التيارات الفكرية. وبدا لنا أنه كلما أمعنا في دراسة حقيقة معينة كلما ظهرت لنا هذه التمييزات ضعيفة هشة وكلما اكتشفنا التواصل بين تيارات الفكر المتعارضة في الظاهر.

ولا يحتل في كتابنا تحليل «المؤلفات السياسية الكبرى» إلا مكاناً محدوداً نسبياً. فمن جهة يوجد حول هذا الموضوع كتاب ممتاز[1]؛ ومن جهة أخرى ما من تحليل، مهما يكن دقيقاً، يُعفي الطلاب من قراءة تلك «المؤلفات الكبرى». ولقد كانت عنايتنا بالدراسة المفصلة لـ«روح القوانين» أو «العقد الاجتماعي» أقل منها في أن نبين – على الأقل أن نوحي بـ: أن «روح القوانين» لا يعبر عن كامل فكر مونتسكيو أكثر مما يعبر «العقد الاجتماعي» عن كامل فكر روسو – وأن عمل المؤلف يجب أن يُدرس في جملته؛

2- وأن عملي مونتسكيو وروسو هما أبعد جداً من أن يلخصا الأفكار السياسية لفرنسا في القرن الثامن عشر: فهما من نواح عدة على هامش الإيديولوجية السائدة التي هي النفعية البرجوازية – تلك النفعية البرجوازية التي تعبر عن نفسها في مؤلفات فولتير وديدور وهيرم وفرانكلين إلخ.

وبالتالي يفرد كتابنا حيزاً لا بأس بسعته لمؤلفين ليسوا بـ«مفكرين سياسيين»، لكن كان لأفكارهم ذيوع هام في الفترة التي صدرت فيها وبدت لنا على هذا النحو بأنها تسهم في إيضاح حالة المجتمع. فهل أعظمنا من شأن «الأصْغرِين»؟ لسوف يظن ذلك بعض القراء بلا شك.

---

(1) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، من ماكيافيللي إلى أيامنا»، أ.كولان، باريس 1949.

وفي الواقع إنني أخشى أن يظهر هذا الكتاب وَعْراً بنظر طلاب الإجازة في الحقوق وأن يبدو موجزاً بنظر المؤرخين المتفرغين لدراسة حقبة معينة. وبدلاً من أن نسعى قبل كل شيء لنقدم كتاباً يسهل تمثّله، اعتقدنا أنه ربما لم يكن من غير المفيد أن نشعر الطلاب بأنه لا يمكن تقليص تعقد التاريخ إلى بعض المؤلفين أو على بعض الآثار الفكرية – وأن الأشياء في النهاية ليست بسيطة إلى هذا الحد.

ومع ذلك، ما أكثر التبسيط في هذا الكتاب!... إننا إذ عزمنا على أن نذكر عدداً كبيراً من المؤلفين، تحدثنا عنهم في أغلب الأحيان بإيجاز مفرط، وكان هذا الإيجاز قمنا به أكثر ظهوراً وإزعاجاً مما لو اقتصرنا، عن عمد، على بعض الأسماء الكبيرة جداً. ومن جهة أخرى، يُظهر كتابنا ثغرات كبيرة: إذ لا شيء فيه عن الأفكار السياسية في العصر القديم قبل اليونان الكلاسيكية، ولا شيء تقريباً عن الأفكار العبرانية، وهناك إشارات مختصرة إلى الأفكار السياسية في الإسلام، ولا شيء عن الهند، ولا شيء من الناحية الفعلية عن الصين قبل النظام الشيوعي، ولا عن روسيا قبل 1917، وهناك أفكار متفرقة عن إسبانيا وإيطاليا، ولا شيء عن أوروبا الوسطى، وهناك بضع صفحات عن الولايات المتحدة... إلخ.

وإننا ونحن نشعر تماماً بنواقص النص، سعينا لإعطاء قرائنا إمكان أن يسدوا هم ذاتهم الثغرات التي اضطررنا إلى تركها جانباً وكذلك أولينا أهمية كبيرة واحتفظنا بحيز كبير لثبت المراجع: ما يقرب من 120 صفحة إجمالاً»[1].

وبدلاً من أن ننشئ ثبت مراجع لاستعمال الطلاب ـ وهذا ما يبدو لنا أنه دور الأستاذ المدرس ـ قدرنا من المفيد أن نقدم ثبت مراجع عمل، يمكن أن يستخدم كنقطة انطلاق لأبحاث شخصية.

وحقاً ليس ثبت المراجع هذا كاملاً. ففي معظم الحالات، لجأنا إلى اختيار صارم: هكذا فلم نذكر إلا اثني عشر عنواناً من روسو وخمسة عشر

---

(1) لم نقم بالترجمة الكاملة لثبت المراجع، بالاتفاق مع وزارة الثقافة (المترجم).

عنواناً من ماركس. وستة من باريّس... إلخ. وقد أحجمنا عن عمد، ـ مع كل ما في هذا الاختيار من موقف ذاتي ـ عن أن نذكر المؤلفات التي كانت تبدو لنا ذات أهمية ثانوية أو التي تجاوزتها دراسات لاحقة. وامتنعنا على كل حال عن ذكر كتب لم نكن تحققنا شخصياً من فائدتها. إذن فنحن نقدم للقراء ثبت المراجع التي اعتمدناها في عملنا.

والتزمنا بان نعطي إيضاحات عن أفضل طريقة لتناول نصوص المؤلفين المدروسة تناولاً مباشراً: طبعات وترجمات، ومجموعات نصوص مختارة، وإلخ. هكذا يستطيع القارئ، أن يراجع في آخر الفصل الرابع عشر حاشية عن طبعات مؤلفات ماركس، وفي آخر الفصل السادس عشر حاشية عن طبعات مؤلفيات لينين... إلخ.

أما وقد حصل لنا أحياناً أن نعترض على نزعة بعض الناشرين الأنكلوساكسون الماثلة بأن لا يذكروا إلا المؤلفات بالإنكليزية، فإننا جهدنا أن لا نقع في خطل مماثل لا يُعذر في حالتنا لاسيما وأن مؤلفات عدة ذات أهمية أولى في تاريخ الأفكار السياسية ظهرت منذ بضع سنوات في بريطانيا العظمى، والولايات المتحدة وألمانيا، وإيطاليا وإسبانيا وإلخ. وبالتالي يضم ثبت مراجعنا عناوين كثيرة بما فيه الكفاية بالإنكليزية والألمانية، وبعض العناوين بالإسبانية والإيطالية.

إن دليل مراجعنا مفصل نسبياً؛ إذ حرصنا حقاً لا على تكرار جميع التوضيحات التي تظهر عادة في ثبت مراجع علمي، بل على أن ندرج في معظم الحالات مكان الطبع وتاريخه واسم الناشر وعدد الصفحات أو المجلدات.

واتبعنا كل فصل بملحق مراجع تأسينا في ذكراها تقسيماته وبدأنا الكتاب بثبت مراجع عام.

كما عنينا عند ذكر عدد كبير من المؤلفات بإضافة حاشية نقدية موجزة جداً (بسطر أو سطرين، وأحياناً بكلمة أو كلمتين). ولا يغيب عن بالنا مقدار

ما تحتمله من نقاش مثل هذه الأحكام المقتضبة إلى ذلك الحد. غير أننا فضلنا أن نتعرض للوقوع في الظلم على السكوت الحذر. ومن جهة أخرى أرجأنا أحياناً إلى ثبت المراجع مناقشة المشكلات الخلافية:

وهكذا ففي ثبت المراجع الخاص بروسو وليس في الفصل المخصص له سيجد القارئ عرضاً موجزاً لمسألتين طالما جرى النقاش حولهما، وهما:

1- هل روسو عقلاني أم عاطفي؟

2- هل هو فردي أم «استبدادي كلياني»؟

ورغم ما بذلنا من عناية في صنع ثبت المراجع هذا، فإننا نعتقد بأنه ينطوي لا على ثغرات فحسب بل على أخطاء، وسوف نعترف بالجميل لأولئك الذين يساعدوننا على تصحيحها.

وفي ختام هذه التوطئة، أحرص على تأكيد صداقتي الوفية واحترامي إلى أول من شجعني عام 1946 على الاهتمام بتاريخ الأفكار السياسية، وهو من يدين له كثيراً جميع أولئك الذين، في فرنسا يعنون بهذه المشكلات، ألا وهو جان جاك شوفالييه.

وأود أيضاً أن أعبر عن عرفاني بالجميل إلى أولئك الذين ساهموا في هذا العمل الذي لا تغيب عني نواقصه التي أحمل وزرها إلى حد بعيد؛ وإلى أولئك الذين ساعدوني في بحث لا متعة فيه وخصوصاً إلى العاملين في مكتبة «المؤسسة القومية للعلوم السياسية»؛ وإلى أولئك الذين أمدوني بنصائحهم أو الذين قبلوا أن يعيدوا قراءة هذا الجزء أو ذاك من المخطوطة، ولاسيما بيير هاسنر وسيرج هورتغ وميشال لوناي وجاك لوغوف وستيورات شرام.

* * *

الفصل الأول

اليونان
والعالم الهيلنستي

إن الفكر السياسي عند اليونانيين لا يظهر لنا، ظهوراً واضحاً متميزاً، قبل القرن السادس قبل الميلاد.

حقاً يصادر العالم الهوميري والأخلاق لدى هزيود على وجود أفكار سياسية، ولو أنها أفكار موجزة وفضلاً عن ذلك فإنا لجهلنا الحضارات التي تعود إليها، قد نتعرض عند تلخيصها إلى الشطط في التأويل، إن القدماء لم يكفوا من أجل عرض أفكارهم السياسية الخاصة عن اللجوء إلى صيغ أو صور أو أمثلة مستمدة من هذين المؤلفين اللذين كانا أساس ثقافتهم؛ بيد أن ذلك كان يعني طريقة في الأدب أكثر مما يعني التأثير الواقعي؛ فلا يمكن على وجه معقول الكلام عن سياسة تستمد من القصائد الهوميرية أو الهزيودية، خلا بعض الحكم لدى هوميروس Homére ضد الغوغائية وبعض الخواطر ضد الملوك ذوي الأحكام الملتوية عند هزيود Hésiode.

* * *

القسم الأول

الأطر العامة
للتفكير السياسي

1- المدينة

إن الحياة السياسية لدى الإغريق وفي العصر القديم الكلاسيكي، على ما قد نستطيع القول، لهي حياة مشروطة تماماً بوجود «المدينة» (la Cité) تلك التي تقوم في دنيا السياسة لدى الإغريق بالدور ذاته الذي تقوم به دولنا المعاصرة، على اختلافها عنها اختلافاً جذرياً. كل أفكارهم تتضمنها؛ وبنظرهم لا حضارة إلا حضارة «المدينة»، بل «المدينة» هي هبة الآلهة مثلها مثل القمح: وهي السبيل للتمييز بين الهيلينيين المتمدنين وبين البرابرة الجهلاء الذين يعيشون قبائل. و«المدينة» هي وحدة سياسية لا تتقلص إلى تجمع حضري: فهي التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد لأرض محدودة يمكن أن تضم مدينة واحدة أو عدة مدن كما تضم رقعة الريف الذي يرتبط بها. وقلما تهمنا هنا الأسباب التاريخية التي رجحت هذه الصيغة السياسية وأن «المدينة» هي ثمرة توحيد مدن عدة. ففي الحقبة التي تشغلنا، بلغت هذه «المدن» نقطة توازنها وبدا «مفهومها» ذاته للإغريق على أنه المفهوم الصالح الوحيد: وهو سيصمد أمام جميع التنافسات والمطامع كافة. وسوف نرى أن الأغارقة سيصدرونه أينما استطاعوا وأن الرومان أنفسهم سيحسبون له الحساب على نطاق واسع ويقوّضون ما كان فيه من خصوصية. وتحكم المدينة بما هي عليه في اليونان طبيعة العلاقات الدولية؛ فهي تفسّر كيف أن حالات الإلحاق فيها كان تطبيقها قليلاً أو مقنعاً، وهي تحدد بنية الإمبرياليات أو حدود الهجرات وعمليات التوسع: إذ تتحقق هذه أساساً بإنشاء «مدينة» جديدة تحتفظ، من حيث المبدأ على الأقل، بأواصر النسب مع المدينة الأولى لا بروابط التبعية.

وما يدهش بادئ ذي بدء هو تلك السيطرة التي تمارسها المدينة، أياً كان شكلها أو نظامها، على المواطنين. إذ ينظر الإغريقي لذاته كمنتم إلى مدينة Citoyen قبل كل شيء؛ ويبدو مسعى أفلاطون Platon عندما حاول بناء مدينة فاضلة للحصول على أناس فاضلين بأنه تماماً ذو دلالة على هذه الحالة الفكرية، وقد كان متوقعاً أن يكون لكلمة مواطن (مجرد فرد خاص) ذلك المصير المزعج الذي نعلم. وأبرز الإغريق هم ذاتهم الجانب الديني لهذه الرابطة، إن جاز التعبير: حيث إن آلهة «المدينة» هي فيها حماة المدينة ونماذج المواطنين معاً، وأن الأعياد الدينية هي الأعياد البلدية أي الأعياد القومية. وتتصف حياة الإغريقي كلها باندماجه بهذه السلسلة من الجماعات المتوضع بعضها فوق بعض، كالعشائر phratries أو غيرها، والتي هي بما هي عليه، بمنزلة أجهزة «المدينة». وتندرج فعالية الإغريقي في هذا الإطار: أعمال فنية مخصصة لتجميل المدينة أو لتكريمها، وتأملات فلسفية تهدف إلى تحسينها، وآثار أدبية مخصصة للساحة العامة أو المهرجانات المسرحية؛ فالمدينة هي الأولى دائماً وفي كل مكان، أما الإنسان فهو أولاً ما يمليه عليه دوره المدني. حقاً، سوف يختلف تعريف «المدينة»: إذ يعرفها استخيل Eschyle بالنسبة لآلهتها، وإيزوقراط Isocrate بالنسبة إلى دستورها، وأرسطو Aristote بالنسبة إلى رقعة أرضها، إلا أن قوة الرابطة التي تمليها لن تنقص بتاتاً. وحتى أنه بمعنى ما، وهذه هي التجربة العكسية، سوف تجيء سلسلة من المشكلات من أن «المدينة» استمرت تقتضي التفادي ذاته في حين أن واقعها المشخص كان قد تبدل تبدلاً عميقاً. فأثينا Athénes مثلاً بعد أن كفت عن أن تكون مجرد مركز إقليم زراعي كي تصبح كذلك مركزاً حرفياً وأيضاً مستودعاً تجارياً؛ فإنها ظلت تجهد خلال جميع هذه الاختلالات في توازنها لتبقي على الصيغة ذاتها التي لا تقبل مساساً ومن هذا الجهد ستتأتى معظم تأملاتها السياسية.

2- الرق

إن من الغلو حقاً أن نقول إن هذه المؤسسة تحدد لوحدها فقط كل الحضارة القديمة؛ إلا أنه ينبغي الاعتراف بأن دورها هو دور جسيم وخفي في آن واحد: فهو جسيم لأن الرق شرط من شروط الحياة المادية، وبالتالي الحياة السياسية؛ وهو خفي لأنه لم يكن قط موضوع بحث، إن صح التعبير، ولم يؤلف بحد ذاته مشكلة سياسية. ولقد عَدَّه المفكرون والرأي العام بصورة دائمة تقريباً معطى طبيعياً يستخدم ولا يبحث. وقد يقدم مادة لتأملات لا أخلاقية بلا تطبيقات مشخصة، لدى «المأساويين» مثلاً، بيد أنه، بنظر صانعي النظام، من شأن حسن الإدارة لا من شأن السياسة كما في القوانين (أو النواميس) لأفلاطون الذي يوصي بمنع انتفاضات العبيد عن طريق اختيار عبيد ذوي لغات مختلفة. وفي هذا المنظور، قد أمكن أن يتغير الوضع الفعلي للعبيد تغيراً هائلاً وأن تتأنسن كينتهم والحماية التي كانت تبسط عليهم؛ إلا أنهم ظلوا دائماً ما دون عتبة التفكير السياسي، ولما عالج أرسطو هذه المسألة (السياسية)، (pol. 1,2, 1-16)، بحثها ليتملص منها بفصلها إلى مشكلتين متميزتين.

إذ بنظر أرسطو، إن العبد هو «ملكية أداتية حية». «إذ إن جميع الكائنات، منذ اللحظة الأولى لولادتها منذورة بالفطرة، إن جاز التعبير، بعضها ليأمر والآخر ليطيع». وعند اعتبار العبد من وجهة نظر الطبيعة، فإنه يكون للسيد كالجسد للنفس. «إن جميع أولئك الذين ليس لديهم ما يقدمونه لنا أفضل من استعمال جسدهم وأطرافهم فإن الطبيعة حكمت عليهم بالاسترقاق؛ ومن الأفضل لهم أن يخدموا من أن يتركوا لشأنهم. وبكلمة، إنه عبد بالطبيعة ذلك الذي قل حظه من النفس والوسائل فحمله ذلك على أن يتبع الآخرين».

بيد أنه إلى جانب العبودية الطبيعية توجد عبودية يقيمها القانون، لاسيما تلك التي تنتج عن قانون الحرب droit de la guerre. ويعترف أرسطو أن كثيراً من فقهاء القانون jurisconsultes ثاروا في وجه مثل هذه العبودية،

لأن التفوق العسكري ليس بالسبب الكافي لاستعباد الآخرين، لاسيما وأن الحرب بحد ذاتها قد تكون حرباً ظالمة. ومن غير أن يقبل أرسطو هذا الموقف تماماً، فإنه يستنتج فيما يبدو في نهاية عرض مرتبك بقدر كاف أن ليس ثمة عبيد إلا أولئك الذين نذرتهم الطبيعة للعبودية. إن مسعى أرسطو لذو دلالة: فهو من جهة يرجع مشكلة العبودية إلى معطى طبيعي ينتفي، بما هو كذلك مع الساسة، وهو من جهة أخرى يرجعها إلى عوارض فردية تعزى إلى تقلبات التاريخ وهي ما تملك محاولة تلافيها.

ومهما يكن من أمر، فإن مبدأ الرق ذاته لم يوضع مطلقاً موضع شك على وجه جدي، حتى أن المدارس الفلسفية الأخرى، الأبيقورية والرواقية، فهي، مع أنها أعلنت المساواة المعنوية بين الناس، لم تحاول قط أن تعالج هذه المسألة على الصعيد السياسي. ولم يدخل الرق في وضع المذاهب والنظريات إلا كمعطى طبيعي أو اقتصادي بالصفة ذاتها التي تنظر فيها إلى ظاهرة الآلية le machinisme. إلا أن هذا المعطى حاسم؛ فهو يوضح بأن المواطن، مهما يبلغ من فقره في المدينة القديمة هو شخص ذو امتياز، وأن المواطنية قد أصبحت وظيفة، مهما ضؤل من يتمتع بهاز وينبغي أن نحذر من مماثلة ما، ولو أنها لا شعورية، مع أنظمتنا الانتخابية على أساس الضريبة حيث يكون المواطن السلبي مع ذلك مواطناً، ويتمتع بقسط من الحقوق المدنية، وله وزنه غير المباشر في الحياة السياسية حيث إنه يستطيع أن يطمح إلى كل شيء عندما يرتقي في السلم الاقتصادي والاجتماعي. فهنا القطيعة شاملة: إذ، من حيث المبدأ، لا وجود للعبد من الناحية السياسية. والعبد هم الذين يتيحون لمدينة العصر القديم أن تبدو متشددة في مطالبها إزاء المواطنين: فالحياة السياسية الكثيفة، ذلك الاستنفار المستمر المدني في الساحة العامة «l' agora» أو في ساحة المعركة، ليست ممكنة إلا لأناس متحررين تحرراً واسعاً من أي هم شاغل آخر. وإذا كان الإغريقي، بنظر نفسه، هو مواطن أساساً، فذلك لأن «جسده الآخر»، أي العبد، ليس مواطناً أبداً.

3- مفهوم القانون

في الحقبة التي بدأت فيها الحياة السياسية للمدن الإغريقية تظهر لنا على نحو أوضح، أي نحو نهاية القرن السابع قبل الميلاد، بدت معظم الأنظمة بأنها تنويعات من النظم الأوليغارشية[1]، المختلطة ببقايا من الحكم الملكي. وكانت جميعاً في حالة أزمة: حيث فقدت الأرستقراطيات العقارية القديمة مواقعها أمام برجوازية حضرية أو حرفية أو تجارية، يسندها ويواليها العمال، بينما انزلق الفلاحون الميسورون، الذين أفلسهم تقاسم الأراضي، نحو درس السلم الاجتماعي. ولقد ضربت اسبارطة Sparte، في مواجهة الاضطرابات التي نشأت، المثل على دولة تُجمّد بنياتها، وتتصلب في حالة طوارئ دائمة ومنظمة من أجل أن توقف أي تطور اقتصادي واجتماعي عن طريق تصليب مؤسساتها السياسية. لن يكون لها على مدى قرون عدة أي نصيب في وضع الأفكار السياسية، بل ستكون نموذجاً لمن يشاء أن يوقف مجرى الزمن؛ ومن ثم حالت من نموذج، فأصبحت سراباً. ففي أغلب الأحيان، كانت الشيع المتصارعة، أكان الأمر يتعلق بعصبية من «المحرومين من المواطنية» الثائرين ضد البرجوازية الحضرية، أو بشيع الفقراء الجدد أو القدماء الثائرين ضد الأغنياء، تلجأ إلى مصالحة في صورة تشريع مكتوب، أو إلى تحكيم استبدادي لطاغية ما، أو أحياناً إلى الأسلوبين على التوالي. ويبدأ أساساً في فترة الاضطراب هذه، تاريخ نمو الفكر السياسي الإغريقي.

ومن الطبيعي، في مثل هذه الظروف، أن تتعلق الاهتمامات المسيطرة بالنظام الحقوقي L' Eunomia والاجتماعي Eukosmia. وثمة توازن بين عمل رجال السياسة وعمل الفلاسفة. إنَّ رجال السياسة، وعلى الأخص رجال

(1) حكم القلة الانتهازية.

اليونان الكبرى[1]، (زالوكوس من أهل لوكريس في 663 وخاروندناس من أهل كاتان في 630)، حاولوا بصورة رئيسية أن يفرضوا من جهة تشريعاً عاماً على جميع المواطنين يحكم أصول التقاضي والحقوق الخاصة، مثل حقوق الأسر؛ وأن ينظموا في المقام الثاني الاختصاصات التقليدية للمحاكم الموجودة بتنسيق صلاحياتها؛ وأن يقيموا أخيراً ضرباً من التوازن بين هذه الطبقات الاجتماعية المتحركة بتوزيع للمواطنين أفضل تناسبا في داخل هذه الطبقات وتوزيع أعدل للأعباء المدنية والمسؤوليات السياسية. وهذا هو على وجه أخص معنى أعمال دراكون (621) Dracon وصولون (593) Solon في أثينا.

وسيكون هدف أنظمة الطغيان غالباً أن تسود، بفضل سلطة فرد واحد، هذه التسوية ضد التعارضات الحزبية. لكن هذه الأنظمة الطاغية لن تمس مساً خطيراً الثقة المتزايدة بهذا المرجع الأسمى: القانون.

وقدم الفلاسفة والشعراء الأفكار ذاتها. وبلا شك يظل إنسان مثل تيونيس Théognis (وسط القرن السادس قبل الميلاد)، خلال الصراعات الضارية التي كانت تمزق مغيار Mégare، إلى النهاية رجلاً حزبياً يقيم التعارض بين «الأخيار» (أي الأرستقراطيين) و«الأشرار» (أي العامة) ويكرس كقيم أخلاقية هيمنة لشدّ ما أنكرتها الوقائع؛ بينما حاول آخرون قبل كل شيء أن يمتدحوا النظام: وما من شك أن تيتري من أهل اسبارطة Tytrie de Sparte وصولون من أهل أثينا Solon d' Athénes لم يمجدا النظام ذاته، ولا حتى فيثاغورس Pythagorse أو هرقليطس Héraclite، لكنهم جميعاً، أياً كان النظام الذي يطرونه، يرغبون في أن يبينوا أن النظام بالقانون وباحترام القانون هو الضامن الوحيد لحياة سياسية سليمة.

---

(1) جاءت التشريعات الأولى المكتوبة للإغريق من «عالمهم الجديد» كما أتانا الدستور الأولى المكتوب من أمريكا، هكذا كما هو من طبيعة الأمور، لأن النظام، في أرض حضارة حديثة، يمكن أن يرتكز بصورة أيسر على اتفاق.

ولن نقع في الغلو مهما شددنا على أهمية هذه الآفاق الجديدة. فإن الثقة في تشريع محدد، تسهل كتابته، ويعرفه الجميع ويحترمونه قد أبطلت دور الفَرْض dike الذي كان بصورة أساسية قراراً أو حكماً أو مجرد عزم، أياً كان فاعله، والذي كان يسوّد قانونية ظرفية ومشتتة وتجزيئية، ما تكاد تراقبها آلهة العدالة la Thémis. وعلى هذا النحو بدأت سيادة القانون (Nomos).

وربما يبرز ذلك فيثاغورس وهرقلطيس على طريقتهما، لأنه، ولو أن أفكارهما السياسية لا تعكس العقلانية المنظمة التي يبدو أن فلسفتيهما تصادران عليها[1]، يظل مع ذلك ثابتاً أن هذا وذاك يضعان في مركز التفكير النضال ضد الفوضى ويحاولان أن يضفيا المشروعية على القانون؛ ومما هو غني بالدلالة، إن الواحد والآخر، ولو بمقاصد محافظة، يجعلان «القانون» كمبدأ منظم لـ«المجتمع»، مطابقاً للمبدأين اللذين حسب فلسفتيهما الميتافيزيقيتين ينظمان «العالم» («الوئام» أو العقل).

وبذا كانت تتعزز سلطة المدينة التي كانت تنزع أيضاً إلى أن تتوحد حول هذا التشريع العام بعد أن توحَّدت حول الأرض والآلهة. وكانت المدينة، عشية التجربة الحاسمة التي ألفتها الحروب الميدية بالنسبة لليونان قد وجدت خميرة وحدة أعمق وأعدت أحد الشعارات التي كانت النزعة الوطنية تستطيع أن تلتف حولها لتنظيم دفاعها المشروع ولن تبقى في الواقع هذه القيمة الجديدة مقصورة على الديمقراطيات وحدها إذ يضع هيرودوت Hérodote على فم السفراء الإسبارطيين الجواب الشهير الذي يُعرّف المثل الأعلى السياسي الإغريقي قبالة الوضع البربري: «لا سيد علينا إلا القانون». وفي الواقع، يمثل القانون بصورة عامة جداً النظام الإغريقي بمقابل الرعوية الفارسية؛ فالإغريقي يستمد زهواً من الخضوع إلى نظام لا إلى رجل.

---

(1) في الواقع إن فيثاغورس، رجل الانسجام بين الأعداد، هو ببساطة في السياسة المدافع عن «قوانين الجدود» كما سيفعل ذلك ديكارت فيما بعد، وأن هيرقليطس، فيلسوف اللوغوس، يبرر بغير اكتراث وعلى حد سواء التنافس الخصب أو الطغيان.

والحروب الميدية والتضحيات التي اقتضتها ونشوة النصر عززت امتياز الوعي بـ«نمط عيش إغريقي» نوعي من السهل تحديد أصالته بوجود «القانون» وسيادته. ليس هناك من نظام ordre يمكن تصوره خارج القانون، هذا ما سوف يقوله أرسطو أساساً فيما بعد. (السياسة III، 21، 3). لكن قبله، منذ بداية القرن الرابع قبل الميلاد، أظهرت لنا الأسطورة، أن سقراط Socrateso، شهيد هذا التفاني، قد فضّل أن يموت بدلاً من أن ينتهك بهربه قوانين بلاده، التي هي جميعاً لصالحه والتي تخاطبه في «أقريطون» le Criton (E50) «أتستطيع أن تزعم بأنك لست لنا، وناشئنا عنا، وعبدنا؟». فالقانون يختلط بالمدينة؛ وهكذا استطاع هيرقليطس أن يعلن: «على الشعب أن يقاتل من أجل القانون كما يقاتل من أجل سور المدينة». فالقانون، بما هو ضمانة الدولة، سرعان ما يتخذ سمات الآلهة الحامية. وسوف يتم في القرن الخامس قبل الميلاد تأليه ضمني له.

4- الأنظمة الثلاثة

حين بدأ عصر أثينا العظيم، قدمت تجارب التاريخ بوضوح إلى وعي الإغريق الدساتير السياسية الكبرى التي سوف تُستخدم مذ ذاك نماذج يرجع إليها. وعددها ثلاثة: والحال أن الصياغة الأولى الدقيقة لها التي نحتفظ بها هي في الحقيقة من تاريخ متأخر جداً حيث إنها توجد في مؤلفات هيرودوت ويجب أن تكون قد وضعت نحو وسط القرن الخامس قبل الميلاد؛ بيد أنها تظهر على قدر كاف من الدقة في العرض والنقد مما يدل على أنها ثمرة معاناة تقليدية قديمة العهد. ويؤكد هيرودوت (III,80-82) أنه ينقل مناقشة، لعلها جرت في سنة 522 قبل الميلاد بين المتآمرين الفرس المنتصرين أتباع «المجوسي» الغاصب، حول النظام الأفضل الواجب تبنيه بالنسبة لبلادهم. ولقد نوقشت ثلاث قضايا كبرى: أوتانيس Otanés، وهو أحد المتحدثين، يدافع في هذه المناقشة باسم «التساوي أمام النواميس» «isonomia» عن نظام قد يشبه بما فيه الكفاية الديمقراطية كما سوف يتصورها الأثينيون في القرن

الخـامس قبـل المـيلاد؛ بينمـا يقتـرح ميغـابيز Mégabyse حكـم القلـة أو الأوليغارشية، Oligarchi؛ وأخيراً يدعم داريوس Darius تفـوق الملكيـة، أو حكم الفرد الواحد monarchie مشيراً إلى أنه ينبغي أن نميز بالنسبة لكل نظـام الصورة الصحيحة من انحرافاتها. وتوضّـح علـى الأقـل هـذه الروايـة، الـتي تخضع قيمتها التاريخية إلى تحفظ كبير جداً، وبصورة مجازيـة للغايـة، الـتي تخضع قيمتـها التاريخيـة إلى تحفـظ كـبير جـداً، وبـصورة مجازيـة للغايـة، المعطيات الثابتة مذ ذاك في الفكر السياسي الإغريقي التي، لقرون عدة، وفي الواقع حتى الإمبراطورية الرومانية، سوف توجد في أساس كل تحليـل وكـل نقد وكل مـذهب، وهـي: الملكيـة la monarchie والاسـتبدادية la tyrannie، والأوليغارشـــية oligarchic وانحرافاتهـــا، والديمقراطيـــة la démocratie وإفراطاتها.

* * *

القسم الثاني

الأفكار الكبرى
لأثينا الديمقراطية

عرف الفكر السياسي الإغريقي، بعد الحروب الميدية (490 ـ 479 قبل الميلاد)، ازدهاراً عظيماً شرطته في معظم التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي جرت في اليونان القارية ولاسيما في أثينا. فلقد ارتضت هذه «المدينة» في تمام توسعها ووهبت نفسها تدريجياً بنية سياسية ديمقراطية: وهذه هي التي سيطرت على حركة الأفكار سواء بطريق مفكريها من أبنائها أو بطريق الأجانب الذين استضافتهم، مثل بروتاغوراس، مثلها تماماً مثل فرنسا التي سوف تسيطر على الفكر في القرن الثامن عشر الأوروبي؛ وقبالتها كان المثل الصامت لإسبارطة، العظيمة والعقيمة، يدعم المثل الأعلى المحافظ ولقد حقق افيالت Ephialte وبيركليس Périclés الديمقراطية في الوقائع لكنهما لم يتركا لنا أية كتابة نظرية، شأنهما شأن أي ديمقراطي آخر؛ ولكي نعيد بناء إيديولوجية هذه الأوساط، نجد أنفسنا ملزمين أن نستقي من أعمال المؤرخين (هيرودوت، تيوسيديد Thucydide)، وأعمال مؤلفي المسرحية الدرامية أو الهزلية (ايسخيل Eschyle وسوفوكل Sophocle، وأويريبيد Euripide، وارستوفان Aristophane)، وأخيراً من الأنقاض المحفوظة من الأعمال الكبرى للسفسطة la Sophistique. وتفتقر هذه الحركة الكبرى الأخيرة(1)، التي تضم رجالاً مثل بروتاغوراس وبروديكوس Prodicos وهيبياس Hipias وغورجياس gorgias، افتقاراً تاماً إلى الوحدة الداخلية، بيد أنها، بعد محاولات مفكري اليونان الكبرى وأيونيا المنشغلين بالأحرى في الطبيعة،

---

(1) يجب أن لا نعزو إلى هذه الكلمة معنى تجريحياً: Sophos تعني العالم. ومن الصعب أن نعيد إنشاء جملة الفكر السياسي للسوفسطائيين، لأن أعمالهم لم تصلنا. ولا يمكن بتاتاً أن تذكر إلا بصدد مشكلات خاصة.

وفي الواقع بما نسميه الآن الميتافيزياء ـ ما بعد الطبيعة ـ ، أخذت تظهر بمظهر جهد موسوعي أكثر وضعية وذي نزعة إنسانية، مطامحه غالباً أخلاقية وسياسية واجتماعية. ولقد ساعدت هذه الحركة خصوصاً على تأهيل عناصر متلائمة مع الشروط الجديدة لحياة المدن وحاولت أن تؤسس علماً للسياسة. وكانت ذات تأثير عظيم مباشر وغير مباشر على فكر القرن الخامس قبل الميلاد بأكمله.

وبتنظيم هذا الفكر، في جانبه السياسي، حول بعض مراكز التفكير الرئيسية وهي: الديمقراطية والمساواة، والحرية، والقانون.

1- الديمقراطية

الديمقراطية، هي اللفظ الرسمي الذي يدل على الحالة السياسية التي كانت تسود في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. ويستخدم بيركليس هذا الحد في المرثاة الرائعة التي ينسبها إليه توسيديد (II 36 ــ 41) والتي قد يمكن أن تؤلف بيان النظام. وتوضحه بعض النصوص الأخرى مثل: أهاجي «أويريبيد» في المبتهلات (406 ـ 429) les Suppliantes والمشهد الشهير حيث، كما رأينا فيما سبق، يعرض هيرودوت (III 80) في قناع حكاية شرقية مناقشة حول الصور الثلاث الأولية لقيام الدول: الملكية والأوليغارشية والديمقراطية. وتتيح حسب إيزوقراط Isocrat وديموستين Démosthén بين خطب أخرى تتبع تطور الأفكار في القرن الرابع قبل الميلاد. وينبغي أن لا نهمل وجهات النظر النيرة غالباً لمناقضي الديمقراطية: أرستوفان، والمنحول أكزينوفون Le pseudoxéophone وأفلاطون، إلخ. وتعني كلمة ديمقراطية من حيث المبدأ حكم الشعب، إنما، لدأب السياسيين على معارضتها بحدي الاستبداد (أو حكم الفرد الواحد) والأوليغارشية، ـ حكم القلة ـ فقد تعرّفت بالنسبة لهذين الحدين أكثر مما تعرّفت بحد ذاتها. زد على ذلك أنها تلقت معاني مختلفة حسب الحقب والأحزاب، كما عكف المجادلون مبكرين على التمييز بين ديمقراطية خاصة بصولون وديمقراطية خاصة بكليستين Clisthén أو بيركليس Périclés أو كليون Cléon: إنها في الواقع ديمقراطيات مختلف بعضها عن بعض.

أ- المساواة السياسية

عليها يعول الديمقراطيون أول ما يعولون. ففي المقطع الذي ذكرناه فيما سبق لهيرودوت، لا تظهر كلمة الديمقراطية، المعروفة لدى المؤلف، بل تحل محلها كلمتان حرية الرأي Isegoria والمساواة في القوانين isonomia وأيضاً فإن كلمة المساواة هي التي يأتي على ذكرها بيركليس بادئ ذي بدء في مرثاته. وهكذا إن الدولة الديمقراطية هي الدولة التي يكون فيها القانون واحداً للجميع (isonomia)، وتتحقق فيها المساواة في المشاركة في الأعمال (isegoria)، وفي السلطة (isocratia). ففي تلك الحقبة، كان هذا التعلق بالمساواة يرتكز على مخاوف ضاغطة جداً. فهو يحمي الطبقات الشعبية ضد ردة أوليغارشية قد تلفظها خارج الجمعيات العامة، وتحمي أيضاً العائلات الكبيرة ضد حكم فردي مستند إلى الشعب قد يزيلها من الناحية السياسية. وبالإضافة لهذه الصلة الوثيقة بالظرف الراهن، فإن لهذا الشعار، كما له في عصرنا، أضرباً عدة من الوثاميات الأخلاقية والفلسفية التي تكفله. ويبين أوريبيد في عرضه المجرد جداً لمبدأ المساواة الكونية، التي يبني عليها انتقاداته لحكم الفرد، أن المسألة كانت قد انتشرت انتشاراً واسعاً (suppliants, 407 المبتهلات phéniciennes الكنعانيات) وبما أن المساواة حاجز ضد شطط القوة (Hybris) وضد الرغائب المفرطة (pléonexia)، فإنها تقوم في العالم السياسي بالدور ذاته الذي يقوم به «الاعتدال» (sophrasyné) في العالم الأخلاقي وعلى النقيض، يرى مناهضو النظام ومصلحوه كذلك في المساواة العيب الرئيسي في الديمقراطية ويسعون لإزالتها أو للتخفيف منها. وسوف تكون حجتهم الكبرى أن الأمر يتعلق هنا بمساواة حسابية مجردة صرفة وضارة (نظرية النخبة) أو بالأحرى بابتداع إصلاحي صرف ومناقض للنظام الطبيعي (النزعة الفردية)(1).

---

(1) نميل بقدر كاف أن نرى في صيغة Menéxéne «أن المساواة الأصلية التي تقيمها الطبيعة تلزمنا بالبحث عن المساواة السياسية التي يقيها القانون»... بأنها استعادة مفخمة لشعار ديمقراطي رسمي إلى حد ما.

ب- المساواة الاجتماعية

اتخذ الحزب الديمقراطي بعض التدابير ذات الصفة الاجتماعية: جعالات مخصصة لتشجيع المشاركة في الحياة العامة، وإجراءات لمساعدة المعوزين عامة. ولقد جرى الحديث عن «اشتراكية الدولة»، وهو تعبير مضلل. حقاً لقد استطاعت أن تزدهر مذاهب شيوعية أو جماعية منذ القرن الخامس قبل الميلاد: فلقد بقيت بعض الأسماء مثل اسم فالياس الخلقدوني phaléas؛ ولعل نظريات أفلاطون المزعومة شيوعية إنما هي تجل لتيار إيديولوجي أعم؛ ولعل «جمعية النساء» التي يقدم فيها ارستوفان رسماً سافراً لمشاعية النساء والأموال هي مؤشر آخر غير أنها تقع على نحو جازم جداً في مجال اليوتوبيا l'utopie. وفي الواقع، ما من رجل سياسة وضع مذهباً أو تابع عن قصد سياسة مساواة اجتماعية: في هذا المضمار تنشأ عن ضرورات ظرف ما أو عن حالة فكرية مغايرة تمام المغايرة. وفي الواقع، كانت الاضطرابات الاجتماعية هي آفة المدن منذ أكثر من قرن وكان على الديمقراطية، التي هي قبل كل شيء من صنع برجوازية مستنيرة من الملاّحين مجهزي السفن أو التجار، أن تنظم ولو في أدنى الحدود توزيع الخيرات درءاً للصراع من أن يتخذ طابعاً حاداً، ولكي تفيد كل طبقة من الموارد المتزايدة لدولة في حالة توسع ومن جهة أخرى لتأمين أنصار يستطيعون ممارسة الحقوق السياسية لها. وفي المقام الثاني لم تكن الأنظمة الضريبية تنطبق مطلقاً مع روح المساواة بل مع الفكرة المختلفة اختلافاً كبيراً في أن المواطن الأكثر يسراً يتوجب عليه المزيد نحو المدينة. وتبين خطب ديموستين بما فيه الكفاية أن الديمقراطية تنظر قبل كل شيء إلى المصلحة الإجمالية «للمدينة»، وأنه يُطلب، من أجل سلامة الدولة، إلى الأغنياء أن لا يبخلوا بأموالهم حين يترتب عليهم أن يبذلوا من أجل دعم حياة الجمهورية، وإلى الفقراء أن لا يعتبروا أن خزينة الدولة يجب أن تستخدم لإعالتهم الخاصة. إن ثروة الأغنياء هي، خزينة الدولة.

ج- حكم الشعب

تقوم السيادة على نصيب متساو في جملة الهيئة المدنية وكل واحد ملزم بممارسة هذه السيادة. فكنية المرء مواطناً إنما هي وظيفة. والمثل الأعلى لعصر بيركليس هو مثال إنسان منخرط قبل كل شيء في شؤون المدينة سواء ليحكم أو ليطيع. «نحن وحدنا نصنف الذي لا يأبه بشؤون الدولة بأنه كائن غير نافع، لا بأنه كائن في راحة تامة». هذا ما قاله بيركليس في مرثاته التي سبق التنويه بها. أما هذه السيادة فهي بلا حدود: ولعل الصورة التي يقدمها ارستوفان عن «الشعب» demos المضحك إنما الكلي القوة لهي صورة كاريكاتورية غير أن السمة تظل صحيحة: حيث إن الجمعية العامة للشعب ذات سلطة مطلقة وهي وحدها مطلقة السلطة؛ وهي تمتلك السلطة القضائية ذاتها بين يديها؛ ولا توازن أية هيئة متوسطة سلطانها حتى أن أشدّ الديمقراطيين محافظة، القلقين من هذه الحرية بلا قيد، يسعون إلى بعث تلك الهيئة التي جردّها التطور الديمقراطي من سلاحها، مثل «مجمع الحكماء» L'aéropage.

ولا تصلح السلطة التنفيذية بتاتاً لإعادة التوازن: إذ إنَّ تعاقب الحكام المتسارع وجماعية الوظائف يضعفان منها ويتيح النفي L'ostracisme إبعاد أية شخصية قد يظهر بأنه قد تعاظم نفوذها. ويبدو أن الشاغل الأساسي كان الدفاع عن النظام ضد النفوذ الخاص لفرد أو لشلة أفراد. وعندما حاول آلسيبياد Alcibiade، المتحلي بكل الإغراءات التي كانت تستطيع أن تهز الرجل الأثيني، أن يقود الشبيبة والطامحين وأن يطرح نفسه كرجل العناية، فإن أثينا تنازلت بقدر كاف من أجل أن تصفح عنه، لكن ليس إلى الحد الذي يعني التخلي عن الحكم. وقد كان وجب على بيركليس، قبله، أن يكافح على السواء من أجل توطيد نفوذه وأن يراوغ من أجل أن يبطل سلاح الشكوك التي كانت يثيرها هذا النفوذ.

وينبغي أن نضيف أن تولي المناصب في هذه الحقبة كان يتم في الغالب

عن طريق القرعة، وما ذلك لأنه في القرعة، تتجلى الإرادة الإلهية فحسب، بل ذلك بخاصة لأن الأسلوب يبدو بنظر الديمقراطيين بأنه الوسيلة الحسنى للحفاظ على المساواة التامة في الخطوط عند المنطلق. فهو يحيط نفوذ الأصل أو الثروة أو المجد العسكرية ويتيح كبح التطلعات الاستبدادية لفرد ما، أو لفئة ما، أو حتى لأغلبية ما ويمنع من حيث المبدأ الدسائس في نطاق الجمعية العامة؛ وأخيراً وباتباع هذا الأسلوب يؤكد الديمقراطيون تأكيداً أقوى أيضاً أن السيادة إنما هي للشعب وأنها لا تفوض أحداً. أما المناصب الخاضعة للانتخاب كمنصب «القاضي الأول»، «stratége» استمدت أهميتها زمناً من أنها كانت المناصب الوحيدة التي كان برنامج سياسي ما أو كانت مزايا شخصية معينة تستطيع أن تحدد الاختيار لها. ولقد كانت لهذه الطريقة ساعة نجاحها، بيد أن ما يسترعي الانتباه هو أن هذا النجاح بالذات لم يحمل المفكرين الديمقراطيين على وضع نظرية سياسية حقيقية للانتخاب. وظل الانتخاب موسوماً بالروح الأرستقراطية بالمعنى الأعم للكلمة ولم نر مطلقاً من بشر به إلا المنظرين الذين يؤكدون ضرورة أن يكون الحكام أكفاء ويرغبون أن تكون السلطة بين أيدي النخبة (هيبودام دو ميليه Hippodame de Milet وايزوقراط، إلخ). وأياً كان الأمر، فقد فقدت رئاسة القضاء في القرن الرابع قبل الميلاد أهميتها في أثينا؛ لقد انتصر الشك، ويمكن القول إن الديمقراطية الآثينية حتى قبل «كيروني» ذاته (338) كانت تموت بسبب رجحان أجهزة الرقابة على أجهزة التنفيذ.

كما لا يمكن أن ننتظر من «الدستور» ذاته أن يقوم بدور منظم لأن الإغريقي لا يولي القوانين الدستورية مكانة خاصة بين القوانين. لا شيء في الديمقراطية يعوق السلطة التشريعية للجمعية العامة إن لم يكن العائق هو القانون القائم. إن الاتهام بالخروج على القانون graphé paranomon، هو وحده ما يكبح الخطيب غير الحذر ويمنعه من أن يقترح بلا تحفظ نصوصاً مخالفة لتلك التي يعمل بها. ونلمس هنا مشكلة أعم: حيث إن كلمة بوليتيا politeia في اليونانية هي أوسع وأضيق معاً من كلمة «دستور» لدينا. فهي

تعني فقط النظام وأيضاً جملة التشريع الذي يحكم المدينة la polis ويجب أن لا تخدعنا كلمة بوليتيا: إذ إنها تحتفظ بقيمة جدالية ربما هي أقرب إلى القيمة التي كان من الممكن أن تكون لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الفرنسي منها إلى القيمة التي كان من الممكن أن تكون لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الفرنسي منها إلى القيمة الحقوقية والثابتة التي لهذه الكلمة في أيامنا هذه. وإذا ما ازدهرت «الدساتير المثالية» «politeiai idéales»، وبصورة رئيسية لدى المؤلفين المعتدلين أو المحافظين، فلعل ذلك لأنهم فهموا هذه «الدساتير» قبل أي شيء كحدود للإباحة الشعبية[1]. وبالعكس، حين يتحدث ديموستين عن بوليتيا politeia فيجعلها نقيضاً للاستبداد؛ فإنه يعني بذلك نظاماً مبنياً على قوانين، ومختلفاً تماماً عن أي نظام قائم على ممارسة سلطة شخصية. ففي هذه الحال كما في تلك شُهِّرَ هذا المفهوم ضد بعض التعسف، لكن استخدام هذا لم يسهم في إغناء ولا في توضيح مفهوم سوف يظل مشتبهاً طوال العصر القديم، إلا في أبحاث أرسطو وتلامذته.

2- الحرية

إن الحرية هي ما يميز الإغريقي عن البربري، ولم يكف الإغريق عن البحث في هذا المفهوم وتمجيده. ومهما اختلف تصورنا المعاصر له فهو مدين لهم بالكثير. ولعله ليس ثمة من مضمار آخر كان فيه تأثير الإغريق حاسماً إلى هذه الدرجة. فأن يكون المرء حراً بنظرهم هو في البداهة أن لا يكون أبداً عبداً لأي شخص كان ولا لأي شيء كان.

ولقد كسب الأثينيون بالتعاقب حريتهم المدنية عندما منع صولون الإكراه الجسدي، وحريتهم القانونية بتشريع يحمي الشخصية الجسدية للمواطن ويعلن بروحه «حرمة الجسد» l'habeas corpus (ديموستين ضد تيموقراط 54,726,contre Timocrate7) وفي النهاية كسبوا حريتهم السياسية

(1) بنظر أفلاطون، ليست الديموقراطية (الأثينية) بدستور «معرض دساتير»، إذ لكل فرد في الحقيقة دستوره الخاص.

التي تعرّف بالنسبة للإغريقي بأنها الحق بأن لا يخضع، لا يطيع، إلا القانون وحده؛ ولنضف من أجل الدقة، إذ إنه على هذا النحو تعرّف الديمقراطية: بأنها التساوي في الخضوع للقانون. فالحرية هي نظام أو وضع statut مزدوج الجانب: هي من جهة استقلال إزاء أي إكراه شخصي؛ وهي من جهة أخرى خضوع للقوانين العامة. ويعكس هذا الوضع أو النظام الذي فهم بأنه معطيات التطور السياسي ذاتها في اليونان على الدوام. فلقد مارست «المدينة» عندما تكونت عملاً محرراً بإنقاذ المواطن وتخليصه من التبعية التي كان فيها تجاه الأشخاص أو الفئات أو الامتيازات الخاصة، بيد أنها على التوازي كانت تقتضي منه أن ينقل إليها كل ولاءاته السابقة. وللمفهوم الإغريقي للحرية هذا الازدواج في القيمة: حرية بالقانون إنما خضوع للقانون. ويعرّف أرسطو الحرية بأنها أن يكون المرء على التناوب رعيّة وحاكماً وهو يهتدي عن طريق أخرى إلى صياغة للمشكلة الأساسية للحرية الإغريقية، تلك الصياغة التي لم تكون جذرية أبداً: إن الحرية هي الانضواء الطوعي إلى نظام order إذ سوف يحاول جميع الساسة أساساً أن يحددوا اعتدالاً ما بين النظام والحرية. وتبدو، الديمقراطية الإثنية لبعضهم بأنها تجاوزت نقطة التوازن هذه، إذ غدا الناس فيها لا يجرؤون على أن يحكموا ولا يريدون مطلقاً أن يطيعوا، وحسب المخطط الأفلاطوني يموت النظام بسبب هذا الشطط في الحرية.

ويظل في هذا المناخ، فيما وراء مجرد الصعيد السياسي بكثير، أن أثينا بيركلس، مع أنها مشغوفة بالغيرة والحرص على أن تحشد لصالح المدينة جميع الطاقات والمشاعر قد تركت تعريفاً للحرية الفردية يبدو دائماً راهناً: «نحن لا نسخط، على ما يقول بيركس (في توسيديد، III, 37)، على مثيلنا إذا ما عمل على هواه»، وسوف يجيب أرسطو لإكمال التعريف الذي ذكرنا فيما مر: «تكمن الحرية من جهة أخرى في أن كل واحد حر في أن يعيش على هواه». وواضح في نص توسيديد، انتقاد ابارطة وبالتالي تجسد المدينتان في هذه النقطة موقفين متعارضين: إذ في اسبارطة تنظم الأعراف أو «القوانين» الحياة الخاصة ذاتها؛ أما أثينا، بالرغم من مقاومات حادة داخلية ينم عنها

التيار الأفلاطوني، فإنها لن تكف عن الدفاع وعن احتضان هذه الصورة للحرية الفردية التي تحد في حال انتصارها بالذات من سيطرة المدينة، وخارج القوانين التي يجب لها الطاعة، فإن الإنسان يظل حراً أن يُوجّه حياته كما يروق له. وهكذا أقيم معلم بارز على طريق الفردية.

3- القانون : أولويات ومشكلات

إن سيادة القانون، كما رأينا، هي اكتشاف مشترك بين جميع المدن الإغريقية. إلا أنه كان يقع على عاتق الديمقراطيات أن تعمق القناعات التي كانت لديها أساس الحياة المدنية ذاته. وفي هذه المدن حيث السلطة التنفيذية لا وجود لها أو هي تتقلص إلى مناصب متفرقة وإلى رئاسات عابرة، بين الجمعيات العامة للشعب ـ الملك، يسهر سيد واحد ليل نهار على الديمقراطيات: القانون. وليس مدهشاً أن يختلط المفهومان إلى درجة أن يتخذا الوجه ذاته. ففي البرهة ذاتها التي يتوطد فيها احترام القانون أيما توطد، يصار إلى تقصي طبيعته وأسسه. حقاً إن التناقضات التي كانت تمزق الديمقراطية الأثينية لم تكن غريبة عن هذه الاجتهادات بل قد نعثر تحت كل تفسير على هوية المستفيد، مثل الاختبارية المثالية لبيركليس، والانتهازية الجريئة لألسيبياد، والصلابة المذهبية للأوليغارشيين.

ولكن كان المادحون ذاتهم، بغلوائهم، يبررون هذا الحذر، فقد حاولوا أن يضمنوا هذا المفهوم الكثير من العناصر والقوى. ولدى أبسط تحليل، كان هذا المفهوم يجتر مضموناً متنافراً، ويبدو المقطع التالي الذي يستشهد به ج غلوز g. glatz تدليلاً على سمو فكره (Cité gregue, p.31) بأنه الخلاصة غير المقصودة للمشكلات التي كانت تبرح السياسيين الإغريقيين حول هذه النقطة «إن حياة الناس كلها، سواء قطنوا مدينة كبيرة أو صغيرة، إنما تحكمها الطبيعة والقوانين. وفي حين أن الطبيعة غير ذات قاعدة، وتتغير حسب الأفراد، فإن للقوانين شأناً مشتركاً قائماً على قواعد ومتماثلاً بالنسبة للجميع... وهي تبتغي العادل والجميل والنافع؛ ذلك هو ما تسعى إليه. وما

أن يوجد ذلك، فإنه هو ما ينشأ في نظام عـام لا تفـاوت فيـه، ولا تنـوع في شكله؛ وذلك هو ما يسمى «بالقانون». وإنما وجبت له طاعة الجميع لأسباب أهمها أن أي قانون إنما هو إبداع الآلهة وهبتها كما أنه بالوقـت ذاتـه تنـسيب أناس حكماء، والعقد المشترك «لمدينة» ما الذي يجب على جميع من فيهـا أن يوفقوا معـه حيـاتهم»، (pseudo Démosthéne, C. Aristogiton, I,51-61). ويعبر هذا الـنص إلى حـد الروعـة عـن موقـف المفكـرين الإغـريقيين أمـام القانون، فهم متشعبون بالاحترام له إنما مرتبكون قليلاً على الصعيد النظـري فيما يتعلق بادعاءاته بالألوهية، والأولوية، والشمولية.

أ- الألوهية والقانون

حقاً لم تكن هناك من هرقليطس إلى إيزوقراط إلا صيحة واحـدة هـي: «إن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون إلهي واحد». بيد أن هذه القناعة مست مساً كبيراً. «أليس ذلك الذي أنشأ هذا القانون أول مـن أنـشأه إنـسان، مثلك ومثلي، أو ليس بالكلام كان يقنع أسلافنا»، هذا ما نـادى بـه فيديبيـد Phidippide (Nuée, 1421) غير أنَّ موجبات أخرى من طبيعة مختلفة، دينية أو أخلاقية، يمكن بخاصة أن تتنازع مع القانون وتـبرز أيـضاً صـفته كاصـطلاح بشري. ففي انتيغون Antigone، مثلاً، تتعارض القوانين غير المكتوبة، وهـي موجبات الدين والطبيعة، التي تضحي البطلة حياتهـا مـن أجلـها، مـع قـرار يتخذه كريون Créon وحده. إن المديح الذي يزجيه هـذا الأخـير إلى القـانون المدني لا تعوزه العظمة غير أن المجد هو بداهة بجانب انتيغون، ولا بد مـن الانتظار حتى موت سقراط إذ يصبح لتشريع «المدينة» بدوره بطله وشهيده.

غير أن هذا التنازع لا يقوم آخر الأمر إلا بعكس تقسيم واقعي معـروف جداً على مشهد مسرحي درامي، وهو: أن القواعد القديمـة للحقـوق العامـة (thesmoi) ذات الطبيعة الدينية أساساً، والتي بلغ من قدمها أنـه كـان يمكـن بيسر الاعتقاد بأنها إلهية وخالدة، والناشئة عن عدالة البـشر genos، والباقيـة بعد الاندماج في المدينة، هذه القواعد لم تختلط قط بالنواميس les Nomoi،

التي هي ثمرات التشريع الإنساني، والتي تحمل تاريخاً وفي الغالب توقيعاً. وقد كان هذا التقسيم في الواقع يمزق الضمير حيث إنه لم يكن بالمستطاع، إلا اصطناعاً أن نشمل الفئة الثانية بكفالة الآلهة شأن الفئة الأولى. وكما يتوقع بداهة فقد، عزيت إلى الآلهة هبة استعمال القوانين، لا هبة القوانين المدنية، الحديثة للغاية. فلقد كان صنيع الآلهة، حسب هذا النقد العقلاني نسبياً في القرن الخامس قبل الميلاد، يكمن في أنه منح الإنسان القيم والمقتضيات الأخلاقية التي تحدد وتكفل وضع التشريعات واستعمالها. وهذا ما يوحي به بروتاغوراس في الأسطورة الشهيرة التي ينسبها إليه أفلاطون، عندما يتخيل أن الآلهة وهبت بني البشر، علاوة على التقنيات، العدالة والحياء كي تتيح لهم الحياة في المجتمع. فعلى نحو بطيء، وبالرغم من أفعال الإيمان كذلك الذي يسجله الإيمنيديون، les Euménides فإن التقسيم يتهيأ: فالأخلاق هي إلهية أما التشريع فهو إنساني.

ب- القانون والطبيعة

أضحى التمييز بل المعارضة بين القانون الذي هو اصطلاح والطبيعة التي هي فطرة وتلقائية إحدى القواسم المشتركة للفكر والبيان الإغريقيين، في حدود تُذَكِّرُ بقدر كاف بالطريقة التي يعالج بها القرن الثامن عشر لدينا المشكلة ذاتها. فلقد كانت الفطرة أو الطبيعة la physis تعني في الفكر الإغريقي الحالة الفطرية أو الصحيحة لكل شيء، وبخاصة في المفردات الطبيعية وانتقلت هذه التصورات بسهولة إلى المضمار الأخلاقي وكان من المستطاع أن يقاوم التعارض بين سلوك صحيح بحسب الطبيعة وسلوك صحيح وفق الاصطلاح:

1- وصارت الطبيعة على هذا النحو ملاذاً مريحاً لجميع الناقمين كما لجميع الحالمين؛ ولم تخل الساحة من مفكرين يشيدون بتفوق الحياة الطبيعية؛ وكما كان الأمر في القرن الثامن عشر لدينا التمس الناس العزاء في تمجيد المتوحش الطيب، وعلى ما يبدو، كان يستطيع فيريكرات

phérécrate، في روايتـه الهزليـة (الكوميديـة) «المتوحـشون» (420 ق.م) أن يصور خيبات أمل جماعة من «المتشائمين» على طريـق البحـث عـن الحيـاة الطبيعية. وفيمـا بعـد، سـوف تجمـع الكلبيـة[1] le cynisme هـذه التطلعـات والانتقادات في مذهب.

2- بيد أن رفض قبول القواعد الاجتماعية كان يـستطيع أيـضاً أن يـبني «لا أخلاقية» مكافحة: وهي مثلاً تلك التي يدافع عنها «كاليكليس أفلاطون» Le Calliclés عندما يهاجم الأخلاقية الاصطلاحية مـن حيـث إنهـا مـن خلـق الضعفاء للجم الأقوياء. ولهذا الوضع الأخلاقي طبعاً مقابله السياسي: إذ يميز انتيفون[2] Antiphon بقدر كاف من الوضوح بين قوانين «المدينة» التي يمكـن خرقها بشرط أن لا يكتشف أحد ذلك مقتضيات الطبيعة الـتي لا يمكـن أبـداً مناقضتها بلا عقاب. وعلـى صـعيد الحكايـة، تمثـل ذلـك حكايـة الـسيبياد Alcibiade الذي يهزأ مـن احتـرام عمـه كلـيس Péricles للأشـكال القانونيـة. وعلى هذا النحو، سـيذهب بعـض المفكـرين إلى رفـض القـانون (Nomos) كعملة مشكوك فيها[3] (nomis ma) مـن أجـل العثـور علـى قـيم أصـل، بـل سيذهب كذلك بعض ذوي الامتياز إلى رفضه بغيـة أن يـأذنوا لأنفـسهم بـأن يستخدموا بلا رقابة الطاقات التي زودتهم بها الطبيعة.

---

(1) الكلبية مذهب بعض الفلاسفة اليونانيين بدأ في النصف الثاني من القرن الرابـع قبـل المـيلاد. اتخذوا من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة أي يشهرون بها كما ينبح كلب الحراسة عند الخطر.

منهم ديوجانس (413 – 427) كـان يحتقـر العـرف ويقـول بالطبيعـة الإنـسانية يـستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والإصطلاح السائر.

(2) سوفـسطائي أثـيني مـن النـصف الثـاني للقـرن الخـامس ق. م، وهـو مؤلـف عمـل حـول «الحقيقة»، موجه على وجه الاحتمال ضد أفكار أو قضايا بروتاغوراس وقد وجدت أجزاء منه.

(3) من المهم أن ننوه بأنه في كل هذا الجدال لا يقال قوانين الطبيعة بل الضرورات المشتقة من الطبيعة. وسينعكس الحال، عندما سوف يظهر أن الطبيعة لها قوانين تحكمها، فإن التوفيق سوف يصير من جديد ممكناً بين الطبيعة والمجتمع. وسوف يكون ذلك دور الرواقية.

وعلى النقيض، يسعى البعض، دون أن ينكر أن القوانين مصطلحات اجتماعية، إلى الدفاع عنها من حيث هي كذلك. ولا يفتقر مذهب بروتاغوراس[1]، كما يمكن أن نتخيله ولاسيما من خلال أفلاطون، إلى العظمة. إذ بالفطرة لا يتميز الإنسان عن الحيوان إلا بأنه أكثر هشاشة منه في العراك من أجل الحياة. ولقد منحه بروميتيه Prométhée، من أجل أن يحميه، الفنون (وهي ما قد ندعوه بالحضارة المادية) لكن هذه المحاولة فشلت لأن الناس لا يعرفون أن يعيشوا في المجتمع بل يتقاتلون. ولذا عندئذ منحهم زفس Zeus بطريق هرمس Hermés «الفن السياسي»، أي وضع في قلب كل واحد (لا في ذهن هذا أو ذاك كما في التقنيات) الحياء والعدالة وهكذا تأسست المدن الإنسانية. وتأتي قوة الأسطورة من أن بروتاغوراس يظهر في التنظيم الاجتماعي تقدماً مماثلاً للتقدم المادي ويكشف في الحالتين اختلافاً محسوساً عن حالة الفطرة. وعلى هذا النحو تختلط جميع المكتسبات الإنسانية وتتأكد، بالنسبة للمعطيات الطبيعية، قيمة جميع الإنشاءات الإنسانية، حتى لو كانت مواضعات. وهنا ينضم بروتاغوراس إلى حركة من الأفكار تقارن غالباً بعصر التنوير l'Aufklareeng، وهي حركة تجد التعبيرات الأولى عنها في بروميتيه إيسخيل le Psométhée d'Eschyle[2] وينابيعها في النهضة الأثينية وتبريرها في إيمان إنسان بمصائر الإنسان الذي تحميه الآلهة.

---

(1) بروتاغوراس، المولود في ابدير Abdér (نحو 490 نحو 420)، صديق بيركليلس، اشتهر بإعطائه دستوراً لمدينة توريوا Thourioi (446 – 444 ق.م).

(2) أشهر مؤلفاته كتاب الـ«جمهورية» بحث في «الحالة الأصلية»، المفقود الآن. وتعزى إليه الصيغة الشهيرة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما وجد منها، ومقياس لا وجود ما لم يوجد»، هذه العبارة التي استخدمت شعاراً للنسبية كما استخدمت شعاراً للأناسية، ومن جهة أخرى، من المسلم به بعامة أنه، ضد الإيديولوجيات ذات الوحي الأرستقراطي التي جعلت من الموهبة السياسية قدرة خاصة، فطرية ووراثية، قد دافع عن الرأي القائل أن كل واحد يملك شطراً من العدالة ومن الحسن المدني الوطني أنه يمكن تحسين هذه الهبات بالتعليم والتجربة.

ج- نسبية القوانين

إن فضول هيرودوت، مثله مثل فضول مونتينو Montaigne فيما بعد، ينحو به نحو نوع من الريبية. فلقد قادته معرفة حسنى بالتنوع والتعدد البشري، اكتسبها بروح أميل إلى الوضعية، إلى التأكيد بصورة صريحة بأن جميع المؤسسات الإنسانية نسبية. فهو يروي بدعابة كيف أن الأغارقة الذين يطلب إليهم أن يأكلوا أقاربهم الموتى والهنود أكلي لحم البشر الذين يطلب إليهم حرقهم يصيحون بسخط متساو (III,38). وبما أن القانون قد جرم جزئياً من هيبة الألوهة وعورض مع الطبيعة، فإنه قد بات هذه المرة مهدداً تهديداً خطيراً إلا أنه يبدو أن وطنية فردانية حققت في الوقائع الحماية التي كان يعدها السفسطائيون له على الصعيد النظري. لم يقر بروتاغوراس بهذا «التنوع والتعدد» فحسب بل يستمد منهما حجة للدفاع عن القانون. فهو يقول: «أياً كانت الأمور التي تظهر لكل مدينة بأنها عادلة وصالحة، فإنها تظل عادلة وصالحة «للمدينة» مادامت هذه المدينة تحتفظ برأيها هذا» (Théététe,167). وهكذا فإن بروتاغوراس، بدلاً من أن يقر بأن القانون يفقد من قيمته لأنه ليس كلياً وليس أبدياً، يقلب المشكلة ويعتقد أن القانون يستمد قوته من أنه التعبير عن اتفاق جماعة يجب عليها، بعد أن صاغته، أن تعمل على أن يسود على نحو دائم كمكسب ضد الجهل أو الهوى من هنا تأتي أهمية التربية المدنية (الوطنية). إذ تؤهل «المدينة» مواطنيها ويكتسب القانون، بعد أن يكف عن الظهور بمظهر قيمة معطاة، سلطان القيم المكتسبة.

* * *

القسم الثالث

نقد الأفكار الديمقراطية

إنه لم تنعدم الانتقادات والتحفظات. وهي تمثل معاً رأي طبقة النبلاء ذات الاتجاه الأوليغارشي ورأي الملاكين الريفيين الذين أزعجتهم سياسة تقوم أساساً على خدمة مصالح التجار والملاحين وربما مصالح «البروليتاريا» الحضرية.

اريستوفان

لم تتخذ هذه الانتقادات على الأغلب صورة منهجية وقد تمثلت بلا منظور في صيغ كالأمثال المقتضبة أو بأدب الحنين لماض أعيد إنشاؤه بعناية. يشهد بذلك ارستوفان الذي يعكس عمله شتى التذمرات. فهو يسخر من الديماغوجية (الغوغائية) التي سلمت السلطة إلى مخلوق متذبذب إلى درجة كبيرة وأعمى ومتطلب كديموس Démos، ومن الروح الحربية التي يشجبها الفلاح الإغريقي الأتيكي كما يسخر من البدع الفلسفية التي تزعزع القيم التقليدية، وهي قيم مختصرة إنما مكرسة، ومن فسوق الأعراف السياسية. إلا أن نقده يظل بالأحرى نقد رجل أخلاق: فما يأخذه أساساً على النظام، هو أنه حول أثيني العهد الماضي القوي والقنوع والمدرب على الرياضات والحرب والمغلق على الأفكار الانحلالية والذي يشتغل بجد ويصمد عند اللهو إلى مستخدم نحيل وعليل ومنمق في حديثه ومتعاظ للفكر، ملحاح في الطلب ومفسد، مقبل على اللذات، ومصلحي، ويتقد عمله بالسخرية اللاذعة تماماً بقدر ما يرفض فيه مؤلفه السياسة، بمعنى أنه يحكم على نتائج النظام بعزلها عن المقاصد والأهداف والقرارات. إنه يترجم قبل كل شيء عسر مواطن أثيني محب لمدينته وتناقضاته أمام انهيار بعض البنيات ويبقى وثيقة رئيسية أكثر من كونه بياناً.

1- دستور الأثينيين للمزعوم كزينوفون

ويختلف عن ذلك اختلافاً كلياً لائحة الاتهام التي يقف وراءها على وجه الاحتمال أنصار الأوليغارشية L'oligarchie والتي ينسبها العرف إلى كزينوفون Xénophone وإن تكن في الواقع ترجع في تاريخها لحرب البيلبونيز (نحو 424). ويؤلف هذا العمل الذكي المرموق من بعض الأنحاء أول محاولة تحليل علمي لنظام ما. ويعي المؤلف, الذي تدفعه إلى ذلك كراهية حديدة البصر، تماسك النظام الديمقراطي، ويعي أيضاً أن هذا النظام، بعيداً عن أن يكون انحطاطاً عرضياً، هو ذو ارتباط حتمي ضروري بالوضع الاجتماعي، وربما تقوم أصالة هذا المؤلف على الصياغة الدقيقة والجلية لهذه العلاقة؛ فهو يقول إنه قد يمكن القدح في الديمقراطية بحد ذاتها لكن لا أن نأخذ على الديمقراطيين عدم منطقيتهم لأن جميع ما يتخذون من تدابير لهي تدابير مترابطة بعضها ببعض حتماً. فأثينا إمبراطورية بحرية. والذين يوفرون للمدينة قوتها هم بالأحرى إذن البحارة ضباطاً وقباطنة، بناة سفن ومجهزي مراكب لا الجنود المدججون بالسلاح Les hoplites والنبلاء «والناس الشرفاء» (يجب أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى الاجتماعي). فمن العدل في هذا المجتمع أن يكون لكل إنسان، لا للقادة القدماء وحدهم، نصيب في المناصب وسوف يستفيد الشعب، وهذا أمر طبيعي تماماً، من المغانم لأن الحزب الديمقراطي يريد أن يحتفظ بالمرابح إلى زبنه أو أتباعه. ويعرض المؤلف بجلاء كيف أن طبقة اجتماعية جديدة، تلك الشيء نشأت أو تعززت في ظل التوسع البحري، قادت تطورات أشركت فيه الجماهير الشعبية لتحطيم الأرستقراطية. وهو يضيف أن هذه الديمقراطية تستخدم العظماء لكفاءتهم وقيمتهم لكن من غير أن تدع لهم أن يصيبوا أضأل الميزات وذلك بفضل المداولات في الجمعية العامة حيث تكون جميع التدابير، بفضل عدد الأعضاء، ملائمة للشعب. ويحلل كزينوفون المزعوم جميع النتائج التي تنجم عن ذلك في المضمار الداخلي (وضع الأغراب والعبيد، طريقة المداولات، طريقة إقامة العدل...) والمضمار الخارجي (طبيعة الإمبريالية الأثينية). ولاقتناعه، إن صح

القول، بمنطقه الخاص فهو يسلم بأنه لا يمكن إدخال تعديل جذري على هذا النظام بدون هدم الديمقراطية رأساً على عقب، وأنه بالعكس إذا قبلت الديمقراطية، فإنه يمكن على الأكثر إصلاحها «بحكمة وبطريق التعديلات بحكمة التعديلات وطريقها». وهذا الغموض ذاته كشاف: فإنه في الانتفاضات التي هزت أثينا في آخر القرن الخامس قبل الميلاد انقسم خصوم النظام: فاختار بعضهم جانب قلب النظام قلباً جذرياً، وهذا حل متطرف يَسِرُّ المنظرين لكنه لا يحتمل البقاء؛ واختار الآخرون جانب الإصلاحات الحكيمة، وهذا أمل المحافظين المعتدلين الوحيد الواقعي، لكنهم، كما كان يتوقع ذلك كزينوفون المزعوم، سيجدون صعوبة في أن ينخرطوا في منطق النظام. إن الفشل النسبي للفكر السياسي المضاد للديمقراطية قد توقع سلفاً في «جمهورية الأثينيين».

2- إيزوقراط

ظل النقد لاذعاً أثناء القرن الرابع قبل الميلاد، لكنه غيَّر اتجاهه: حيث انطوى المفكرون انطواءً زائداً في التأملات النظرية وحدث ما أمكن تسميته بـ«التخلي عن الديمقراطية». وقد يمثل إيزوقراط بقدر كاف جداً هذه الطائفة من المحافظين الذين، بعد أن قرروا قبول مبدأ الديمقراطية، أخذوا يبحثون في التاريخ عن نقطة التوازن التي بلغت الديمقراطية بها كمالها قبل أن تبدأ بالانحطاط. ويعتمد هذا البحث على الفكرة التي أصبحت ذائعة والتي تقول إن «الدساتير» تتطور، لكنها تفترض أيضاً أنه بالمستطاع تعطيل التطور أو حتى القهقرى السير. ويعمل إيزوقراط وأصدقاؤه طبعاً على استطباق التاريخ وإخضاعه لمطالبهم ومقاصدهم. فهم يعرضون مثلاً ديمقراطية صولون أو ديمقراطية كليستين، اللتين أعيد إنشاؤهما بكل عناصرهما حسب المنهج الذي سوف يستخدم في القرن الثامن عشر لإعادة اختراع نظام ملكي على طراز ما قبل ريشليو Richeliu. ويقترح إيزوقراط، على أساس المساواة أمام القانون Isonomia، قوام الديمقراطية الذي لا يناقش، أن يرد إلى أولئك الذين يستحقون ثلث نفوذهم في الدولة وأن يلطف المساواة الحسابية بمساواة

اصطفائية قد تعطي لكل حقه (...)؛ وأن يستأنف دور وأهميته «مجلس الحكماء» l'Aéropage الأرستقراطي الذي سوف يسهر على صلاح النظام، وأن تحل الانتخابات محل القرعة في التعيينات. والخلاصة ينشد إيزوقراط، على ما يقول، ديمقراطية مبدئية، الشعب حاكمها الفرد وشرفاء الناس خدم مصالحها؛ نعني ديمقراطية يمارس الشعب فيها سيادته بالانتخاب يتولى الأعيان فيها الأعمال.

3- كزينوفون والأفكار الملكية

ويختلف جداً عن ذلك اكزينوفون Xénophone (نحو 425 ونحو 355). إنه تلميذ لسقراط، يعكف على نقد حاد للديمقراطية الأثينية المتسمة على رأيه بالانقسام وعدم الانضباط وعدم الكفاءة؛ وهو يشخص بفكره إلى بلد أجنبي ليقتبس نموذجاً للحكم. ويمتدح كتاب «جمهورية اللاسيديمونيين» La République des Lacédémonécus حيث بساطة سير عمل المؤسسات الاسبارطية وتوفيقها. فهذه الدولة الأرستقراطية والعسكرية التي تلغي التجارة والصناعة ترضي في نفسه الضابط الشغوف بالانضباط والفلاح الذي يُظهر لنا منحاه «الاقتصادي» إدارته الأبوية والتقليدية. الحق أن ما يمتدح هو بالأحرى المثل الأعلى لنظام اسبارطة لا وضعها الواقعي. ولكن. كزينوفون يبرز جانباً آخر من الفكر السياسي الاستبدادي: ونعني الأفكار الملكية. لا شك في أن الإغريق ينكرون الملكية من حيث هي كذلك ويعتبرون أنها مؤسسة بربرية همجية، وقد خلف الطغيان، ذكريات أليمة في بلاد الإغريق، إلا أن الفوضى العامة كانت تبدو بأنها تدعو إلى يد قوية: فهذا أفلاطون يضع ثقته بطاغية من أجل أن يطبق سياسته؛ وهو ذا الاهتمام بتأهيل رجل الدولة الكامل أو رجال الدولة الكاملين: يصبح شغل الجميع الشاغل وتشق فكرة السلطة الشخصية طريقها في بعض الأوساط. والمفردات كشافة: ففي الأدب السياسي الذي ورثناه عن القرن الرابع قبل الميلاد، مثلاً لدى كزينوفون، يعرف الملك بأنه هو الذي يحكم حكماً دستورياً وبرضى الشعب؛ أما الطاغية فهو الذي لا تستند سلطته على القوانين ولا على الرضى الشعبي؛ وهذا الاستعمال المختلف اختلافاً كلياً عما سبقه يطمح إلى رد الاعتبار للملكية.

إن اكزينوفون يؤمن إيماناً عميقاً بدور (الزعيم) وبمزايا حكومة الفرد الواحد. فالرئيس هو الذي يعرف ما ينبغي عمله والذي يعرف أن يقود سواء تعلق الأمر بملكية زراعية أو سفينة أو سرية خيالة أو دولة. وهذا التفوق المزدوج في الكفاءة والسلطة لا يقوم على تحليل صارم. إذ يقتصر كزينوفون، الذي لا يملك فكراً فلسفياً قوياً، في «الهيرون» le Hiéron على أن يبيّن كيف يستطيع طاغية ما أن يتغلّب على المثالب المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسد حين يجعل همه الوحيد مصلحة رعاياه. وهو يعرض في «السيروبيدي» La Cyropédie (كايزوقراط في الإيفاغوراس L' Evagoras نظرية «الاستبداد المستنير» الذي يرتدي هنا قسمات الملكية الفارسية. ويمهد هذا الإنتاج جميعه، الذي ظل لحين بلا صدى عميق، الطريق لما سوف تكون عليه الإيديولوجية الاسكندرية للرجل العظيم والمنفرد بالسلطة ـ المليك ـ Monarque.

4- أفكار أفلاطون السياسية

وتختلف المؤلفات السياسية لأفلاطون في رحابتها وغناها عما تقدم (428 – 347 ق.م)[1]. ولئن كانت بعض الخيارات الشخصية لأفلاطون قريبة من تلك التي خلصنا عن عرضها. فإن التأملات التي كانت نقطة انطلاقها جعلت منه أحد معلمي الفلسفة السياسية الغربية.

إنَّ أفلاطون سليل عائلة أثينية كبيرة كان صولون من أجدادها. فمن الطبيعي تماماً أن يكون معداً للسياسة إلا أنها لم تجلب له إلا المرارة والخيبة. ففي الواقع، دخل أفلاطون سن المراهقة في حقبة كارثة صقلية. ولم يكن قد ودعها تماماً حين هزيمة إيغوسبوتاموس (405) Aegospatamos. لقد كان

---

(1) من التقليدي أن تبحث الأفكار السياسية لسقراط؛ لكن بما أن هذه الشخصية غير معروفة عندنا إلا من خلال تلميذيه المباشرين أفلاطون وكزينوفون، أو بصورة غير مباشرة من خلال أرسطو، فإنه من المفضل أن تقتصر، في إطار هذا الكتاب، على أن نحيي سعة نفوذه بدون أن نسعى إلى تحديد حدوده...

بنسبته العائلية وميله الشخصي، محبذاً لنظام أرستقراطي من النموذج الإسبارطي. لكن مظالم حكم «الثلاثين طاغية»، الذي شارك فيه عمه شارميد Charmide وابن عمه كريستياس Critias، أثارت سخطه. ولاحقاً، أعدمت الرجعية الديمقراطية سقراط Socrate. وعلينا أن نقرأ «الرسالة السابعة» كي نفهم كيف، بعد أن حيرته هاتان التجربتان المتعاكستان، وصل إلى هجر النضال السياسي لكي يتفرغ للتفكير النظري. ولقد حاول بلا شك أن يضع أفكاره السياسية موضع التطبيق في سرقسطة Syracuse (في عام 387 وبخاصة في عامي 367 و361 قبل الميلاد)، لكن لم يصب نجاحاً. بيد أنه بالرغم من هذه المحاولات اتجه مذ ذاك نحو الفلسفة وهي التمهيد الذي لا بد منه للسياسة. إنه لم يعد يعتقد بالعمل السياسي اليوم في وطنه. ولسان حاله، إما الكل (أي الأمل في تحول جذري بفضل طاغية مؤمن بالفلسفة) وإما لا شيء (أي التأمل الفلسفي المتحرر من ظروف الصراعات السياسية الأثينية). كان إذن من الطبيعي أن تختلط لديه الفلسفة، التي هي جزئياً بديل للسياسة، مع التفكير السياسي اختلاطاً وثيقاً. ألم يقل لنا أفلاطون ذاته إن الفلسفة هي ملاذ النفوس الموهوبة التي لم تشأ أو لم تتنازل أو لم تستطع أن تمارس السياسة (Rép, VI,496 B)، حتى غدونا لا نعلم أيهما الغالبة على الأخرى. إذ إن جميع مؤلفات أفلاطون تحللها وتشدها بعضاً إلى بعض اهتمامات سياسية مقصودة إلى حد ما، وسافرة سفوراً يقل أو يكثر؛ لكن في المنظور الذي يشغلنا، يتميز مؤلفان بصورة أساسية، هما: الجمهورية la République (أنهيت نحو عام 375) وهي تتويج لبنائه الفلسفي أو مفتاح له، وهي محاولة جريئة لإنشاء دولة مثالية من ألفها إلى يائها وكتاب «القوانين» les lois (الذي مات قبل إتمامه)، وهو مؤلف متعدد العناصر وممتع يعرض فيه أفلاطون، وقد شاخ، في صورة تنظيم مستعمرة في إقريط créte، تشريعاً تختلط فيه الطوباوية اختلاطاً وثيقاً مع الأوضاع العملية المباشرة.

أ- الجمهورية

مكافحة اللاأخلاقية الديمقراطية أو الأرستقراطية.

لم يُرْض أي من الأنظمة الموجودة ولا أي من المذاهب التي انبثقت مباشرة عنها. فالديمقراطية بنظره هي حكم المغالطين السوفسطائيين الذين، بدلاً من أن يعلموا الشعب، يقتصرون على دراسة سلوكه، وصياغة شهواته في صورة قيم أخلاقية، فهو يقول:

«إن جميع هؤلاء المرتزقة الذين يسميهم الشعب بالسفسطائيين... لا يعلمون من المبادئ إلا تلك التي يأخذ بها في جمعياته العامة، وذلك هو ما يدعونه بالعلم. فهم أشبه بإنسان يقوم على إطعام حيوان ضخم وقوي، وبعد أن يلاحظ لديه بدقة الحركات الغريزية والشهوانية، ويلاحظ من أين يمكن أن يقترب منه ومن أين يلامسه، ومتى يكون أشرس وألطف ولماذا يكون كذلك، وبأي مناسبة ألف أن يرسل هذه الصرخة أو تلك وما هي نبرة الصوت التي تهدئه أو تهيجه؛ أقول إن هذا الإنسان بعد أن يعلم كل ذلك بمخالطة مستديمة قد يضفي على تجربته اسم العلم، ويؤلف فيها كتاباً ويقوم بتعليمها دون أن يعرف حقاً ما في هذه الحكم والشهوات من جميل أو قبيح، صالح أو طالح، عادل أو جائر، فلا يحكم على كل ذلك إلا بحسب آراء الحيوان الضخم، فيسمي صالحاً ما يسره من الأشياء، وطالحاً ما يغيظه منها».

إن سياسة هؤلاء الغوغائيين الديماغوجيين ليست إلا تسجيلاً للواقع وانعكاساً لأهواء الجمهور. وقد يبدو لنا مناقضاً لهذا الموقف، وإن كان في الحق يشبهه أن يطالب شخص مثل كاليكليس Calliclés أو ترازيماك Thrasymaque بالحق للأقوى، والموهوب والأعلى تسليحاً ليحقق مطامعه دون أن يربكه أي قانون، إذ ليس القانون إلا الأداة التي يريد جمهوره الضعفاء أن يقيّد بها الأقوياء. فمن الطبيعي، أن تتعارض، في هذه الغابة التي هي المجتمع، أهواء الجمهور الأقوى بثقله مع شهوات الأفراد الأقوياء

بتفوقهم الجسدي أو الفكري أو الاجتماعي. وقد يغري أن نظن أن أفلاطون وصف مشاعر شبابه في شخص كاليكليس إلا أنه، في جميع الحالات، تجاوز هذا الموقف، ولئن بدت له هذه اللاأخلاقية، التي تدغدغ ذكرياته، أرفع من الأخلاقية الكاذبة لدى الديماغوجيين الغوغائيين، فإن هذا الموقف أو ذاك إنما يرجعان برأيه إلى الاختبارية، وبما هما كذلك، فإنهما لا يصدران بتاتاً عن العلم أو البحث عن الحقيقة.

السياسة والأخلاق : العدالة

وبما أن المحاولة الأولى للفيلسوف هي أن يجعل من الأخلاق والسياسة علماً طالما أنهما تتفقان في باعثهما المشترك، ألا وهو «الخير» الذي هو غير مختلف عن «الحق»؛ وأن يخلّص السياسة من الاختبارية ليوثقها بقيم خالدة لا تهزها تقلبات «الصيرورة»؛ فإننا نرى حول أي مقتضى موحد تتمفصل على حد سواء نظرية المعرفة والسياسة لدى أفلاطون. ففي الحالتين يدور الأمر حول العثور على الوقائع الحقيقية التي تحجبها الصيرورة وليس من قبيل الصدفة أن تقع أسطورة الكهف في كتاب الجمهورية، وهي القطعة الأساسية من النظرية الأفلاطونية في «المُثُل». فلا بد من العثور على تعريف لهذه الفضيلة التي يدّعي المغالطون السوفسطائيون أنهم يعرفونها ويعلّمونها، في حين أنهم لم يدركوا إلا ظلاً منها، بينما يعرف سقراط الأكثر تواضعاً أنه لا ينبغي الخلط بينها وبين صغائر عملة الفضائل الدارجة. وبهذا المنحى تتجه محاولة أفلاطون لإنقاذ الأخلاق والسياسة من النسبية التي فسرهما بها بروتاغوراس. فالعلم السياسي يجب عليه أن يعثر على القوانين المثالية. فهو يتحد بالفلسفة، ولا تصبح السياسة علماً إلا عندما يغدو الفلاسفة ملوكاً. وها نحن نرى أن أفلاطون، ولو أنه يرفض الديمقراطية الأثينية، فإنه يرفض أيضاً أي نظام آخر، حتى دستور اسبارطة بوصفها جميعاً اختبارية. وموقفه جذري راديكالي. ولهذا فـ«الجمهورية» هي حقاً أكثر من مقالة هجائية تبشر خلسة بالرجوع إلى الماضي؛ ومن الممكن حقاً، بما أن

بروتاغوراس كان يدعو إلى النسبية والتطور كي يبرر الديمقراطية الموجودة، فأفلاطون قد دان التطور من أجل أن يدين الديمقراطية[1]، على نحو أفضل، بيد أن ديمومة التطور هذه تضع المشكلة تحت ضوء آخر؛ إذ ليس الهم عودة إلى الماضي بقدر ما هو تحديد نظام يفلت من «الصيرورة». ولم يعد يدور الأمر كما في محاورة هيرودوت حول اختيار نظام يُقْبَلُ، بل حول تحديد الشروط التي يكون فيها النظام كاملاً ولا يتداعى. وعلى هذا النحو فإن المشكلة المركزية في الجمهورية هي مشكلة «العدالة»، الفردية أو الجماعية، فهما سواء. فالاستناد إلى «العدالة» يتيح استبعاد وجهات نظر المنفعة أو المصلحة أو اللياقة: ليست أبداً الترسانات والأسوار هي التي تبني عظمة «المدينة»؛ ولا تقاس «السياسة» بهذا المقياس بل تقاس فحسب بعلاقتها «بمثال» «العدالة» ذاته الذي ليس شيئاً آخر غير «الحق» أو «الخير» مطبقاً على السلوك الاجتماعي. وإنما يستمد كتاب أفلاطون عظمته وتماسكه من ملازمة هذا الموضوع باستمرار. أن أفلاطون باستنتاجه السياسة من العدالة يقيم منها علماً، ليس قوامه الوصف الموضوعي للظواهر السياسية، بل دراسة معيارية للمبادئ النظرية لحكم البشر. وستكتب لهذا النمط وهذه المحاولة حياة مديدة لا تنتهي.

تعاقب الأنظمة

من أجل وقف التطور، لا بد أولاً من إدراكه ووعيه. فهناك خلف أفلاطون، ذلك العدو «للصيرورة» أول تخيل تاريخي كبير. لقد استطاعت دراسة ظاهرة تغيير الدستور حيناً بعد حين أن تجذب انتباه بعض المؤلفين لكن أفلاطون يعطي القانون العام لها: فليست «الصيرورة» السياسية تعاقباً صرفاً للحوادث العارضة فحسب، بل تحكمها حتمية دقيقة. حيث إن من

(1) كما هو دائماً بصدد أفلاطون، كل صيغة تبدو مسرفة. فإن صح أن كره أفلاطون إساءات الديمقراطية، فإنه يمكن ذكر عشرين سمة يظهر فيها أفلاطون حساساً بالمزايا الديمقراطية، وكذا الأمر بنقائص النظام الإسبارطي.

الأرستقراطية l'Aristocratie، هذا الشكل الكامل الذي يصفه لنا في كتاب «الجمهورية»، تنحدر على التعاقب بتطور مستمر يؤلف انحطاطاً من الناحية الأخلاقية، التيموقراطية أو حكم العتاة الطماعين la Timocratie والأوليغارشية أو حكم القلة l' oligarchie والديمقراطية أو حكم الشعب la Démocratie، والاستبدادية la Tyranie. وتنشأ التيموقراطية حين يثري في ظل الأرستقراطية ذات النموذج المثالي أعضاء الطبقة الثالثة، أي طبقة العمال، وتستشري أطماعهم حتى تستوجب الكبح بالقوة العسكرية، إذ ذاك فإن المحاربين يبتهلون الفرصة كي يقتسموا الثروات ويضطهدوا أولئك الذين كان عليهم في الابتداء عبء حمايتهم. وفي هذا النظام، يصطدم مع ذلك حب الثروة الناشئ مع بقايا فلسفة سليمة، ويختلط الخير بالشر. إن الباعث الأساسي للإنسان التيموقراطي هو البحث عن الأمجاد والطموح، وهذا الباعث غير صائب فلا أنه أقل خسة من السعي وراء الثروات. وقد تأكد هذا النظام بخاصة، على ما يقول لنا أفلاطون، بدساتير إقريط Crte واسبارطة Sparte. ثم تنحط التيموقراطية إلى أوليغارشية حين يحكم الغني ولا يشترك الفقير في الحكم. وما أن تصبح الثروة المأثرة الوحيدة، حتى تنتاب الفوضى الطبقات المختلفة؛ تختلط الأشياء وتسود البلبلة كل شيء وعندما يعظم ضغط المتذمرين ويبلغ الغاية، تنشأ الديمقراطية، وتستبعد الأغنياء. وأنه لنظام مؤسف يرثى له لأن التعلق الجامح بالحرية يقود إلى إقصاء الاختصاصيين عن السلطة بحجة أنهم خطرون وإلى إباحة جميع أنماط الوجود (ولهذا تكون الديمقراطية «معرضاً للدساتير») ويؤدي أخيراً إلى امتهان القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة، ويبلغ من هذا أن تقوم ردة فعل جذرية في صورة حكم الفرد المستبد «إذ يبدو أن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الإفراط في العبودية». ويصبح المستبد بدوره، حيث لا ينتصب شيء في دربه ليوقفه، عبداً للجنون وينقلب حكمه إلى كارثة.

حاول أفلاطون في هذه اللوحة المنهجية المنتظمة أن يصنف الأنظمة المختلفة المألوفة لدى الإغريق (بما في ذلك الاستبدادية مع أنه نفي السياسة)

وذلك بافتراض صلة نسب بينها. وفي حقيقة الأمر؛ فقد استخدم بالأحرى التاريخ بدلاً من أن يحترم وهذا التعاقب النظري ليس له نصيب من الواقعية أكثر مما للعصر الذهبي أو العصر الفضي أو العصر الحديدي. إنها ملاحظات مجزأة ربط فيما بينها لإقامة مذهب عقلي. ربما يصح جزئياً أن تكون قوة جديدة، هي قوة الثروة، قد تألبت ثم ثارت في وجه سلطة «المحاربين» وأن تكون جماهير بروليتارية إلى حد ما قد ساعدت القوى الجديدة على القيام بثورات ذات اتجاه ديمقراطي؛ إلا أن القول بأن الاستبداد ينشأ عن الديمقراطية إنما هو تشويه للملاحظة القائلة إن الطاغية المستبد إنما يرفعه الشعب، وذلك بوضعها على صعيد التجريد. كما أنه من غير المبرر أن يقال بأن النظام الإسبارطي هو المرحلة الأولى من الانحطاط بالنسبة لدولة أرستقراطية مثالية هذه الدولة التي تظل أمراً تخمينياً أو ظنياً. وتظهر هذه الملاحظات وغيرها أنّ الوصف التاريخي الزماني للأنظمة الذي يقوم به أفلاطون إنما هو وصف معياري مقنّع بقناع التاريخ إذ يقول أفلاطون ذاته أن «ترتيب دخولها إلى المسرح هو الترتيب الذي تحتله هذه الأنظمة بالنسبة إلى الفضيلة والرذيلة» (Rép, 580 B). وإذا كان أفلاطون لم يقدم تصنيفه كمجرد تصنيف معياري، فذلك لكي لا يعبر إلا بصورة غير مباشرة عن التفوق النسبي للنظام الإسبارطي على الديمقراطية الأثينية، بالوقت ذاته الذي يبين فيه أن أي نظام بسبب من وقوعه في فساد «الصيرورة» يمكن أن يضمن كمالاً حقيقياً وبقاء. فهو إذن يستطيع أن يؤلف بين نظرية تشاؤمية في انحطاط الحضارات تقوم على تطور «الصيرورة» (وهي في الحق نظرية قديمة ومبثوثة في الفكر الإغريقي) وبين إيمان تفاؤلي بـ«الحقيقة» يرتكز على «المثالية». وهو في الحالتين يكافح ضد بروتاغوس: يكافح ضد إيمانه بالتقدم من جهة، وامتداحه للنسبية من جهة أخرى. وهو في المقام الثاني يبدل أفق الجدال المضاد للديمقراطية ففي حين كان هذا الجدال يرهق نفسه غالباً في رثاء عقيم للزمن السالف، يعترف أفلاطون بأن الأنظمة الأولغيارشية المحترمة للغاية هي ذاتها خطوات أولى نحو الفساد بل يبشر على نحو أكثر جدوى بإقامة

عصر ذهبي؛ وهذا العصر الذهبي، السابق من حيث المبدأ على تاريخ المدن الإغريقية الحالي، من الممكن أن يقع على حد سواء أمام مسيرة المجتمعات أو وراءها، ذلك لأن المثل الأعلى يتجاوز الأنظمة الاختبارية.

الإنسان و«المدينة»

كما أن أفلاطون يجند التاريخ، فهو يلجأ كذلك أيضاً إلى علم الإنسان panthropologie. فالإنسان بنظره، مثلث الصفة، فهو يتكون من العقل والميول الكريمة والرغائب الدنيئة، لكن بنسب متحولة. وفي كل نظام من الأنظمة المذكورة تسيطر إحدى الفئتين الأخيرتين أو كلتاهما في ظل رقابة العقل وسيادته: وكل نظام يقابله نموذج إنساني؛ بحيث لا يكون بناء «المدينة» المثالية وتحقيق نماذج إنسانية كاملة إلا شيئاً واحداً؛ إذ للحصول على إنسان عادل من المهم أن تبنى «مدينة» عادلة. وفي الحقيقة إن تجديد أفلاطون هنا هو أقل مما يبدو؛ لأن كامل عصره كان يفكر مثله بأنه كما تكون «المدينة»، يكون الإنسان. وهناك سبب ثان يقتضي لدى أفلاطون أن تحل أولاً مشكلة «المدينة». لن تتكون مدينته من مجموعة سكان متجانسة بل من ثلاث طبقات متميزة بوضوح يحقق تعايشها أو تساكنها ضرباً من الكمال. فالأولى هي طبقة الرؤساء وفضيلتهم الخاصة هي الحكمة، والثانية هي طبقة المساعدين أو المحاربين المتصفين بالشجاعة، والثالثة هي طبقة الحرفيين أو الزرّاع، من أصحاب العمل والعمال على حد سواء، التي يُطلب منها الاعتدال أو القناعة، أي التي يجب أن تعرف أن تقاوم شهواتها. وبقول آخر، تمثل كل طبقة جانباً من النفس، وإن مجموع «المدينة» هو ما يمثل النفس كاملة. على هذا النحو، فإن المدينة هي التي تكون عادلة لان كل جزء من أجزائها يقوم فيها بوظيفته، ويكون المواطنون عادلين بقدر مشاركتهم العادلة في «مدينة» عادلة وعندما يُنظر إلى ذلك عن كثب فبمقتضاه لا سبيل إلى القول إِن كل مواطن يحقق بذاته الكمال الإنساني بكليته فهو لا يشارك في الكمال إلا من حيث هو عنصر في مجموعة، هي الكاملة. ونتردد هنا بين

تفسيرين: إما أن «المدينة» الثلاثية الأطراف هي وحدها التي تبلغ مطلق الكمال، أو أن الطبقة الأولى تبلغه أيضاً لأنها قد تملك العقل، وبحجة أولى الفضيلتين الأخريين. وتؤلف عندئذ النخبة الحقيقية المكوّنة من أناس ومواطنين كاملين. ففي الحالة الأولى نرانا قبل نظرية مضادة للفردية على وجه محض، وفي الحالة الثانية نواجه نظرية النخبة، إلا أنها قد أقيمت على الميتافيزيقا.

وأياً كان الأمر، يعرض لنا أفلاطون مجتمعاً متراتباً وموحداً معاً في آن. والحق إن هذا المقتضى المزدوج هو الذي يفسر كل البناء الأفلاطوني. لقد كان هاجس أفلاطون كجميع معاصريه هو الانقسام الذي يحدث في المجتمع المترابط الذي تؤلفه «المدن»: أغنياء ضد النبلاء، وفقراء ضد الأغنياء. ولقد كان هم أفلاطون بصورة أساسية تحقيق «مدينة» تكون موحدة سياسياً وأخلاقياً: إن تصوراته، على ما قد نقول، «استبدادية» «كلانية» والفضحية، بنظره، هي قبل أي شيء في هذه الديمقراطية التي تجيز فيها الفردية الأخلاق الشخصية. وهو من جهة أخرى مقتنع اقتناعاً مطلقاً (هل ينبغي أن نرى في ذلك بقية من آرائه الارستوقراطية؟) بأن الناس غير متساوين جميعاً في مواهب الطبيعة. ولكي يؤلف أفلاطون بين مقتضى الوحدة ومعطى التنوع قد حمل بالضرورة على تصور ضرب من الوحدة الوظيفية، حيث كل جزء متمايز من حيث هو عضو يقوم، بدوره مستقلاً، لكن ضمن المصلحة العامة. وهكذا، أخيراً نجد أن التسلسل الرتبوي قد كف عن أن يكون قائماً على حق تاريخي، أي على حق موضع جدال، وحل محله تخصّص مبرّر، يتقاطع معه في الواقع لكن التبعية فيه قد طرحت انعكاساً للتسلسل الرتبوي الطبيعي للقيام بالمطابقة. زد على ذلك، فإن أفلاطون عندما سلم السلطة إلى فئة سندها الوحيد مواهبها العقلية الرفيعة، وبالتالي فلا شيء يدعوها في الظاهر إلى أن تنحصر في طبقة من الطبقات الموجودة، فإنه كان يستطيع أن يزعم أن يكون من علٍ حَكَمَ النزاع بين النبلاء والتجار وعامة الشعب. ولقد يبدو البناء الأفلاطوني وكأنه محاولة بالغة القيمة همها أن تقيم على أساس من العدالة

والعقل، نظاماً مراتبياً كان يصدعه التاريخ وكل هذا من أجل أن يُعلّق في سماء «المُثُل» تلك القيم التي كان التطور قد جردها من قيمتها أو جرح من سمعتها. ومن المغري، إذا ما أطلقنا الحكم عليه من الخارج، أن نظن أنه «رجعي» المستقبل، بيد أنه ما القول في مدينة لاسيدومونه Lacédémon يفترض أن يكون الحُكام les Ephores فيها فلاسفة، والمتساوون les Egona متحلين. بشجاعة رشيدة والمنتجون les Périéques معتدلين، والامتيازات الطبقية غير وراثية بل تملك الجدارة الشخصية في كل جيل أن تعيد النظر في وضع أي كان. وقد كان من شأن المقتضيات الأخلاقية الصارمة عند أفلاطون أن ألقت في الظل ما كان في عمله، ربما على نحو لا شعوري، مديحاً وتبريراً وبالنسبة للأجيال اللاحقة فإن نظرية نموذجية في النخبة ستظل مرتبطة باسمه.

تربية المواطنين

أما هذه النخبة فإن تربية دقيقة توفرها الدولة ستكرس لتأهيلها. فبعد اصطفاء لا يحدده أفلاطون، يجري إخضاع الفتيان، محاربي المستقبل، وقادة المستقبل، فيما بين السابعة عشرة والعشرين من عمرهم، إلى فترة تدريب رياضي. وبدءاً من عامهم العشرين وحتى الثلاثين، ويبصر فلاسفة المستقبل بمجمل العلاقات التي توحد بين العلوم الدقيقة بغية إشعارهم بالنظام المثالي الذي يسود الكون. وأخيراً فمن الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين يجري تلقينهم نظرية «المُثُل»، أي أنهم سوف يعرفون مذ ذاك ماهية الكون مما سيتيح لهم أن يبنوا سلوكهم على الوقائع الحقيقية. وسوف يعودون إلى ممارسة الوظائف أو المناصب السياسية طوال خمسة عشر عاماً. وانطلاقاً من الخمسين من عمرهم سوف يستطيعون أن يكرسوا أنفسهم للفلسفة مع الاضطلاع بأعلى المسؤوليات[1]. فالسياسة إذاً اختصاص يجب ألا يناط إلا

(1) المساعدون، يتلقون التربية ذاتها حتى العشرين، وهو العمر الذي يبدأ فيه باصطفاء فلاسفة المستقبل. وتقر تربيتهم الأخلاقية الموسيقى، على الأقل تلك التي تهذب النفس. بينما تستبعد القسم الأعظم من الشعر، الذي هو فن محاكاة شرير.

بأناس معدين له، بيد أن هذه التربية ليست في الواقع إلا تربيـة للعقـل. إذن، فعلم السياسة من جوانب عدة هو العلم بحد ذاته، علـم الحـق والخـير، أي العقل المستنير كما ينبغي؛ وتثبت أسطورة الكهـف بقـدر كـاف أن الـسياسة الأفلاطونية تهيمن عليها نظرية «المثُل». ما من أحـد عمـل أكثـر ممـا عمـل أفلاطون لتخليص السياسة من الاختبارية الانتهازية الصرفة، إلا أنه عمل كثيراً من بعض الجوانب على منعها مـن أن تكتـشف موضـوعاً خاصـاً بهـا ولهـذا السبب فإن كونت Conte وبخاصة رينان Renan، باقتباسهم وتـشويههم لهـذا التقليد، سيكون لهم عذرهم في أن يتخيلوا مجالس الحكماء هذه، من علماء متعددي المعارف أو من اللغويين، الذين هيأتهم الممارسة المحضة للعلـم، وأياً كان موضوعه، للممارسة العقلية الرشيدة للسلطة.

طبعاً، تعزز هذه التدابير (يقصد الأفلاطونية) ضمانتان هامتان من شـأنهما أن تمنعا الفرد من أن ينعزل وعليهما أن يتلافيا حدوث الانقسامات، هما:

1- في مجتمع الحراس، تـستطيع النـساء، حـسب رأي أفلاطـون، أن يكون لهن مثل دور الرجال في المناشط العامة وأن يـتلقين التربيـة ذاتهـا مـن أجل التهيؤ لهذا الدور إذ تلغى روابط الـزواج وتحـدث مـشتركية أو عـشيرة النساء بمعنى أن القضاة أو الحكام هم الذين ينظمون الزيجات ويعينون وقـت الإنجاب. أما الأطفال فتربيهم الدولة تربية مشتركة. 2) لاحَقَّ للحراس في أية ملكية فردية. وهكذا لا تؤلف الطبقة الحاكمة (القيادية) خـلا عائلـة واحـدة. وبما أن الفرد يتحرر من كل ارتبـاط شخـصي، فإنـه يـرتبط مباشـرة بالدولـة ويكون توحيد المجتمـع كليـاً. وتكمـل هـذه الـسمة أسـباب إضـفاء الـصفة الطوباوية على «الجمهورية»[1].

(1) يمكن أن نكمل قراءة «الجمهورية» بقراءة «السياسي» حيث يحاول أفلاطون أن يعرف وظيفة الرئيس الذي يحكم الجماعة في حالة غياب الرئيس المثالي وقيمته؛ وبما أن أفلاطـون كـان موزعاً بين احتقـار القـوانين الوضـعية ورغبتـه في العمـل علـى مراعـاة القانونيـة ولـو أنهـا اختبارية، فإنه يقتصر على نشدان رئيس مثالي ذلك الذي قـد يحـسن أن «يحيـك» العناصـر المختلفة للسياسة في كل متناسق.

ب- القوانين

صدر، مؤلَّف «القوانين»، وهو مؤلَّف من مؤلَّفات الشيخوخة، عن نوايا أميل إلى الواقعية، إنما في الظاهر فحسب. إذ إن أفلاطون، على الأقل فيما يؤكد، لا يحاول وصف الدولة المثالية بل مجرد وصف أفضل دولة يمكن أن تبنى في الواقع. فمن جهة كانت حالته الفكرية ألصق بالدين مما كانت عليه في «الجمهورية». فالقوانين يجب أن يكون لها أصل إلهي، بل إن الله وحده هو مقياس كل شيء. وعلى هذا النحو غدت دولته تيوقراطية ومتزمتة: يطارد فيها بخاصة الإلحاد l'athéisme بقسوة وصرامة. وتختلط فيها على نحو دائم الأحكام القانونية بالأوامر الدينية الموجبة التي تجعل الدين والقانون يتكاتفان على وجه دائم. وعلى هذا النحو تكفل الوحدة الأخلاقية للمدينة؛ حيث سوف يكون المجترحون موضوع محاولات تقويم، فإن لم تنجح صير إلى إعدامهم الحياة.

وفي المقام الثاني بعد أن بحث أفلاطون في الباب الثالث تاريخ الحضارة منذ الطوفان، ظن أنه يجب أن يستخلص بأن الحكم الأكثر استقراراً يجب أن يكون لأرستقراطية زراعية ذات قاعدة واسعة بقدر كاف. فهو يضع إذن فكرة مدينة من 5040 مواطن (1×2×3×4×5×6×7=5040) يصطفون عرقياً ويصبحون جميعاً ملاكين ويمارسون جميعاً الحقوق السياسية ذاتها (وهذا ما قد يكفي لتمييز «القوانين من «الجمهورية»). وسوف لا يستطيع الملاكون زيادة أملاكهم إلا بقدر محدد. وسوف تعزل أو تُفْصَلُ «المدينة» المثالية بعناية عن البحر لتلافي أي توجه تجاري. وتكون فيها الفعاليات الاقتصادية والعمل اليدوي بأيدي العبيد وبأيدي غير المواطنين. على هذا النحو، قد يتوفر الاستقرار.

وتشرف سلسلة كبيرة من هيئات الموظفين على وجود المواطنين بل يوجه «المجلس الليلي» الكلي القدرة الحياة المعنوية والمادية في «المدينة». وسوف يهتم الحاكم الرئيسي بالسهر على التربية على أن تكون تربية صارمة

جداً. هذا وإن الزواج الإجباري والوجبات المشتركة والتنظيم الدقيق للحياة اليومية ومنع السفر إلى الخارج وفضح المجرمين المفروض على الجميع والتشريع الصارخ المتعلق بالعملة والأحكام الدقيقة المتعلقة بالأخلاقية الفردية، والنظام القاسي الموضوع للعبيد بخاصة، جميع هذه التدابير سيكون همها إبقاء مستوى الأخلاق العملية مرتفعاً وخنق أي ميل للاستقلالية. وهنا يطلق أفلاطون العنان لارتيابه في التنوع والاختلاف la diversité. هكذا يبدو وجه دولة أرستقراطية، ذات حكم قاس صارم ومنظمة عسكرياً، تشبه شبهاً قوياً اسبارطة وقد أصبحت على نحو منهجي أو على نحو فلسفي إن جاء التعبير كلانية استبدادية. إنها وصية محررة من الوهم بقدر كاف.

* * *

القسم الرابع

الديمقراطية المعتدلة عند أرسطو

يمثل أيضاً الأثر السياسي لأرسطو Aristote (384 ـ 322) على طريقته محاولة لوقف انحطاط «المدينة» الإغريقية. إلا أنها في روحها تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً.

ويفصل جيل كامل بين أرسطو وأفلاطون بل إن أرسطو غريب كلياً عن المعارك الأخيرة للارستقراطية الأثينية؛ وفضلاً عن ذلك ليس أرسطو أثينياً بل ابناً لشخص إغريقي أصبح طبيباً لملك مقدونيا Macédoine. ولم يأت إلى أثينا إلا في عام 367 قبل الميلاد ليشارك تحت إشراف أفلاطون في نشاطات الأكاديمية. ولما غادر أثينا في عام 347 ق.م. بعد موت أفلاطون كان ذلك ليلتحق في طروادة بتلميذ آخر للأكاديمية هو هرمياس Hérmias، عاهل إتارني Atarnée، الذي جعله على اتصال بجميع الوقائع المشخصة في الساسة الداخلية والخارجية للدولة (347 – 345 ق.م). وانتقل إلى ليسبوس Lesbos حيث أقام عامين ومن ثم أصبح مؤدب الإسكندر من 343 إلى 340 ق.م، وعاد أخيراً إلى أثينا عام 335 ق.م[1]. حيث أسس المدرسة le Lycée. ولنضف أنه لم يول الرياضيات قط المكانة المركزية التي احتلتها في الآثار الأفلاطونية بل اهتم قبل كل شيء بالبيولوجيا وعلوم الملاحظة. كما كان نحو تفكيره أقل تجريداً بما لا يتناهى. وبما أن أرسطو قد سلم من المرارات التي كانت تبقي أفلاطون في ابتعاد متعال، فقد قبل جميع الصلات التي تعرضها أو تفرضها الحياة اليومية: مثل الحياة العائلية وممارسة مهنة مكسبة. ولقد اهتم بالسياسة مثلما اهتم بأي شيء لأن فكره موسوعي بيد أنها لم تكن شغله

(1) قد تجب الإشارة إلى أن الفترة ما قبل الميلاد إنما يؤرخ لها بالحساب التناقضي.

الشاغل الدائم: إنه يتصدى لهذا الموضوع على نحو منهجي، في حينه، وبالقدر ذاته من حرية الفكر التي مارسها في كتابه الأخلاق Ethique أو في كتابه «البيان» Rhétorique. ولا يحس المرء إطلاقاً بالمهماز الخفي لفكرة خلفية ثابتة قبالة علم لم يكن بنظره إلا علماً لا العلم الملوكي. وكذلك لا ينبغي أن تأخذنا الدهشة كثيراً لأنه لم يلمح قط إلى تقلبات تلميذه السابق في الحياة.

1- استمرار مثال المدينة

إن الإنسان، بنظر أرسطو، حيوان سياسي، وهو يتميز عن الحيوانات الأخرى بانتمائه إلى دولة ـ مدينة unepolis. وهذه المدينة، ثمرة الحضارة، هي نهاية التجمعات البشرية التي كانت مراحلها كما يلي: الأسرة، القبيلة، القرية، المدينة. ومن جهة أخرى، «فالمدينة» la Cité، بنظره، هي «الدستور» la Constitution: وإن «الدستور» يخلق «الدولة» إلى درجة أنه إذا تغيّر الدستور، فإنه يمكن التساؤل ما إذا كانت الدولة بقيت هي هي. وهذه النظرة المجردة، التي سوف تحد على وجه دائم من الفكر السياسي للإغريقيين الكلاسيكيين، كانت نظرة أفلاطون وإيزوقراط.

وموقف أرسطو هذا بالنسبة لعصره موقف كاشف للغاية إذ إنه يتولى من ناحيتين الدفاع عن «المدينة» la Cité. فهو يدافع عنها أولاً على الصعيد الفلسفي من حيث هي شكل طبيعي للحياة الإنسانية ضد المفكرين الكلبيين في القرن الرابع قبل الميلاد أولئك الذين لا يرون في الحياة السياسية إلا عائقاً أمام «حياة الطبيعة». ومن جهة ثانية فإن أرسطو رغم قناعته أنها ليست إلا نمطاً بين أنماط أخرى للحياة الاجتماعية (ولقد كان، بفضل مكوثه الطويل في مقدونيا، البد الذي لم يعرف نظام المدن، في أحسن مكان يمكنه من الوعي بهذه الإمكانات المختلفة)، فإنا نراه يحرص على إبراز القيمة الخاصة لهذا النظام السياسي؛ وبما هو أكثر، يحدد أبعاد «المدينة» المثالية التي ينبغي ألا تكون واسعة أكثر مما يلزم. وإن انقياد هذا الفكر الكبير للتراث الإغريقي، في البرهة ذاتها التي تُهدّد فيها قوى جديدة بلاد الهيلاد L' Hellade التي كانت

تهلكها الانقسامات، ليوضح إلى أية درجة كان حياً في نفوس الإغريق الميل إلى شكل للمجتمع السياسي الذي كان يبدو لهم بأنه الأفضل بل الأوحد الصالح بالنسبة للإغريقيين المتمدنين[1].

2- المنهج

بعدئذ يعترف أرسطو بتنوع وباختلاف الدساتير Politeiai. ونظراً لاهتمامه بأن ينشئ بادئ ذي بدء مصنفاً دقيقاً لها، فلقد عدّ منها، مع تلاميذه 158 دستوراً لمدن أو بلدان مختلفة، هذا إذا ما صدقنا المأثور. ودرس أيضاً القانون العُرفي le droit coutumier للبرابرة، و«قوانين» صولون، و«مطالب» المدن الإغريقية، وذلك بين مجموعات أخرى تصلح للبحث السياسي. ولقد أراد أولاً، وهو المنفتح أمام التنوع والاختلاف، والأقل تزمتاً مما اشتهر عنه، أن يعكف على دراسة موضوعية للدساتير الموجودة. وعلى قدر ما كان في الباب الأخير من «الأخلاق النيقوماخية» L'Ethique a Nicomaque ماثلاً في ذهنه عملُه المقبلُ حول «السياسة»[2]، فإنه يمكن أن نكتشف فيه مفتاح منهجه:

«في المقام الأول، لنحاول أن نتفحص جميعَ طرائق السلوك الصالحة حتى الجزئية التي أشار إليها سابقونا، من ثم فلنلاحظ، من دراسة الدساتير مجتمعة، ما هي العناصر التي تصون المدن وتلك التي تخربها ودساتيرها المختلفة؛ وما هي الأسباب التي بفضلها عرفت بعض المدن حكماً حسناً، وفات ذلك سواها. وعندما نقوم بذلك نصبح أفضل قدرة على أن نرى ما هو الدستور الأفضل، وكيف تتوزع سلطاته وعلى أي أسس أخلاقية وقانونية يستند، (Eth.Nic,x,9,23).

---

(1) هذا هو على ما يبدو، هو الموقف الشائع لأرسطو؛ لكن، قد يفهم من بعض النصوص، على العكس، بأنه فهم الأهمية الجديدة للكيانات الكبرى، وعدم كفاية «المدينة».

(2) ربما أن هذا الفصل الأخير إضافة متأخرة.

ولنضف أن أرسطو أكَبّ على استقصاء هائل، يمتح من أعمال المؤرخين وكتاب المرافعات والتقنيين المختلفين، في الزراعة كما في التشريع، وأخيراً من أعمال الرحالة. إذن تختلف طريقته في العمل عن طريقة أفلاطون اختلافاً تاماً؛ قد ننزع في يومنا هذا أن ندعوها طريقة علمية. مع ذلك، وفي حدود قدرتنا على التمييز[1]، ثمة في «السياسة» قصدان مختلفان بقدر كاف: فمن جهة يسعى المؤلف لدراسة ميكانيكية la Mécanique الحكومات القائمة، تحمله على ذلك وثائقه، ولكن من جهة أخرى، لقد حرص، مثل أفلاطون، على أن يصف حالة مثالية، الحالة الفضلى الممكنة، وهذا هو موضوع البابين السابع والثامن.

3- دراسة التنظيم الموجودة

يميز أرسطو، مثله مثل سابقيه، ثلاثة أضرب من الدساتير بحسب عدد الحاكمين ـ الملكي والأرستقراطي والتيموقراطي (ديمقراطية دافعي ضرائب حق الاقتراع) ـ ولكل من هذه الدساتير شكله الفاسد: فثمة الطُغياني والأوليغارشي والديمقراطي[2]. والمعيار الذي يفرق بين الزمرتين يكمن في أن الحكم، في الدساتير الصالحة، إنما يمارس لصالح المحكومين.

بيد أنه من الجلي بأن هذه التصنيفات لا ترضي أرسطو إرضاء عميقاً[3]. ففي الواقع يمكن للتسمية أن لا تعني شيئاً ما: إذ يمكن أن يكون للدستور العنوان الأوليغارشي أو الديمقراطي وأن يطبق باتجاهات متضادة؛ فالديمقراطية يمكن أن تخفي أوليغارشية في خدمة الأثرياء؛ والأوليغارشية

---

(1) إن الأبواب الثمانية لـ«السياسة» هي في الواقع أمليات على التلاميذ، مختلفة ي تاريخها على الأرجح، وهي بالتأكيد ذات تأليف حائر، ولهذا السبب بقيت مسائل عدة بلا جواب بل نجد مذاهب التصنيفات تتغير من طرف إلى آخر في الكتاب. ولا بد أيضاً من قراءة «دستور أثينا».

(2) يمكن أن يكون هذا التصنيف مستمداً من أفلاطون هذا إذا ما اعتبرنا تحليلات الـ«السياسي».

(3) فضلاً عن ذلك، فهو قد أنشأ تصنيفات مختلفة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» و«البيان»، و«السياسة»، ذاتها.

ذات ضريبة الاقتراع المنخفضة جداً قد تقترب من الديمقراطية؛ والديمقراطية التي يكون الجمهور فيها فاضلاً قد تكون الأرستقراطية، أو، ما إذا لم يراع فيها القانون، قد تصبح قريبة من الطغيان. في الواقع، إذن، إن أشكال الدساتير عديدة إلى ما لا نهاية بحيث يمكن أن تكون مؤلفة من عناصر عدة، أو أن تتغير أيضاً حسب رجحان الجماعات من حضرية أو زراعية. إذن، إن أرسطو حساس على الأخص إزاء تعدد الصياغات وتنوعها والاصطلاحات والتأليفات؛ ولهذا ينبغي أن لا نندهش من اختلاف التصانيف التي نلفيها لديه. زد على ذلك، فإن أرسطو، بالرغم من رغبته بالقيام بدراسة وصفية، لا يستطيع أن يفلت من الإغراء التقليدي في إطلاق الأحكام وإسداء النصح بحيث أن تحليله يتداخل مع التوصيات، حتى في الكتب النقدية الصرفة. وأفضل الدساتير لديه ليس الخالص الصرف بل المختلط الذي يأخذ من هنا وهناك والذي يدعوه بالدستور «الحقيقي» أو «الدستور السياسي» والذي يمكن أن يعرف أيضاً على حد سواء بأنه ديمقراطية قريبة من الأوليغارشية أو بأنه أوليغارشية قريبة من الديمقراطية.

ويلتقي كل فكر أرسطو السياسي عند هذا الاختيار، ففي الواقع إن ما يريد أرسطو أن يكون له الرجحان إنما هو «دستور» قائم على «الطبقة الوسطى»، تلك الطبقة التي حاولت مرات عديدة أن تفرض آراءها على أثينا، لاسيما في آخر القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت هي ذاتها تُعرّف نفسها كوسيط بين الأغنياء، المنجرفين إلى الأثرة والطمع، وبين الذين لا يملكون، الذين هم عبء على الدولة وتهديد لها. فهذه الطبقة، فيما يرى أرسطو، هي التي تؤمن استقرار الدولة وتظل مخلصة للقوانين تحاذر الهبات الغاضبة. وهي لا تعمل من أجل مصلحتها وحدها، بل من أجل مصلحة جميع المحكومين: إنها إذن الطبقة المؤهلة سلفاً على نحو ممتاز لإدارة الشؤون العامة. ويستحسن أرسطو «الدستور» الديمقراطي القديم الذي استنّه صولون أو أيضاً «دستور» الخمسة آلاف الذي حاول المعتدلون أن يجعلوه لأثينا في عام 411 ق.م. ويتفق هذا الموقف السياسي تماماً مع نظرائه وآرائه

الأخلاقية ومع الطريقة التي يضع فيها الفضيلة في منزلة وسطى أو يراها في الاعتدال كذلك عندما كان يدور الأمر حول تعريف المواطن تعريفاً مسبقاً. فلقد كان يصفه هو بطريقة اختبارية حقاً بأنه من يكون جديراً بأن يقوم بمسؤولية أو بأن يطيع السلطة؛ وفي الواقع كان ذلك تأسيساً لمعيار أخلاقي بلا شك لكنه أيضاً اجتماعي على نحو بارز، معيار يستبعد جميع أولئك الذين، ولو أنهم أحرار، لم يكن لديهم الوقت ولا القدرة على أداء وظيفة عامة وجميع أولئك الذين لم يكونوا يقبلون عن طيب خاطر اللعبة الدستورية.

ويحاول أرسطو في «الدستور السياسي» أن يوفق بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأرستقراطي، ففي الواقع، وخلافاً لأفلاطون، كان أرسطو يعتقد بقيمة الأكثرية: «فالجمهور، مع أنه يمكن أن لا يتكون من أناس طيبين إفرادياً، فإنه، مع ذلك، يمكن له، مجتمعاً، أن يملك تفوقاً جماعياً». (pal, 1981 G) لكن في المقابل يجب قصر الوظائف على الفضيلة: وفي ذلك يدافع أرسطو عن مذهب المساواة المتناسبة مع الاستحقاق، وهي الفكرة العزيزة على إيزوقراط، ضد المساواة العددية الحسابية. وتضمن هذا البناء بأكمله «ضريبة اقتراع» المعقولة التي تؤمن للطبقة الوسطى التغلب أو الرجحان السياسي الذي تحتاجه لقيادة الطبقات الأخرى في طريقها المتسم بالاعتدال. فالتعارض مع أفلاطون جذري هذه المرة. إذ قبالة الفيلسوف الذي كان يحلم بالمطلق، فإن أرسطو، الذي لم يكن حتى في احتقاره الطغيان مطلقاً في حكمه، إنما ينشد التوفيق: على هيئة «دستور» واقعي لا تشغله حتى التسمية الدقيقة له. كان أفلاطون يحل الصراعات الاجتماعية عن طريق فرض مذهب كان يصنف الطبقات أنواعاً. بينما يكتفي أرسطو من الحكم الصالح أن يحمي الفقير من الاضطهاد والغني من المصادرة، تماماً كما فعل ديموستين في كتابه الرابع فيليب Philippique4 ويقنع من الطبقة الوسطى أن تحكم على نحو أفضل في سبيل مصالح الجميع.

وبهذه الروح ذاتها، يدرس أرسطو مطولاً الشروط التي تتطور بها أنظمة الحكم والثورات التي تصيبها؛ وأسباب ذلك هي تارة الإفراط في تطبيق مبدأ

ما، المساواة كالتفاوت على حد سواء، وتارة التحولات التي تجري داخل الطبقات مخلة بتوازنها أو عاملة على تشعبها، وتارة أخطاء الحكومات. إلا أن التطورات ليست مما لا يمكن تفاديه. ولهذا السبب يدرس أرسطو أيضاً علاجات عدد الاستقرار هذا؛ ويلجأ دائماً إلى نمط النصائح ذاته: ألا وهو دستور «خليط» بقدر ما يمكن ولا يسعى إلى أن يكون الأفضل في حد ذاته، ولا حتى الأفضل وسطياً، بل الأفضل تلاؤماً مع الوضع الذي هو وضع «المدينة»، «دستور» تكون فيه، في الحد الأدنى، الفئة الاجتماعية الأقوى متعلقة بالنظام. وبمثل هذا التجرد يقم أرسطو النصائح اللازمة لإنقاذ جميع أنواع الدساتير. وسيستقى فيما بعد من هذا الجزء من مؤلفاته التقنو - ميكانيكية الحكومية مثل ماكيافيلي Machiavel.

4- الدولة المثالية

ينبغي أن لا يُرجى بتاتاً من أرسطو، وتلك حاله الفكرة. أن يصف بصورة يقينية ومفصلة دولة مثالية ما. وبالفعل حين يقدم بدوره «سياسته» في البابين السابع والثامن (اللذين يرجح أنهما أقدم من الأبواب الأخرى تأليفاً وتأثراً جداً بـ«القوانين») فإنه لا يصل إلى نهاية مشروعه أو محاولته. نحن نعرف عن طريق الباب الثاني لماذا يرى أرسطو أن جمهورية أفلاطون غير قابلة للتطبيق وغير إنسانية ولاسيما مشاعية النساء والأملاك، والانقسام الصارم إلى طبقات، والتضحيات المطلوبة من كل مواطن. ونراه بدلاً من فرض نظام سياسي دقيق محدد[1]، يُظهر بجلاء قصده بأن يعرض بالأحرى الشروط العامة التي تؤمن حسن سير عمل «المدينة»؛ زد على ذلك، أنه يسعى لأن يقيم ما هو أكثر من «مدينة» «عادلة» على غرار أفلاطون، إنه يسعى إلى إقامة مدينة «سعيدة» (على اتفاق أن السعادة تكمن في الممارسة

---

(1) كعلامة على التبصر الذي أضافه لتشريع، يمكن أن نذكر التمييز الأساسي الذي يقيمه بين العدل وهو ذلك الذي ينص عليه القانون وبين الإنصاف وهو ذلك الذي به يتلافى الناس المحاذير الناشئة عن صفة عمومية القانون أو نقصه «Eth, a Nic, v 10».

الكاملة للفضيلة)، وهذه الشروط العامة هي: امتداد معتدل، وأراض محدودة بحيث يسهل الدفاع عنها وتمكّن جميع الناس فيها أن يعرفوا بعضهم بعضاً؛ ووضع جغرافي قريب من البحر طوعاً يؤمن المواصلات السهلة، ويتغير بتغير نمط الدولة: فالأوليغارشية تحتاج إلى قلعة والديمقراطية تتلاءم مع السهل. وأخيراً تدل بعض التأملات حول عمران المدن على اهتمام كبير بالتنظيم التطبيقي. ويُطري الناس عموماً أرسطو لأنه استخلص من المذاهب الطبية تأملات حول المناخ والعرق وأدخلها في الفكر السياسي، وحظيت من بعده بشهرة عريضة. ففي الواقع يميز أرسطو بين عروق الشمال الشغوفة بالحرية لكنها بغير ذكاء، وعروق الشرق الذكية لكنها بلا أخلاق، وأخيراً عرق الهيلينيين المتوسط الذين بما هم أذكياء مولعون بالحرية بآن واحد، قد يستطيعون أن يؤلفوا هذا الوسط الصحيح الأخلاقي المطابق والمعنوي إلى الوسط الصحيح السياسي[1].

إلا أنه لا يوجد في هذا التجمع الحضري المتوضع والمبني على هذا النحو، أي تجديد كبير: هناك شعب من الشغيلة يغذي نخبة من المواطنين هم

---

(1) ويعود إلى أرسطو الفخر بأنه أول من ميز بين أنظمة السلطات الثلاث. والمراد عنده في الواقع الوظائف الثلاث التي يجب أن يؤديها كل حكم. وهو يعددها في الباب الرابع والفصل الحادي عشر:
1- وظيفة المداولة، التي يناط بها التصويت على القوانين والمعاهدات والرقابة على الحكام؛ 2- المناصب، أي ممارسة السلطة؛ 3- وأخيراً الوظيفة القضائية، التي تؤمنها سلسلة من المحاكم، تمتد من تلك التي تتلقى الحسابات العامة، أو تلك التي تحكم على الانتهاكات التي تمس «الدستور»، إلى تلك التي تحكم في قضايا مدنية أو قضايا القتل. إن هذا التمييز، العصري للغاية، لهو عظيم الأهمية إلا أن قيمته الخاصة بنظر أرسطو أنه عبارة عن منهج ملائم مريح لتحليل أدق للدساتير ولتعيين خصائصها أو لتحديدها بالتعريف. وفي الواقع، إن تعبئة هذه الجمعيات العامة ووظائفها، ووظائف هؤلاء الإداريين أو الحكام القضائيين، إنما تختلف كلاً على حدة حسب النظام المعتبر. إذن يتعلق الأمر هنا بتمييز وظيفي سيكون له شأن عظيم، في المستقبل لكنه لا يتعلق بتاتاً بنظرية فصل السلطات.

في الوقت ذاته المحاربون والذين يؤلفون المدينة وحدهم. ولم يقترح هنا أي «دستور» خاص. وبالمقابل، بما أنه من المتفق عليه أن ليس لأحد من المواطنين على سواه فوقية يبلغ من شأنها قد تبرر أن يُختص بالسلطة قسمةً، وبما أن المهم للمدينة من جهة أخرى أن تكتسب الفضائل الضرورية لحالة السلام، فإن المشكلة الأساسية تغدو مشكلة ولادة المواطنين وتربيتهم. كذلك يتبسط أرسطو مطولاً في المشكلات التي يطرحها علم تحسين النسل، والرقابة على الولادات، وغذاء الأطفال وتربيتهم التي ستكون بمنأى عن أي تأثير سيء. أما تعليمهم فهو يتضمن بصورة أساسية ما هو ليبرالي ومشرف ويتوزع إذن بين الرياضة والدراسات. ويبدو للعيان أن أرسطو أكثر اهتماماً بما يبدو لنا أنه يتعلق بالتقنية أو الأخلاق من اهتمام بالنصائح السياسية الخالصة[1].

وفي نهاية هذا العرض، لا يمكن البتة إلا أن نبين:

1- كيف أن أرسطو ظل حبيس الصيغ التقليدية فقد بقي في عهد فيليب philippe في معظم نشاطاته نصيراً للمدينة المقلّصة. ورغم أنه كان محامي الطبقة الوسطى التي هي طبقة عاملة، فإنه، على الأقل حينما يعرّف «المدينة» المثالية، يبدي اهتماماً بمبدأ اللهو النبيل، حيث أوجب على المواطن الذي يستحق مديحه أن يبقى متحرراً من المشاغل اليدوية أو التجارية تحرراً كلياً[2]. والأعمال الوحيدة التي يعجب بها هي المداولة أو العدالة أو الجيش أو الدين؛

2- ولبث أرسطو متردداً غير جازم في آرائه السياسية النظرية. ففي ما عدا الطغيان، المفرط، والملكية، غير الكفيئة، نراه يقبل تقريباً أي نظام، أما تفضيلاته، فهي إن كانت صريحة ساخرة، فهي ليست موجبة. وإذا صح أنه

---

(1) فيما يخص أفكار أرسطو حول الرق، ينظر ما تقدم.

(2) إن التمييز بين الاقتصادي Léconomique، كسب الخيرات الطبيعية، وبين la Chrématistique، الاغتناء بالمضاربة والأعمال تتيح له أن يظل وفياً لصور معينة عن المواطن الصالح.

مثل جميع المفكرين الإغريقيين يصهر في أمر واحد الشأن السياسي والشأن الاجتماعي، فهو لا ينزع لإرجاع الثاني إلى الأول مثلما فعل أفلاطون، ولتخيّل آلاف الطرق للتحكم به وإلغائه. أما أرسطو فبالعكس، ودون أن يستشف الفارق النوعي بين هذين المجالين، فإنه يصوغ الأشكال السياسية حسب «تنوع» الاجتماعي واختلافه وحاول أن يتخطى عبث الصيغ السياسية المفرطة في حسمها أو منهجيتها أو تجريدها؛

3- وأخيراً، وههنا يتألق أرسطو، فإن الشعور بهذا الاختلاف والتنوع السياسي يقوده لأن يبحث بالأحرى عن تفسيرات، أو تحديات أكثر من أن يبحث عن التعريفات المعيارية. ولعل فضله الرئيسي هو أنه قد قدم كشفاً - «جرداً» - بالعالم السياسي وحلل مكوناته وآلياته وأوضح صفاته النوعية وبذلك، فإن أرسطو إذ كرر بخصوص مجمل الحياة السياسية ما كان صنعه اكزينوفون المزعوم بالنسبة لأثينا، فإنه، قد جدد العلم السياسي الإغريقي، وقد يمكن القول، عند أخذ هذا الحد بمفهومه المعاصر، إنه أسسه: إن قائمة مَدِينيه من سان توما Saint Thomas إلى أوغيست كونت Auguste Comte لا تنتهي.

* * *

القسم الخامس

العلاقات بين المدائن والفكر السياسي الإغريقي

1- المجتمع الهيلليني

إن صيغة «الدولة ـ المدينة»، هذه الصيغة التي انحصرت فيها الحياة السياسية الإغريقية طيلة الحقبة التقليدية، لم تكن تستبعد وجود مجتمع هيلليني مدرك من حيث هو كذلك. فلقد عبرت القصائد الهوميرية سابقاً عن الشعور بهذا التضامن. ومع ذلك يعود إلى الحروب الميدية توضيح يقظة الوعي هذه وإعطاؤها مضمونها. ففي مواجهة الخطر الفارسي، هذا التهديد «البربري »[1] للإغريق، والتهديد الملكي الاستبدادي لمدن حرة، عبر الإغريقيون في حينه عن شعورهم بأنهم يشكلون جماعة قائمة على رابطة الدم واللغة والعادات والديانة، ولكن هيرودوت، عندما يروي لنا هذه المواضيع، يبين كذلك أن هذا الشعور الهيلليني كان غامضاً غير معين ومنقسماً. إذ ظلت حدود العالم الهلليني غير مؤكدة؛ ولم تقدم جغرافية الأرض، التي كان يعارضها تشتت المستعمرات أو تقلب «الجوار البحري» أو الخلفيات الفكرية الإستراتيجية، معياراً كافياً؛ أما اللغة فقد كانت تؤلف عنصر تعريف بقي معتبراً زمناً طويلاً، ولو على نحو سلبي: فالبربري le Baebare هو ذلك الذي لا يتكلم اليونانية. ومهما كان من أمر، فلقد كانت مشكلة الحدود غير المحسومة، التي تقدم المسألة المقدونية مثلاً بارزاً عليها، تثقل أي شعور بالتضامن. لا بل، أن التحالف العسكري، بين المدن التي لا شك في

---

(1) البربري في هذا النص ترجمة لكلمة Barbare التي تعادل من لا يتكلم الإغريقية. (المترجم).

إغريقيتها، لم يصل أبداً إلى اتخاذ شكل سياسي. لقد اتحدت هذه المدن للدفاع عن حريتها ضد «البربري»، لكن هذه الحرية ذاتها تؤلف الحد المتبادل لجميع تنازلاتها؛ فلم يكف الأثينيون عن أن يشهروا أنهم رفضوا أن يقبلوا سلطة البربري مع أنه كان يعدهم بالهيمنة على اليونان مقابل خضوعهم(Hdte, VIII,3) وفما بعد مجد ديموستين في هذا الموقف وفاء أثينا المزدوج لروح الاستقلال التي كانت أثينا تنشده لذاتها وللغير. وهكذا، كما يشير إلى ذلك هيرودوت دائماً، لقد كان الوجه الآخر لهذا الحب للحرية خصوصية مغلقة لا تتأثر بشيء (Hdte, VII, 3 in Fine).

2- العصابات و«الإمبراطوريات»

كانت الأحلاف في الواقع ضرورية دائماً لكن الرأي العام لم يشعر قط شعوراً قوياً بأنه في مواجهة صيغة سياسية ينبغي تحديدها. فاقتصرت الأحلاف على مواثيق عسكرية كانت تبررها أحياناً صداقة تقليدية يشاد بها تبعاً للظروف. وانتظمت بعض التكتلات، الأوسع والأكثر دوماً، تحت ضغط الظروف العسكرية والاقتصادية، وبعامة في ظل نفوذ «مدنية» أكثر مهابة مثل اسبارطة أو أثينا أو طيبة Thebés. وكان مصير هذه العصابات مختلفاً حسب طبيعة الصلات التي كانت تجمعها. فالعصبة البيلبونيزية، التي تديرها اسبارطة، ظلت، على نحو دائم تقريباً حلفاً عسكرياً في ظل الهيمنة الاسبارطية. أما العصبة الأثينية البحرية المؤسسة بعد الحروب الميدية فلقد تطورت نحو شكل أصيل، إذ إن المدن المتحالفة آلت شيئاً فشيئاً إلى حال من التبعية نالت فيه من استقلالها المبدئي ممارسات مثل الضريبة السنوية التي انتهت أثينا إلى التمتع بها على وجه السيادة، كما نالت فيها الضغوط الممارسة من أجل أن يقام في هذه المدن ديمقراطية تطابق إلى حد ما ديمقراطية أثينا، وإنشاء مستوطنات Clérouquies أو مستعمرات للجنود الأثينيين في النقاط الاستراتيجية، وإثارة القضايا القضائية لدى المحاكم الأثينية وحدها، وانحصار قيادة السياسة الخارجية للعصابات، قيادة لا تخضع للمراقبة، بالأثينيين. وفي الواقع، كانت العصبة تتحول ببطء إلى

إمبراطورية. فالاسبارطيون، بعد أن طرحوا أنفسهم كأبطال الاستقلال، استعادوا لحسابهم بمجرد انتصارهم الممارسات ذاتها، ومثل ذلك فعل مواطنو طيبة حين استغلوا وانتهزوا الانحطاط الاسبارطي. وقد كان يبدو أن هناك شكلاً محتوماً للتطور لا محيد عنه.

غياب «المذهب» السياسي للإمبريالية

بيد أن الظاهرة البارزة تكمن في أنه لم ترحب بنشأة هذه «الإمبراطوريات» المتعاقبة أيةُ حركةِ أفكارٍ سياسيةٍ ولا أية صياغة مذهبية جديرة بهذا الاسم. حقاً، يعثر المرء على تبريرات، إذ يوجد في الباب الثامن من كتب هيرودوت عرض لنوع ما من القرابة العرقية بين أثينا وشعب الجزر كان يمكن تماماً أن يؤلف موضوع دعاية يصلح لإضفاء الشرعية على اتحاد هذه المدن في عصبة واحدة، مثلما بالمقابل قد تضفي قرابة مماثلة الشرعية على العصبات البيلبونيزية. ويميز المرء خلال رواية توسيديد جهد بيركليس لفرض فكرة أرجحية أثينا القائمة على سمو حضارتها؛ لكن لم يوضع على هذا الأساس أي تصور سياسي مذهبي، ولا أية نظرة وضعية قد تأتي لتدعم على الصعيد النظري هذه المحاولات الإمبريالية.

بالعكس، يدرس توسيديد ذلك كحالات واقعية؛ وأفضل من ذلك يرى فيها ضرباً من الضرورة التاريخية، ومن الاستدراج الأوتوماتيكي. ففي محاورة ميلوس (Thucide, V, 91 Melos) يحلل هذا المؤرخ بجلاء قاس الآلية المكتومة التي ينقاد إليها الفاتحون حيث لا يستطيعون بعد النصر أن يتقبلوا أصدقاء بل مجرد رعايا. أما الفكرة الوحيدة التي كانت من شأنها على الصعيد العاطفي أن تنعش هذه الإمبريالية وأن تشدها بقوة إلى تقليد ما، فهي فكرة «الهيللينية الشاملة» Panhellnique، وهي فكرة قلما يستلهمها توسيديد.

وفي المقابل، لم تنقطع الانتقادات. فلم يرَ أرستوفان في محاولات التوسع هذه إلا خراب أثينا التي يحبها، وهي بلاد الفلاحين التقليديين والمسالمين. كما يأخذ أفلاطون على بيركليس وخلفائه بأنهم لم يفكروا إلا بعظمة أثينا المادية (Gorgian, 517) وينادي اكزينوفون في «الدخول» les

Revenus بعودة إلى اقتصاد الأجداد. ويوافق الجميع طوعاً على الانتقادات التي كان عرضها فيما سبق «الأوليغارك الشيخ»[1] le Viel Oligarque، المؤلف المزعوم لـ«جمهورية الأثينيين» la République des Atheniens. ولم يكن هناك إلا استجرار اضطراري ومؤسف، ناشئ عن تطور أثينا جديدة تاجرة وبحرية، فإذا ما صح أن «أوريبيد» كان يفكر بحملة صقلية عندما كتب مؤلفه «هيلين» Heléne، فإننا نستطيع أن نستنتج معه أن هذه الاندفاعة من الغزوات والإلحاقات لم تظهر لكثير من العقول البصيرة، وفي جميع الأحوال لمنظري المذاهب، إلا بأنها حرب طروادة جديدة، أي تتبع سراب.

وهكذا جرى تحليل هذه الأحداث الهائلة تحليلاً تاريخياً أو تم نقدها كذلك، إلا أنه لم يجر التفكير فيها من الناحية السياسية. فلقد كانوا يشعرون شعوراً قوياً بأن إطار المدينة مثالي ولا يمكن استبداله إلى حد أنه لا يستطيع أحد أن يضع هذه الاندفاعات الإمبريالية إلا على حساب التوتر التقليدي بين المدن. وأفضل من ذلك كانوا، عندما يقيمون الكوارث العسكرية التي كانت تسببها هذه الاندفاعات الإمبريالية، يصفونها بأنها أمراض (Nosoi) ويعزون إليها طابعاً عرضياً محضاً، ولقد اهتم الوعي السياسي الإغريقي بأن يعلن بطلانها: إذ حاول المنظرون مثل أفلاطون أن يبينوا أن «المدينة» المثالية لا تمارس حروبَ غزوٍ كما حاول المؤرخون مثل كزينوفون أن يدلوا على أنه لا يمكن تصور هذه الحروب إلا لدى الإمبراطوريات البربرية (Anabare)، في حين راح السياسيون مذ ذاك يكثرون من التدابير لتقليص التحالفات إلى هدفها الصرف ومضمونها العسكري. والمثل الصارخ هو مرسوم أرستوتيلس Aristatelés الذي يعدد كل ما ينبغي أن يتورع الحليف عن طلبه من الحلفاء. ويبين الطابع السلبي لهذه المواقف كم تتصلب «المدائن» لتحافظ على بنياتها التقليدية؛ فما خرجت من هذه العذابات معززة حقاً أو منضجة حقاً لا فكرة «الهيللينية الشاملة» على الصعيد العاطفي ولا الفكرة السياسية لاتحاد ما أو لوحدة ما أو لهيمنة ما.

---

(1) الأوليغارك: أحد أفراد النخبة الحاكمة.

3- المد المقدوني والمشكلة السياسية

غير أن المشكلة السياسية بقيت حادة. فليست سياسة التوازن التي عرضها ديموستين في خطبته حول «السياسيين المتغطرسين» Discours sur les Mégalopolitains، بالرغم من ذكاء الخطيب، إلا مسكناً إذ في مدينة تمزقها (الشيع) لم تكن سياسة الانسحاب التي كان يستطيع أوبول Eubuls الدفاع عنها في أثينا بتوفيق وقتي إلا حيطة موهومة، فلقد أعلن ديموستين بافتخار يشوبه القلق: «مثل أثينا مثل هؤلاء الرجال السياسيين الذين لا يستطيعون الانسحاب من الشؤون العامة، فإنها، أي أثينا، لا تستطيع إلا أن تقود شؤون اليونان». بيد أن قوة ثانية أخذت تصعد في هذا النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد: إنها مقدونيا الإقطاعية والملكية التي بلغت أوج ازدهارها، كانت إغريقية بقدر كاف لتغذي مطامع حول اليونان وغريبة بقدر كاف عن المثل الأعلى الهيلليني لكي لا ترتبك أبداً بأفكاره التقليدية عن الاستقلال البلدي. ويعبر ديموستين عن بلبلة معاصريه هذه إزاء التجديدات السياسية والاستراتيجية للخصم المخاتل والفظ في آن واحد. في القديم، على ما يقول، كان يكتفي الناس بالقتال في الفصل المناسب وبتخريب أراضي الخصم، ومن ثم يعود كل واحد إلى بلده؛ وعلى نقيض ذلك فيليب، فهو إذ لم يرد قط ما فتحه بل ألحقه بلا وخز ضمير بممتلكاته، يتخذ وجه إمبريالي من نموذج جديد. وتبين هذه الدهشة بل هذه النقمة مدى ضآلة التبدل الذي لحق بالآراء التقليدية؛ وفي هذا الطوفان الكبير سوف يكون ديموستين المدافع الذي لا يني عن «المدينة»؛ فهو يهجر سياسة التوازن الخاصة به من أجل أن يلهب الطاقات إلا أنه لا يقلع مع ذلك عن الصيغ القديمة: لم يخطر على باله في أية لحظة فكرة اتحاد هيلليني: حيث إنه يحاول أن ينظم الوحدة المقدسة للأنظمة الدستورية (Politeiai) ضد الحكم المطلق (Tyrannis)، كما كان الأمر قبل قرن ونصف أمام الغزوات الفارسية. ومن أجل أن يقود ديموستين المدن العميلة لأثينا والإمبراطورية الهرمة المتفككة، فهو يدافع دفاع المعترف بذنبه عن تجاوزات الماضي التي قامت بها الإمبريالية الأثينية

(Plil.,243)، أو الإسبارطية، ولكنه يقيم تعارضاً بين ما يدعوه مهاترات أسرية وبين قانون اللصوصية الذي يريد الأجنبي جعله سائداً. وصفوة القول، إنَّ الشعارات البطولية التي يطلقها هي الشعارات المستديمة. فهو، لكي يدعو اليونان لتدافع عن نفسها، يشيد باحترام الخصوصيات، وإنه إذا ما دعا الإغريقيين إلى الوحدة، فإنما يدعوهم حتى يجمعوا أمرهم للحفاظ على حقهم بأن يظلوا منقسمين.

إيزوقراط

إنه لأشد تعقيداً موقف إيزوقراط Isocrate: فقد كانت إحدى أفكاره الثابتة، وما في ذلك شك، تحقيق وحدة اليونان. فهو يخشى أخطار الإمبريالية، هذا الداء الحقيقي الذي يخرب المدينة ـ السيدة كما يخرب المدن ـ التابعة، لكنه يميز ما بين «السيطرة» وهي ضرب من السلطة إمبريالي وضار، وبين الهيمنة L'hégemonie وهي ضرب من الأولية التي تحترم الاستقلال الذاتي. وقد تهدف هذه الوحدة لشن حرب صليبية ضد الفُرس. ولقيادة هذه المحاولة، حظيت على التوالي مشاريع عدة بعطفه؛ فكَّر بادئ ذي بدء بأثينا، أم الحضارة والثقافة، ثم برجل قوي وهو «جازون دوفير» Jason de phéres وأخيراً فكّر بفيليب المقدوني Philppe de Macédoine. فكان لسان حال أولئك الذين يتمتعون أن يعثروا على بطل يحشد ويجمع من جديد الطاقات الإغريقية ويدافع عن الهيللينية. ولئن عمَّر مشروعه زمناً فذلك يظهر أنه كان يوجد إذ ذاك قضية للهيللينية إلا أن هذه القضية كانت تكشف عن ضعفها بالاختيار الذي كانت مضطرة للقيام به: فيليب، وهو مقدوني كان يُطلب إليه أن يكون في آن واحد «محسناً (أو حكماً) بالنسبة للإغريقيين، وملكاً على المقدونيين، وسيداً على البرابرة». كان هناك كثير من الفروق. ولا أدل على بلبلة الفكر السياسي الهيلليني، من اضطراره، بسبب البنيات المحتبس بها، إلى التوجه إلى ملك أجنبي بمطالب متناقضة: أن يقيم الوحدة، وأن يحترم التقاليد في آن واحد. وبعد شيروني Chéronnée (338): كانت اللعبة قد لعبت: استخدم فيليب القوة، لكنه استخدمها ضد اليونان.

هكذا، خسرت اليونان حريتها قبل أن تفكر وحدتها. ولهذا السبب، بقدر ما كان التراث الذي تركته للفكر السياسي غنياً في مضمار الحياة المدنية، بقدر ما كان ضئيلاً فيما يتعلق بعلاقات الدول فيما بينها، وحتى فيما قد يتعلق بدولة مترامية ومعقدة. بلا شك، سوف تزدهر في القرن الثالث قبل الميلاد في اليونان الأصلية بعض التحسينات المتعلقة بالاتحادات الكونفيدرالية والعصبات، لكن بعد فوات الأوان: كانت الهيلاد عشية تبديل سادتها؛ وسوف يأتي الأساس على الأخص من مكان آخر، من هذا المشرق الخاضع للسيطرة الهيللينية، كأرض تجارب جديدة.

* * *

القسم السادس

العصر الهيلينستي

1- الخصائص العامة : انحطاط المدينة

مات الإسكندر في عام 323 قبل الميلاد. ولكن كانت خمسة عشر عاماً كافياً كي تغير الوجه السياسي للحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، وستبقى هذه التحولات ونتائجها إلى ما بعد تقسيم الإمبراطورية المقدونية. في هذه المواطن التي كانت موحدة، ولو وحدة لا تقوم على أصول، راحت المدينة الإغريقية تتلاشى كشكل سياسي مذ ذاك؛ إذ سيطرت في الشرق الملكيات؛ وفي اليونان القارية لن تبقى المدينة، قبل زوالها في القرن الثاني قبل الميلاد، إلا كوجود حائر غير ثابت في هيئة استقلال ذاتي مصطنع في أغلب الأحيان. حقاً تبقى من حيث هي آلية بلدية، بل إنها بمعنى ما ستنزع إلى الانتشار في المشرق الواقع تحت السيطرة الهيللينية، بيد أنها لم تعد تلك المؤسسة الحية والمتميزة التي كانت تعبئ القوى المادية والروحية للمواطنين في ظل استقلال ذاتي خصب.

الفكر الهلليني

مذ ذاك وحتى في ظل امبراطورية روما سوف تحدد ظواهر مختلفة تاريخ الأفكار السياسية؛ إذ سوف يستمر خطباء المدن ذات التقاليد الهيللينية (ومثلهم البارز ديون كريزوستوم Dion chrysostome) ووباعث الوفاء الورع للأجداد العظام، ويواصلون استعمال الكلمات ذاتها، والمفاهيم ذاتها والتعبير عن المشاعر ذاتها التي كانت مشاعر لخطباء أتيكا؛ بيد أن الأمر يدور حول لغة ميتة، كلها بهرج ووهم، غير متناسبة مع الوضع الواقعي، ولا تشف أحياناً عن المقاصد الحقيقية. لكن هذا التظاهر كله ما كان له أن يؤتي أكله؛

كانت الثقافة الإغريقية منتشرة في رقعة واسعة: وهي طبعاً ثقافة الإغريقيين الذين غادروا وطنهم لكنها أيضاً ثقافة الطبقات المسيطرة التي تهلينت بسرعة وأخذت تفكر باللغة التي كانت لسان ديموستين، حتى أن هذه الثقافة بوصفها الرابطة المشتركة قد أصبحت الآن ثقافة مصدرة إلى أرض أجنبية، محرومة من جذورها، ومفرغة من جزء من مضمونها؛ وأضحت ثقافة يجرى الاختيار بين عناصرها كما يصار إلى إعادة تأويلها (وهذه ما سوف تكون الجانب الحي)، أو إلى فهرستها ومحاكاتها فحسب.

وفي هذا العمل الواسع لإعادة ملاءمة هذه الثقافة، انتقلت الأجزاء العلمية بلا عائق، أما الجوانب السياسية فكانت قديمة بالية. لقد ارتكز الفكر القديم، الأدبي والفلسفي، على معطى ثابت وضاغط: وهو أن «المدينة» لها الأولوية على الفرد الذي هو مواطن أولاً. وجل هذه المفاهيم غريب عن العالم الهيلنستي. فالإسكندرية مثلاً هي «مدينة» إغريقية ينقصها المضمون السياسي الذي كان للمدينة الإغريقية. والإسكندرانيون هم رعاة، لا مواطنون؛ إنهم أفراد قبل أن يكونوا أعضاء مجتمع سياسي. وفجأة أخذت تسيطر الفردية الأخلاقية والتبعية السياسية. ولهذا السبب فقدت معناها أفكار كأفكار إيسخيل Eschyle المعادي للسباق أو أفكار أفلاطون الموسوس بالسلامة العامة للمدينة أو إنها أخذت تكتسب معاني مختلفة جداً بنظر القراء المحرومين من الحافز على هذه الأعمال: أي الروح المدنية. إذن، إنه لأدب إغريقي آخر ذلك الذي راح يواصل الأدب الكلاسيكي تحت المظاهر ذاتها.

الرواقية

إن هذا العالم الجديد الذي تألف، حسب الحقب والأقاليم، من محميات أو من ممالك متراصفة، كانت له فلسفته الخاصة: فالرواقية بخاصة والأبيقورية في اللاحق راحتا تنموان على أنقاض «المدينة» الإغريقية. ومن وجهة النظر التي تهمنا هنا، كانت الرواقية هي الفلسفة الأخصب. إذ أصبحت المورد الكبير للأفكار السياسية. وستظل حتى القرن الثاني بعد الميلاد تؤلف للفلسفة التي يرجع

إليها لا تدانى في ذلك. وإنها لمفارقة أنها نجحت بما فيها الكفاية في تغذية الإيديويولجيات السياسية في بلاط الملوك الهلنستيين، وفي الدوائر المثقفة للجمهورية الرومانية، ثم أخيراً بين أعيان الإمبراطورية الرومانية؛ ولن نبحث هنا إلا التطورات الأولى لهذا المذهب المتعدد الصيغ: أي ما دعي بالرواقية القديمة.

إننا لا نعرف الرواقية القديمة معرفة صحيحة بل نعرفها فقط من خلال الآخرين. بيد أن القليل الذي وصلنا يكفي لإثبات شهادة بلوتارك Plutarque الذي كان أول من أشار إلى الارتباط الوثيق بين الوضع الذي خلقته غزوات الإسكندر ونشأة الرواقية.

والأسماء الثلاثة الكبرى فيها هم زينون من أهل كيتيوم، رأس المدرسة الرواقية Zénon de Citiun (من 322 إلى 264)، وكليانث Cléanthe (من 264 إلى 232 قبل الميلاد). وتبدو صلة هذه الحركات بالسياسة واضحة بقدر كاف متى تذكرنا جميع المستشارين الرواقيين الذين أحاطوا بحكام ذلك الزمان: إذ إن أنتيغون غوناتاس Antigone gonatas تابع دروس زينون ودروس كليانث تلميذه سفايروس Sphaerus إلى بطليموس إيفرجيت Paolémée Evergéte. ولا ينبغي مع ذلك أن نظن أن الرواقية تنطوي على مذهب سياسي في صيغة كاملة، لكن من المؤكد أن الأفكار التي طرحتها للتداول كانت تتفق تماماً والحالة السياسية للأمور وتسمح على نحو مرن بما فيه الكفاية بتفسيرها. أما الأبيقورية L'épicurisme فهي لم تؤثر بتاتاً بفعالية العصر السياسية، ولا كذلك الأكاديمية ولا الأرسطالية التي انكفأت، على ما يبدو، نحو مفهوم اقتصادي للسياسة.

2- تمزق المدينة القديمة وتمازج السكان

البرابرة والهللينيون

كانت نشأة الإمبراطوريات أو على الأقل نشأة الممالك تطرح بصورة حادة على الوعي السياسي مشكلة ظلت مشكلة نظرية إلى ذلك الحين وهي:

ماذا ستكون عليه العلاقات في نطاق مجتمع واحد بين سكان من أصل مختلف، وبالدرجة الأولى بين الإغريقيين والبرابرة. فمنذ زمن بعيد لاذ العالم الهيلليني وراء هذا الانقسام البسيط والرضي؛ فهناك فئتان تتشاطران العالم على نحو شامل: فكل من لم يكن إغريقياً فهو بربري. والحق أن تغيّر المعايير، كان وارداً، فهي لغوية أو سياسية أو أخلاقية بل عرقية، لكن مبدأ القسمة لم يوضع قط جدياً موضع نقاش. فقد حددت الحروب الميدية هذه المواقف: ومذ ذاك فإن الطرواديين ذاتهم، الذين، إلى تلك الحقبة، صورهم الفن والأدب الإغريقيان على أنهم من الحضارة الهيللينية، قد أعيد تصنيفهم وردوا إلى برابرة ويعرض هيرودوت لحرب طروادة كأول نزاع أقام التعارض بين الهيللينيين والبرابرة قبل الحروب الميدية. حقاً يعلم هيرودوت أن هذا الحد الأخير ـ البرابرة ـ يشمل العديد من الأنواع بحيث لا يركن إليه؛ فهو يعدد مجاملاً برقشة العادات اللغات، لكن ظل الشعور السائد لديه في أن البرابرة يتسمون في كونهم لا يتمتعون بمزايا الإغريق في الاعتدال والحكمة. كذلك يشعر أفلاطون أن تقسيم الإنسانية إلى برابرة وهيلليين ليس ممتنعاً على النقاش[1]، شأن تقسيم البشرية إلى رجال ونساء، لكن ذلك ليس سوى استدلال منطقي لا يتغلب أبداً على الشعور العام الذي يبقى متعلقاً والذي ظل مسيطراً حتى أرسطو: وهو أن البرابرة يتعارضون مع الإغريق بأنهم فئة مختلفة من الكائنات البشرية وفئة دنيا.

معيار الثقافة

مع إيزوقراط بدأ يبزغ مبدأ تقسيم جديد: «إن «مدينتنا» في منحاها قد أوحت أن حد هيلليني لم يعد يبدو بأنه حصيلة الانتماء إلى عرق بل إلى نمط من الفكر، وأن تسمية هيللينيين أولى بها أولئك الذين يشاركون في ثقافتنا من أولئك الذين يشتركون في طبيعة مشتركة معنا» (Panégyrique, 250). إنما

(1) باسم قانون الخلق الذي يحكم وحده الإنسانية برمتها، وضع سابقاً أنتيفون موضع شك قيمة هذا التمييز؛ غير أن آراءه تبقى مجردة.

يجب أن لا ننخدع بهذا النص. إذ لا يخطر ببال إيزوقراط بتاتاً أن يحل محل التقسيم القديم تقسيماً جديداً مبيناً فقط على الثقافة قد يجعل من البربري المثقف هيللينياً ومن الإغريقي الجاهل بربرياً. بالعكس، تبدو خطوته بالأحرى تحديدية؛ فهو يريد أن يحتفظ باسم الهيللينيين لأولئك الذين أخذوا بالثقافة اليونانية الأتيكية. لكن ذلك، لا ينفي أن هذه الحالة الفكرية لا تحتوي بذرة صياغة جديدة لتعريف الهيللينية وبالتالي تنطوي، في سياق سياسي آخر، على تحريف للتمييز المقبول عموماً. فإذا صح بأن المرء يصبح هيللينياً بالثقافة هل يمكن أن نستعبد من مجتمع محدد على هذا النحو بربرياً تهلين، وانتمى إلى الهيللينية! ألا وإن تصور إيزوقراط الأتيكي اليوناني، والمالتوسي إن صح التعبير، قد فتح الطريق لتعريف آخر سوف يغدو مسيطراً على العصر الهيللينستي وهو أن: الهيلليني هو إنسان ذو حضارة إغريقية.

الانصهار

في الحقيقة، أنه في فترة الفتح الصاعق الذي قام به الإسكندر، لم يكن الإغريق مهيئون لمواجهة مثل هذا الوضع. من المحتمل جداً أن يكون الإسكندر قد شاطر مجتمعه الآراء الذائعة كما شاطر مؤدبه أرسطو آراءه. ألم يقل، على ما يروي بلو تارك مؤرخ سيرته، أن الإغريق يبدون له كأنه أنصاف آلهة وسط حيوانات، ومع ذلك يظل عمله السياسي، مهما كان قصيراً، قائماً على التمثل والامتزاج كما يدل على ذلك، بين إجراءات أخرى، زواجه من روكسانا Roxane، والتشجيع على التزاوج بين الإغريقيين والسكان الأصليين، والخليط الحاصل في جيشه؛ كما لم يعدل خلفاؤه عن هذه السياسة أبداً. حقاً كان الإغريقيون ينقلون معهم عاداتهم ومؤسساتهم؛ وحقاً بقيت برجوازية الموظفين أو الضباط المقدونيين تتجمع متراصة حول بعض المركز، إلا أن الامتزاج كان يحدث ببطء، تؤيده الطبقات الموسرة على الأقل في ظل ثقافة تطغى عليها الإغريقية إلا أنها أصبحت أكثر انفتاحاً وأكثر استقبالاً. وجرى كل شيء كما لو أن المثل الأعلى لإيزوقراط تحقق على

مقياس واسع بلا حدود: ألا وهو أن الثقافة الإغريقية هي ملاط هذه الإمبراطورية الواسعة. ويمكن أن تبرز القصائد الهجائية للشاعر السوري ميلياغر Méléagre (نحو 100 قبل الميلاد) وتوضح هذا التعايش بين حضارتين توضعت إحداهما على الأخرى: الحضارة المحلية التي توضعت فوقها ثقافة إغريقية موحدة.

دور الرواقية في الانصهار: مدينة العالم[1]

هكذا نشأت ثقافة مشتركة تكمل بل تتجاوز التوحيد السياسي. وقد كان دور الرواقية الأساسي تسهيل هذا الانتقال. ويلاحظ سانكلير Sinclair بحق: «لم تكن الفلسفة موضوع بحث بقدر ما كانت عليه في ذلك الحين، إذ كانت تبدو بأنها تحل محل شيء ما مفقود». وما كان مفقوداً هو ذلك الاستقرار الأخلاقي النسبي الذي كانت «المدينة ـ الدولة»، «L'Etat-Cité»، ذلك المجتمع المحدود، توفره لأعضائها؛ كانت الفلسفة هي إذن على طريق البحث عن قيم جديدة: وراح الإنسان يظهر كفرد لا كعضو في جماعة محددة، أو على الأصح يبدو كفرد بقدر ما يكون عضواً في مجتمع اتسع حتى شمل العالم. إذ إنّ مدينة الحكم هي «العالم» Cosmos (من أنى يأتي لفظ «مدينة العالم» Cosmopolis). فالناس جميعاً، إما أوتوا الرشاد، متساوون وأنداد في عالم يجعله العقل متجانساً ولا يشطره أي حاجز قومي أو سياسي. وفي الواقع، في هذا المضمار كما في مجالات أخرى، تقوم الرواقية أولاً بدور سلبي في وضع المثل الأعلى السياسي. حيث لا يعترف بأية جماعة نوعية خاصة، ولا يكون أي واجب سياسي نوعياً ولا مقدماً على سواه؛ إذ أن الواجب الوحيد الضروري هو إطاعة قوانين العالم مع كل ما ينطوي ذلك

---

(1) بسط كريزيب Chrysipe مذهب «المدينة العالمية» (Fragu.11,528). وفي هذا الجزء ذاته يلمح إلى الـ«القانون بمقتضى الطبيعة»، وهو حد هام سوف يقتبسه شيشرون (الحق الطبيعي) (القانون الطبيعي) لكن يجب أن لا يغيب عن النظر أن «الطبيعة» هنا هي حد رواقي، ولا يعني الحالة الطبيعية بل «العالم المزود بالعقل الإلهي»، حسب تعبير سانكلير الرائع.

عليه من غموض. فمذذاك أضحت الساسة المندمجة بالميتافيزيقا بلا رابط محدد بموطن أو نظام أو عرف أو جماعة. في مرحلتها الأولى، ضمنت الرواقية على الأخص هذا الفراغ المدني الكبير الذي وسع العالم الجديد أن يتهيأ في أحضانه. وعلينا أن لا ندهش من ملاحظة أن كبار الرواقيين يتحدر معظمهم من مدن الأطراف، تلك المدن الجاهزة لأن تنصهر بلا تردد في البوتقة الكبيرة.

ولقد أدرك القدماء سريعاً الالتقاء المدهش بين الرواقية والسياسة الهيللينستية. فلقد كتب بلو تارك (حظ الإسكندر، de la fortune d' Alexandre, vl): «كتب زينون «جمهورية» مستحسنة جداً مبدؤها أنه يجب على الناس أن لا يتفرقوا إلى مدن وإلى شعوب لكل منها قوانينه الخاصة؛ ذلك لأن جميع الناس هم شركاء في المواطنة إذ لهم جميعاً حياة واحدة ويسود أمورهم نظام واحد كما هو الحال بالنسبة لقطيع متحد في ظل قانون ضابط مشترك. وما كتبه زينون وكأنه يحلم حققه الإسكندر... إذ جمع جميع شعوب العالم كما يُجمع الخمر في باطية واحدة. وأمر بأن يعتبر الجميع الأرض كوطن لهم، وجيشه كحصن لهم، والأخيار كأقارب والأشرار كغرباء». وتبين هذه العبارة الأخيرة بوضوح وبقدر كاف أي تنقيح كانت الرواقية تضيفه أيضاً إلى معايير التمييز Clivage العتيد. فلقد كانت تتيح أن تحل محل الصيغة القائلة أن «الهيلليني هو من قبل الثقافة الإغريقية» تقسيماً أكثر تجريداً وأوسع انفتاحاً أيضاً، : «توجد فئتان من الناس: فئة الأخيار وهم جميعهم مواطنون معاً وفئة الأشرار وهم خارج «المدينة» العالمية. وينبغي أن لا ندهش بتاتاً من أن الرواقية انتشرت بصورة صاعقة في هذا العالم الجديد. فإلى جانب الرابطة اللغوية التي كانت تؤلفها الإغريقية، كانت تجلب الرواقية الملاط الإيديولوجي الأطول بقاء.

وبمواجهة الرواقية ظهرت الكلبية، وهي أسبق منها، كنزعة فوضوية وناقمة، بل ليس من المذهل أن نرى أتباعها يدفعون حتى المفارقة مواقف الرواقية وبتعبير آخر يقلبونها. لم يعد الموضوع بالنسبة لهم أن يقبلوا جميع

الناس المتحلين بالثقافة أو الحكمة بل أن يمجدوا على حساب الحضارة الإغريقية الثقافة البربرية أو بالأحرى الجهل البربري. ويمتدح ديوجين Diogéne (323ـ413) ومحزبوه النموذج الذي يقدمه البرابرة وحتى الحيوانات، هؤلاء الأبناء الأحرار للطبيعة الحرة. وفي حقيقة القول ظلت هذه النزعة مصطنعة جداً، وبخاصة بيانية، وهي كعرض أهم منها كمذهب[1].

3- الملكية الهيللينستية : السلطة الملكية

إن إمبراطورية الإسكندر، خارج مدن اليونان، التي لم يكن استقلالها من جهة أخرى إلا استقلالاً نظرياً في أغلب الأحيان، قد تفتتت وانقسمت إلى ملكيات عدة. ومن العسير، في غياب نصوص مفصلة، أن نعرف الإيديولوجية الملكية تعريفاً دقيقاً. بل إن أصلها ذاته غير معروف منا تماماً. وسوف يستمر النقاش طويلاً فيما إذا كانت هذه الفكرة الملكية هي إغريقية أكثر منها شرقية أو العكس، وفيما إذا نشأت في بلاط بيللا Pella أو في بلاط طيبس أو في سوز. وفي الواقع، أن الإسكندر وورثته الذين قلدوه هم إغريقيون من مكدونيا إلا أنهم قد استخدموا غالباً لصالحهم الأشكال المحلية للسلطة والسيطرة. ومهما يكن من أمر، فإن هذه السلطة ـ أي الملكية ـ كان بنظر جميع الرعايا مطلقة. وهناك أمر ذو دلالة: لقد سجلت اللغة الرسمية انتقال السلطة الذي تم من القانون، السيد الوحيد المعترف به في المدينة الهيللينية الكلاسيكية التقليدية، إلى الملك الهيللنستي: فالملك «يلتهم» نوعاً ما سلفه ويصبح «قانوناً مجسداً». لا قاعدة له إلا هواه، وتنفذ أوامره هيئة متراتبة كبيرة من الضباط والموظفين خاضعة تماماً لسلطته. ولعل المفاجأة بالنسبة للمؤرخ تكمن في أن هذه الشعوب ذات الثقافة الإغريقية ما أيسر ما عدلت عن كل شكل من الرقابة أو الإشراف. وفي الواقع أن في هذا التحول

---

(1) الكلبية، على الرغم من حالات التشابه الخارجية الصرفة، لهي مختلفة اختلافاً أساسياً عن الرواقية. ويكفي أن نقارن مفهوم «المدينة العالمية» La cosmopolis عند كارتيس Cartes، الكلبي الطيبي، وعند كريزيب كي نقدر الاختلافات. (سانكلير...).

الإيديولوجي حظي المليك بالمشاعر المطلقة ذاتها التي كانت تربط المواطن بمدينته. إذ كان يعلل أتباع بطليموس أنفسهم بحقائق عدة.

«القدر» La FORTUNE

بادئ ذي بدء، إذا ما حكم الملك فذلك لأنه خارق وهو خارق لأن الآلهة اصطفته وأنه هو ذاته تقريباً إله. فهو قبل كل شيء الإنسان السعيد، المحبوب من «القدر»؛ فهل ينبغي أن نرى في ذلك فقط الوصف النظري لما كان عليه في الواقع الملوك الأولون: قادة ظافرين؟ وكان الناس يعزون كذلك إلى «القدر» أو «ربة الحظ» النجاح المتوقع في الحكم والتوفيق في المبادرات المقبلة. في هذه النقطة. ما كان على الفكر الإغريقي أن يتغير تغيراً كبيراً. ههنا يعثر المرء على المشاعر الصاخبة، مقننة ومعززة، تلك التي كانت تحمل الشعب الأثيني نحو حاكم كآلسيبياد. أما في القرن الرابع قبل الميلاد فلقد ازدادت الثقة «بالقدر» وربة الحظ زيادة كبيرة؛ وكان من الطبيعي أمام تقلب تلك الأزمة أن يلجأ الناس إليها لتمييز «الحاكم صاحب السيادة»، وأن يصبح «القدر» ضمانة مطلوبة. ونحو الحقبة ذاتها، لعل الاعتقاد الأبيقوري بنوع ما من «الصدفة» Hasard أو الاعتقاد الرواقي بضرب ما من «العناية» providence كانا على الصعيد الفلسفي استجابة لنزعات مماثلة. وينبغي أن نشير إلى هذا الدخول الظافر «للقدر» في العالم السياسي، حيث سوف يظل بالنسبة لعصور عدة قيمة عظمى وتحت أقنعة مختلفة.

عبادة الملك

لكن، بما أن الملك هو محظي «القدر» فإن من الطبيعي أن يشارك في الألوهية. وكانت التقاليد الشرقية ترحب بهذا التصور وما كان على أبناء سلالة لاجوس les Lagiues إلا أن يقتبسوا لحسابهم عبادة السكان الأصليين للفراعنة؛ ولم تكن الأفكار الإغريقية لتشكل عائقاً دون ذلك، من أفكار ملكية ذات تكوين حديث أو من تقاليد دينية؛ فقد كانت العبادة المتوارثة

للأبطال وبخاصة للأبطال المؤسسين، وعبادة الموتى، تقدم، بعد تمويهها بحذق، الفرصة لتسويات مفيدة. ولسنا هنا بصدد إعادة رسم نسبها. ويظل أن سائر أدب العصر حافل بالمدائح المغالية للملك. فهذا كاليماك Callimaque في نشيده لزفس يقدم مقارنة فيها الكثير من الملق للملك ويرسم خطوطاً نظرية في الحق الإلهي للملوك. وأوضح منه تيوقراط Théocrate في مديحه لبطليموس الثاني فيلاديلف، وكذلك هيروموكلس Hermocles في قصيدته التي نظمها تكريماً لديمتري بوليورسيت Démetrias poliorcéte. وإذا أعطينا لكل من اللفظية واللغة الاحتفالية، ومداهنات البلاط، نصيبه من هذه المدائح يبقى أن الشعور ولو كانت معاناته غير تامة، بأن الملك هو من ماهية خاصة قد ظل عموماً في مأمن من كل نقد جدي. ولماذا الدهشة من ذلك، كان يلزم حقاً كائن فائق للطبيعة ليركز في شخصه وحده مهابة المجتمعات الزائلة وسلطاتها.

المزايا الملكية

ومن جهة أخرى، قد نقلوا إلى شخص الملك بالذات الصفات التي كانوا يقصرونها إلى ذلك الحين على تعريف الدستور. فالقانون والدستور كانا حاميين «للمدينة»؛ أما الملك فهو بالضرورة Evergéte (محسن) أي أن سلطته تبنى على تفان متبادل (Eunoia) إلا أنه إن لم يطلب من الرعايا الخاصين ذوي الوجود المدني شيء آخر سوى التفاني أو البذل فإنه يطلب إلى الملك Le Souverain الذي تتركز فيه كل حياة سياسية، جميع المزايا المطلوبة فيما مضى من هيئة من المواطنين بكاملها. وتؤلف جملة هذه المزايا، التي قد يكون من الممل تعدادها والتي تختلف نوعاً ما حسب المدارس، والحقب (العدالة، الصلاح، العقل، إلخ) أو تشكل L'aréte du prince قوام الأمير، ضرباً من ميثاق الأخلاق على المواطن ذي الممارسة التامة (الذي يبقى) وإنه لضرب من الدستور المتبطن، المعاش داخلياً، والضمانة القصوى والوقتية، الذي سوف تقتبس الإمبراطورية الرومانية سماته الرئيسية.

غير أننا هنا في هذه النقطة الأخيرة تماماً نلمس رابطة أساسية. كما سيفعل فيما بعد ديون كريزوستوم Dion Chrisostome عندما يتكلم عن الفلافيان des Flaviene، فإن مؤلفينا استوحوا هنا من الرواقية وحاولوا القيام بالمطابقة بين الصورة ذات الجلال للملك ـ الإله والصورة الأكثر اعتدالاً للحكيم. وفي الواقع، إن للرواقية علاقة ظاهرة بالمثل الأعلى الملكي الذي ساد في ذلك العصر:

1- ففي المقام الأول هي علاقة سلبية: فالرواقية تقول بأوضح بيان بتَبَطُّن الحرية (معاناة الحرية من الداخل). فالحكيم حرّ في أية ظروف كانت، أعبداً كان أم مغلوباً، ذلك لأن حريته الداخلية، أي سيطرته على ذاته، تبقى سالمة. وقد أدى رفع قيمة الحرية الداخلية هذا إلى اللامبالاة أو عدم الاكتراث بالحريات الاجتماعية والسياسية. إذ يكفي الحكيم أن يعتصم في اكتفائه الذاتي Son autarcie (استقلاله). فالرواقية، بهذا المعنى، إذ تركت المكان حراً، قد وجب لها الكثير في ذمة الملكية. والحق يقال، إن الأبيقورية والكلبية، مثلهما مثل الرواقية إنما بدرجة أقل، هما كذلك معتزلتان مهيئتان للحكيم في مواجهة تفكك المدن. إلا أن هذا الاعتزال في هاتين الفلسفتين يُقوّض السياسة. إذ بنظر الأبيقوري، بما أن المواصفات الاجتماعية والحكم، والفضائل، هي وسائل بيد الناس كي يحتمي بعضهم من البعض الآخر، فإن السياسة ضرورية إلا أنها شر ضروري لا بد منه والأصل أن «يعيش المرء خفية»[1]. أما برأي الكلبي، فالأمر أسوأ أيضاً: إن جميع تلك المؤسسات محتقرة وعندما يعتزل الحياة الاجتماعية فلفي خسائر وضجيج؛ إذ إن استقلاله عدواني أو انحلالي.

---

(1) يعزى لأبيقور الفكرة الأولى لـ عقد Contrat قد يكون في أساس «المدينة». وربما من الأصلح القول بحذر أن «المدينة» قامت على اتفاق Accord بين المواطنين (وهو اتفاق ليس شيئاً آخر سوى العدالة)، يقوم على تفاهم المواطنين بأن لا يوقعوا ضرراً بأحد وأن لا يتلقوا أي ضرر.

2- وبالعكس، وهذه هي السمة الثانية للرواقية، يشدد الحكيم الرواقي على النظام. وكذلك، يعود إلى السياسة بعد أن يكون قد أكد استقلاله الذاتي الصميمي. ولا بد من ملاحظة ذلك جيداً: ما من شيء صريح على الصعيد المذهبي يدعو الرواقية إلى ضمان النظام الملكي بخاصة، ولئن كانوا في معظم الأحيان قد أيدوا الممالك الهلنستية المختلفة فلم يكن ذلك إلا من قبيل الانتهاز وقد فعلوا ذلك بصفة فردية، عازمين على نصح المستبدين بغية أن يجعلوهم مستنيرين. وندرت البلاطات التي لم يكن رواقيّها أو مؤدّبها أو دهقانها. بيد أنه في غياب الرابطة الضرورية والنظرية، لا يمكن أن نتجاهل إن كانت توجد أساساً قُربى عميقة بين ذلك النظام وهذا المذهب. إذ تمثل الميتافيزيقا الرواقية العالم Le cosmos كعالم خاضع لنظام، وهذا النظام ذاته مقسّم إلى أنظمة ثانوية فرعية على مستويات مختلفة، وتقوم أخلاق الحكيم أساساً على احتياز الوعي بهذا النظام وعلى الخضوع له طوعاً وعمداً. إذن كانت الرواقية تدعو قبل كل شيء إلى احترام الأنظمة القائمة؛ ووجب عليها طبعاً أن تحث على قبول هذا النظام الخاص الذي كانت تمثله ممارسة السلطة الملكية. وبالتلازم مع ذلك، وبما أن أفضل طريقة في السلوك هي بنظر الرواقيين التصرف بالاتفاق مع النظام الكوني العالمي، فإنه كان من الطبيعي أن يتقاربوا، بهدف النصح، مع ذلك الذي كان يستطيع، بما هو انعكاس «العناية» على مستوى المجتمع، أن يُشكل أو يصوغ النظام السياسي الواقعي حسب النظام الكوني L' ordre cosmoque. ولعل أفضل طريقة لإقامة النظام هو أن نجعل من الملك الموجود حكيماً.

على هذا النحو، بدأت الرواقية، المتعالية إنما المرنة، والمنفتحة على جميع التسويات، وعلى جميع الفرص تحت مظاهرها الصارمة، بدأت دون أن تخسر من قيمتها دورة حياة سياسية مثمرة لكن معقدة[1]. فإذا وجدناها متلائمة حيناً مع الملكيات القائمة الموجودة، فسوف نلفاها بالمقابل لدى

(1) لن تأخذ نظرية الحقوق الطبيعية التي تواكب هذا التعريف الجديد للفرد ولن ترتدي شكلها الحق إلا فيما بعد...

بانيــسيوس Panétius وبوزيــدونيوس Posidonius جــاهزة تمامــاً لأن تعطــي «الجمهورية» الرومانية الإيديولوجية التي تترقبها. ومن ثم سوف يجتمع هذان التقليدان، الملكي والجمهوري، شيئاً فشيئاً في الإيديولوجية الإمبراطورية.

* * *

الفصل الثاني

روما وبدايات المسيحية

بما أن رواية أصول روما هي في معظمها إعادة إنشاء تاريخ لاحق، فإنه لضرب من العبث أن نحاول أن نعثر فيها على الأفكار السياسية للعصور الأولى من الحياة القومية. وقد نتعرض أن لا نجني إلا الانعكاس لتصورات سياسية متأخرة جداً بصورة محسوسة، مضفاة على الماضي وفق نهج يعي من قيمته إعلاء مغرضاً، ولئن لم يكن هذا النهج دائماً تزييفاً متعمداً فإنه سيفضي إلى تشويش التسلسل الزمني فلنقتصر على أن نرسم في بداية هذا التاريخ الخطوط الكبرى للنظام السياسي البدئي، كما فرضه على وجه الاحتمال الإتروسيكون Les Etrusques على الضِيَع Les bourgades الرومانية نحو منتصف القرن السابع قبل الميلاد. إننا نتعرف فيه على السمات المميزة للدولة ـ المدينة على النمط الأتروسكي أو الإغريقي، ولاسيما الهيمنة السياسية للتجمع الحضري، المتوافقة مع خضوع أرياف لم يُترَك لها أي دور معيّن. فالمَلَكيِة تمارس السلطة التنفيذية، يساعدها مجلس شيوخ Sénat مؤلف من رؤساء «القبائل» De gentes وجمعية من الشعب، تتولى السلطة التشريعية، مقسمة إلى مجالس قرى أو مجالس عشائر Curies. وإلى جانب «القبائل» Gentes ومواليها Clients التي تؤلف هيئة المواطنين، نشأ وتطور جمهور أو عامة Plébe مؤلف من سكان البلاد المغلوبة أو من الأجانب المهاجرين أو من الموالي المنعتقين من «الأرباب» أو طبقة الأشراف Patriciat. وهذا الجمهور أو العامة يعيش خارج المدينة، وخارج القانون ولا يملك حقوقاً مدنية أو سياسية، ولا تترتب عليه واجبات تقابلها. والحدث الرئيسي في تاريخ روما القديم هو إدماج هذا الجمهور أو العامة في «المدينة»: وهو أول إجراء من الإجراءات الكبرى للتكامل والاستيعاب التي ترسم معالم تطور روما نحو مصيرها كمدينة عالمية. وابتداء من القرن الخامس، بعد إلغاء الملكية وتقدم تلك الجماعات السكانية المرتقبة حديثاً إلى الوجود السياسي جر إلى المواجهة قطبي الصراع الذي أخذ يبدأ، وهما: العامة والخاصة.

وخلال الحقبة التي تمضي من القرن الخامس إلى القرن الثاني تقريباً، ما من نص أدبي يأتي لمساعدتنا على إدراك تطور الأفكار السياسية. إذ قبل

عام 240 ق.م تقتصر «الآداب اللاتينية» كما ورثناها على «قانون الألواح الاثني عشر» وينبغي بعد هذا التاريخ أن ننتظر شيشرون Cicéron (106-43 ق.م) حتى تظهر، مذاهب سياسية صيغت صياغة منظمة. لكن من خلال هذه الثغرات ذاتها نستطيع أن نستخلص بعض الخصائص العامة.

تأثير السياسة الخارجية

إن تاريخ روما الداخلي، وتاريخها الخارجي، منذ نشأتها إلى موتها، ليسا إلا تاريخاً واحداً. فهذه «المدينة» التي اندفعت إلى فتح اللاتيوم Latium وإيطاليا، ومن ثم إلى فتح العالم سوف يستغرقها كلياً هذا المشروع. ولذا فإن المشكلات الأساسية التي طرحت كانت حول العلاقات التي أقامتها من الشعوب المغلوبة، أو مع الشعوب المطلوب غزوها، أو أيضاً حول الوضع المدني منه والسياسي الذي لا بد من أن تمنحه لهؤلاء. فلقد أصبح لزاماً على هذه البلدية، ما أن بدأت في الممارسة، أن تُسوّي النزاعات في حوض البحر المتوسط برمته. وكانت حصة المذهب النظري في هذا المجال ضئيلة فلا تُبْنَى أبداً المذاهب السياسية عندما يضيق الزمن وحينما يكون رجال الدولة قبل كل شيء قادة جيش يخوض حرباً على جميع الجبهات. ولنضف إلى هذه الضرورة المستمرة للتحرك والفعل ذلك الاحتقار الشامل الذي كان يحمله الرومان لكل من عداهم، ولذا يبدو من الطبيعي أنه لم يخطر ببالهم بتاتاً أن ينظموا في مذهب آراءهم حول الشعوب التي كانوا يعدونها دنيا: بل اكتفوا وبكل راحة ضمير، بأن يقوموا بإدارة هذه الشعوب. إلا أنه كان لتلك المغامرات القصية انعكاساتها المستمرة في صميم روما بالذات؛ أو لم تبعث هذه المجازفات على تكوين طبقة الفرسان ورفع مكانتها؟ أو لم تغير تغييراً جذرياً نسب القوة في Forum «منتدى روما» وتبدل تبديلاً جذرياً حدود كل مشكلة داخلية؟ بيد أن هذا الضغط ذاته وهذه التبديلات التي لم تنقطع ستشوش مدة طويلة رؤية الساسة اللاتين وكذا فإن صورة العظمة الرومانية، المجردة والمتشددة ستتعارض مع التحليل الواسع والمفتوح ومع وضع مذهب يرمي إلى تلبية نداء المنطق والأخلاق.

الفراغ والأعمال

وفضلاً عن ذلك ينبغي أن نضيف أن العبقرية الرومانية كانت بعيدة عن التأمل أو التفكير: إذ عندما يتخلى سانسيناتوس Cincinotus عن السيف فهو إنما يفعل ذلك ليمسك بالمحراث. فكلُّ توقفٍ عن العمل، وكل اعتزال، ولو للدراسة، ولو انصب على السياسة، يصدم الروماني العادي الذي مثله كاتون Caton. فالفراغ L'otium، أو التسرية أي المهلة التي يمنحها المرء لنفسه، أو التسرية، شاقة المنال في روما ويجب أن تُبرّر دائماً بالفاعلية. فحين يكرس فقهاء الحقوق نصف عامهم لإقامة في الريف، فإنهم يتذرعون بضرورة تنظيم وثائقهم واجتهاداتهم. أما فراغ الإغريق الحافل بالتأمل والمناقشات والدراسات إلى درجة أنه أصبح يعني مدرسة، فإنه يثير لدى الرومان نفوراً غريزياً، إذ بنظرهم كل شيء مضيعة للوقت، إن تاريخ أفكارهم مرصّع بخواطر تنطلق من مسلمة أولى: «عش أولاً، ثم تفلسف» يضاف إلى ذلك، أن معظمهم لم يجد الوقت للانتقال إلى الجزء الثاني من هذا البرنامج؛ وإن لم يترك ذلك في نفوسهم أي أسف لأن كلمة «تفلسف» ذاتها سوف تظل طويلا موضوع ازدراء حانق أو متندر. ولا بد من وقت ومن وضع جديد لكي تبعث مع الطوسكولان Les Tusculanes الرغبة في المناقشات المطوّلة ومبادلة الآراء مبادلة يستبعد منها الإلحاح ومقتضى الحال. أما للتو فإنه ينبغي خوض الحرب وإدارة الأمصار وربح المال. ولهذا السبب تندمج الأفكار السياسية لروما على نحو وثيق بالعمل بحيث باتت لا تقبل الانفصال عنه إطلاقاً. وإنه إلى سمات من هذا القبيل يرجع الراجعون عندما يجري الحديث عن الواقعية الرومانية العتيدة.

تأثير الأدب الهيلليني

إن الإغريقيين، أو بالأحرى الكتاب والأساتذة الهيللينستيين الذين تتلمذوا عليهم ووعوا لغتهم والذين كانوا يغذون منذ زمن طويل عالم حوض البحر الأبيض المتوسط بالأفكار العامة، كان عليهم أن يقدموا إلى الفاتحين الرومان تلطيفاً مفيداً في هذا الموضوع. وإنه لمن المعروف بقدر كاف أن

الحضارة الإغريقية «أسرت قاهريها»؛ ومع ذلك فإن معارضة صامدة شبه عامة حالت طويلاً دون أن ينتظر هذا التأثير انتصاراً مبيناً. وليست وحدها سمعة غرايكولوس إيزوريان «Graeculus esuriens»، الخسيس والأَعْوَه، هي التي كانت تعوق التعاطف الروماني، بل أيضاً الأسلوب النظري، المجرد، في تصور الأخلاق والسياسة. ففي عام 156 قبل الميلاد، جاء كارنياد Carnéade، سفير الأثينيين يدافع عن موقف مواطنيه في نزاع كان الحكم فيه هم الرومان. وألقى في هذه المناسبة محاضرتين أمام جمهور منتخب؛ برهن في المحاضرة الأولى على أن العدالة هي الخير الأول؛ ودلل في المحاضرة الثانية على أنه من الصعب أن يكون المرء معاً حكيماً (أي متبصراً) وعادلاً. ولم تكن هذه الأقوال بلا علاقة مع موضوع مسعاه. إلا أن هذه البهلوانية الإيديولوجية التي ما كان ليستنكرها بلا شك رجل مثل توسيديد والتي تحمل رغم ذلك، مع كل صفات الانحطاط، سمة الفكر الإغريقي الصرف، المعني دائماً بوضع المشكلات في منظور أوسع ـ أثارت، أمام جمهور روماني، إعجاب الشبيبة ذلك الذي يُمنح عادة للبهلوانات وأثارت لدى الشيوخ أجيجاً من الازدراء القلق. فلم تتكرر عودة كارنياد إلى روما. وإن هذا التواني بالنسبة للعمل L'action، وهذا الانفتاح الفكري القائم على الريبية والثقة بالمهارة، وتلك الرغبة في الأعمال رغبة لا يسيطر فيها البحث عن النجع الفوري، كلها ضايقت الرومان حتى أشدهم مناصرة للهيلينية الذين فضّلوا غالباً أن يحتذوا رهافتها في الفن وفي الترف أكثر مما أغرتهم طرائقها في التفكير. وعندما كانوا يخاطرون إلى هذا الحد، فإن معظمهم كان يجتزئ المذاهب من مضامينها السياسية. وفي الواقع ماذا كانوا يستطيعون أن يفكروا في الأبيقورية التي كانت تدعو للانسحاب والاعتزال بعيداً عن الأعمال أو في ريبية الأكاديمية الجديدة التي كانت تزعزع كل قيمة وتفل روح المبادرة؟ أما فيما يتعلق بالرواقية، فإن الرومان عرفوا منذ زمن طويل أن لا يستقبلوا منها إلا ما كان بمستطاع عبقريتهم أن تتلاءم معه، أي ما كان يُعني الأخلاق العملية. كذلك ينبغي أن ننتظر آخر الجمهورية حين بدأت بالظهور، على صعيد المذاهب السياسية، مذاهب شاملة تستلهم التصورات الإغريقية.

وأخيراً من أجل أن نكون منصفين علينا أن نلاحظ أن مناحي الرومان الأخلاقية تقع طبعاً في مضمار آخر. فلقد أضحى من المبتذل التشديد على الدور الرئيسي الذي قامت به روما في وضع الحقوق Droit وتبعاً لذلك على الدور الأساسي الذي قامت به الحقوق في حياة الرومان وتاريخهم. إذ لا يوافق الرومان على الارتفاع فوق ضرورات العمل إلا لدراسة الوضع القانوني للناس أو للأشياء. «فالحق» هو الشكل الوحيد من التجريد والنظرية الذي يقبله؛ ولا بد من الإقرار أيضاً بأن هذا الشكل هو الأكثر ارتباطاً مباشراً بالعمل أو على الأصح إنه ما يهب العمل أطره. فحيث يفكر الإغريقي في حدود فلسفية، سياسية أو أخلاقية، فإن الروماني يفكر في حدود حقوقية. فالسياسة، رغم الصراعات والانقلابات والدم المراق، إنما تسيطر عليها تماماً المفاهيم والصيغ التي يمكن أن يُظنّ بأن من وضعها هم الكتاب بالعدل أو وكلاء المحامين. ولا نعثر فيها إلا على مجادلات حول أنماط الملكية، ومسائل الصلاحية القضائية، وتعريف للأحوال المدنية. حتى أن المعطيات الكبرى للقوة السياسية سوف يحددونها كأصول إجرائية مثل: النفوذ. السلطة Impérium, Auctoritas. ستتبدى العبقرية الرومانية، التقليدية والتدقيقية، في ملاءمة هذا الجهاز الثقيل من «الحقوق» مع تقلبات التاريخ، كما ظهرت العبقرية الإغريقية حين ثبتت في مذاهب جلية انتهازية تطورها المتموجة المتذبذبة. ولا يفلت الدين ذاته من هذه السيطرة القاهرة؛ فبما هو كله صيغ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقرارات لا بد من اتخاذها وبأعمال لا بد من إنجازها، فإنه بمثابة ضمانة مطلوبة تجاه شرعية عليا. فليس إذن من قبيل الصدفة أن تكون وثيقتنا الأدبية الكبيرة الأولى هي «قانون الألواح الاثني عشر». إذا، القانون يقوم مقام السياسة والأخلاق لدى الرومان. ويقابل التعارض بين الناموس ـ العمل لدى الإغريقي التعارض بين القانون والواقع Jus et factum لدى الرومان. فالحق أو القانون Lejus، المحدد والمسجل المدوّن، يحل محل الناموس.

الدقيق والمثالي لدى الإغريقيين. ونتيجة هذه الأحكام أن الرومان ظلوا طويلاً لا يشعرون بالحاجة لمذهب سياسي قبل أن تُبدّل الظروف تبديلاً جذرياً أساس الدولة. فالقوانين تنظم لديهم المشكلات التي لا يحلها السيف أبداً. فلقد كان «الحكام الشرعيون»[1] والقادة العسكريون يكفونهم في المرحلة الأولى من الملحمة الرومانية.

* * *

(1) «ولادة الحكم» Preteurs.

القسم الأول

الجمهورية

1- حلقة آل سبيون

يتميز القرن الثاني بالفتوحات الرومانية الكبيرة خارج إيطاليا مثل: قهر مقدونيا وتقليصها إلى مقاطعة (200 ـ 146)، وتدمير قرطاجة (146)، وإخضاع إسبانيا. وصارت روما مركز عالم البحر الأبيض المتوسط؛ واغتنت بأسلاب جميع الشعوب المغلوبة؛ وأخذ يتدفق نحوها العبيد أو الأحرار، الرهائن أو السفراء، وجمهور من أهل الفكر والفن والأطباء والعلماء أو الأساتذة الآتين من مراكز الهيللنستية الكبيرة. وانقسمت العائلات الرومانية الكبيرة من حيث عواطفها تجاه القادمين الجدد.

وهوذا كاتون (234 – 149) يدافع دفاعاً عنيداً عن المثل الأعلى الروماني العتيق. وتبين آثاره بقدر كاف (الأصول، وفي الزراعة، وكارمن Les origins, le de agriclltura et le Carmen de Moribus فكر مزارع كبير أصبح ضابطاً ورجلاً سياسياً متشدداً متعلقاً تعلق المحب الغيور بالعظمة الرومانية وبفضائل العرق. وبنظره أن للشعب الروماني موطناً هو إيطاليا. وأن روما اكتسبت حقوقها بفضائلها الجماعية وحسها القومي لا بفعل «العناية» أو «إلهة الحظ». ولا يعتقد كانتون بتاتاً بالشخصيات ويعارض بشدة في هذه النقطة التقاليد السياسية الهلنستية التي تضفي أهمية كبرى على «رجال العناية» وهو يحذف من تاريخها جميع الأعلام. وبين الفضائل الجماعية التي تصنع قوة الجماعة يحتل احترام القسم مكانة رفيعة: وإنه على العهود La fides تقوم علاقات روما بالمدن الإيطالية. بيد أنه بقدر ما تبرر هيمنة روما على إيطاليا بالفضائل الرومانية، بقدر ما يبدو أن توسع الفتوحات خارج إيطاليات الذي ليس له مبرر أمني ينسف عظمة روما مجتثاً هذه الفضائل ذاتها: فمذ ذاك في

الواقع امتهن حسن النية بصورة دائمة وأفسدت الشهوات المتيقظة العادات الأخلاقية ولم يعد الشعور القومي هو العنصر الحاسم. وطبعاً يهاجم كاتون تأثير الأفكار الإغريقية، عدوة الفضائل الرومانية. وسوف يجد هذا الفكر السياسي، القصير النظر إنما القوي، أصداء في جميع الأزمنة في روما ذاتها، كما سيجدها فيما بعد ذلك بعصور - ويا للغرابة! - في الإمبراطورية. وقد عظم شأنه مستقبلاً بعد أن اكتمل وتأيد بشكل ما من أشكال الرواقية. أما الآن في تلك الحقبة فإن مجلس الشيوخ Le Sénat الذي أخذ بهذا الفكر ألقى الحظر على الأبيقوريين في عام 173 ق.م. وعلى جميع الفلاسفة في عام 161 ق.م.

غير أن مدينة مالا ترأس بلا عواقب عالماً متمدناً تمدناً رفيعاً، ولو أن هذا العالمَ عالم خاضع وعالم منهوب. وإلى قاهر قرطاجة، سيبيون إميليان Saipion Emilien (185 – 129 ق.م)، الابن والحفيد بالتبني لصانعي العظمة الرومانية بول أميل وسيبيون الإفريقي Paule Emile et Scipion l'Africain، إليه يعود الفضل في أنه دشن بحذر ودون أن يغيب عن باله التفوق الروماني، هذا العمل الذي لا يستغنى عنه أي الامتزاج الإيديولوجي الذي كان من شأنه أن وهب لروما أولوية معنوية وفكرية متناسبة مع اتساع فتوحاتها وامتدادها. وهو ذاته لم يترك لنا أية مخطوطة. بيد أن حياته السياسية، القائمة على النفوذ الشخصي والأفضال المفترضة من ربة الحظ، إنما هي تحد لأفكار كاتون، وقد قام صديقاه الإغريقيان، بانيتيوس Panétius بالنسبة للفلسفة وبوليب بالنسبة للتاريخ، بدور هائل في وضع الفكر السياسي الجديد.

وقد رافق بانيتيوس (170 – 110 ق.م) سيبيون من عام 146 إلى عام 129 ق.م. في رحلاته أو مقامه قبل أن يتولى، عند وفاة حاميه، إدارة المدرسة الرواقية في أثينا. لم تصلنا من آثاره إلا بعض النصوص، إلا أننا نعرف عن طريق شيشرون (الوظائف De offices) أي تأثيرٍ تبادَلَهُ رجل الدولة والفيلسوف أحدهما مع الآخر. إذ يطلب سيبيون من الرواقية نوعاً من النظام أو الانضباط الأخلاقي الضروري لقادة إمبريالية ظافرة عتاة شرسين، لا

يقودهم إلا الطمع أو منطق الدولة. وهو يرجو من الرواقية الحد من مطمعهم وأن تقنعهم بهشاشة الشؤون الإنسانية؛ وبوضوح إنه يبحث عن إنسانية وأخلاق كي يحكم هذا المعسكر المحصن الذي هو وطنه. ويستجيب بانيتيوس إلى هذه الدعوات عندما يؤنس بدور الرواقية ويجعلها أوفر عملية؛ فهو يشذبها من أي جدل غير مفيد ومن أي لاهوت ومن أي تنجيم جبري ونظري، ليمجد بالمقابل الفعالية التمدينية للإنسان. ويعطينا كتاب «الوظائف» De officies لشيشرون فكرة قريبة لما كان يمكن أن يكون عليه بحث «في الواجب» Du devoir لبانيتيوس. فهو يلح كل الإلحاح على التمييز بين المجتمع الحيواني والمجتمع الإنساني؛ فالفضائل الإنسانية هي نزعات طبيعية لكن العقل ينظمها، والإنسانية هي بحق هذه المجموعة من المشاعر أو التقاليد أو الفنون التي تحوّل الغرائز الحيوانية. فالمذهب هو إنسانية الوسط العدل تتعارض على السواء مع المطامع المفرطة المغالية لحكمة فوق إنسانية ومع التصور البدائي للكلبيين، ومع التصلب القومي للرومان القدماء. وهو مذهب يحاول مع الحفاظ على المثل الأعلى في الإنسان العالمي، هذا الإنسان المتشابه أنى كان إذا ما أطاع الأخلاق، أن يشجع أخلاقاً بسيطة ومرنة أعلى إنسانية من الوطنية المختصرة لكاتون ولا يعطل انتشارها أي إلزام سياسي محدد. وهو مذهب يرمي إلى إكمال وتلطيف نزعة قومية فعالة إنما بالية. إن هذه المحاولة الفلسفية، التي جاءت من منضو بالولاء، صنعت على الفتوحات، سوف تتمتع بمستقبل مديد: فهي بداية انبعاث للرواقية وهي تمهر التحالف بين هذا المذهب والرومانية La romanité.

والجديد الذي أضافه بوليب (نحو 205 – 125) Polybe هو تبرير «التاريخ». فهو قد اقتيد إلى روما كرهينة في عام 168، وعومل فيها كصديق وتبع سيبيون في رحلاته وعاد إلى إيطاليا بحرية في عام 146 كي يؤلف فيها هذه المرة «تاريخاً عالمياً» Histoire universelle يصف الفترة من عام 218 ق.م. إلى عام 146 ق.م.، مختاراً روما كمركز لمنظوره. وكان في هذا الاختيار ما هو أكثر من تكريم لأصدقائه، إذ يوجد فيه شعور معلن جهاراً بأن التواريخ

المحلية تجد في الفتح الروماني غاية إنجازها، وبأنها كانت تستدعيه كنتيجة طبيعية وبأن هذه النتيجة راحت تصهر آلاف التيارات المتفرقة في تاريخ وحيد.

بيد أنه في الوقت ذاته الذي يطلق فيه فكرة الشعب الروماني المختار ويفرض فكرة تضامن ضروري بين الشعوب المغلوبة وغازيها يجعل من نفسه المنظر الأول «للدستور» الروماني في الباب السادس من تاريخه (Histoires 3-10, 11-18) حيث يحلل الدولة الرومانية في الوقت ذاته الذي يعرف فيه الحكم الأفضل.[1]

ويعرض بوليب، ملتمساً اسم أفلاطون، نظرية في تعاقب «الدساتير» تختلف بقدر كاف مع ذلك عن النظريات التي كانت تتضمنها «الجمهورية». فعلى رأيه أن المجتمعات، بين النكبات الدورية التي تبيد فيها كل حضارة (طوفانات، أوبئة، قحط، إلخ.)، إنما تعرف بالضروري التطورالآتي: «حكم الفرد الواحد» La monarchie، وهي حالة بدائية يحددها الانضواء الطبيعي إلى الأقوى والأكثر فعالية، تتحول إلى ملكية أو une royauté وهذه بمنزلة حكم فرد واحد ولكنه تحلّى بالأخلاق، على رأسه حاكم عادل تقوم سلطته على الولاء الحر، لكن الملكية تنحط إلى طغيان بمجرد أن يستسلم الملك إلى أهوائه؛ ويقوض الطغيان تمرد الأخيار الذين ينيط بهم الشعب السلطة، من قبيل المكافأة، ويؤسسون على هذا النحو ارستقراطية تتحول بفعل عدم اعتدال أجيال الارستقراطية التالية إلى أوليغارشية (حكم زمرة) فتولد عندئذ انتفاضة الشعب ديموقراطية، شغوفة بالمساواة والحرية، إلا أن طمع البعض، وبخاصة الأغنياء، يفسد الشعب بتعويده أن يعيش على حساب الآخرين. فتنشأ الأزمة وصراعات الأحزاب والمحظورات والمذابح، تلك هي الكارثة

(1) يجب أن نذكر في الحقبة ذاتها لـ سمبرونيوس تودي تانوس Tuditonus ولـ جونيوس غرا كشانوس Gracchanus، الأول خصم الأخوان غراكوس والآخر نصرهما، لكن لم يبقى لنا شيء من أعمالها.

المحتومة التي يخرج منها جديد «حكم الفرد الواحد» La monarchie وعلى هذا النحو يستمر الأمر أبداً (Polybe, v1, 3-9). وعلى وجه الإجمال، إذا ما استثنينا «حكم الفرد الواحد» الأصلي نجد أنفسنا في حضرة ثلاثة نماذج من الدساتير الملائمة: الملكية والأرستقراطية والديموقراطية؛ وتشوهاتها: الطغيان، والأوليغارشية والديماغوجية. وهذا نوعاً من تصنيف أرسطو، إلا أن أي واحد من هذه النماذج لا يوصى به تماماً لذاته؛ لأنه بحد ذاته على بذرة انحطاطه كما ينطوي الخشب على الدود. كذلك لا بد من النظر في مزج هذه الأنظمة «بتلطيف أثر كل منها بآثار بقية الأنظمة» وبـ«الحفاظ على التوازن عن طريق لعبة القوى المضادة» (VI, 10). ويقضي المنطق والتجربة لصالح هذا الحل. وهنا، بعد أن تعرفنا على استعارة بحرية كافية من أفلاطون، نتصرف على اقتباس أرسطو، إلا أن فكرة بوليب لهي أفضل منهجية وانتظاماً من الفكرة التي استخدمها كأنموذج.

والسبب أن بوليب في الواقع قد تطلع إلى نظام محدد: هو نظام روما. وفي رأيه أن دستوره يلبي الموجبات التي جاء على بيانها، حيث تذكر سلطات القناصل بالملكية Royauté، وسلطات مجلس الشيوخ بالارستوقراطية، وحقوق الشعب بالديموقراطية، وأن جميع هذه السلطات يراقب بعضها بعضاً. فالقناصل، أهل السيادة لقيادة الحروب، يرتبطون بمجلس الشيوخ بصدد تموين الجيوش وشأن تعيينهم كقادة، ويرتبطون بالشعب بشأن المعاهدات. كما يتبع مجلس الشيوخ للشعب الذي يحب أن تعرض عليه المحاكمات الكبرى والذي يستطيع عن طريق نوابه أن يوقف قرارات هذه الجمعية. أما الشعب «الأثيني فكان دائماً على نقيض ذلك ولقد أشبه دوماً سفينة بلا قيادة» (V1,44)؛ أما إسبارطة فبالعكس قد عرفت مجداً مستديماً بفضل التساوي في الثروة، والعيش المشترك، وبساطة الحياة وبخاصة موازنة السلطات: ملكية Royauté، ومجلس شيوخ، وشعب. بيد أن إسبارطة القائمة على الزهد والقناعة وغياب العملة والتجارة، الخ. كانت منظمة لتحفظ لا لتكسب فأيما حرب غازية تعرّض للخطر استقلالها الخاص؛

فإذا وجَّه المرء رغباته إلى ما هو أبعد، وإذا ألفى أيضاً أن الأجمل والأنبل هو أن يبني إمبراطورية واسعة وأن يضم مجموعة من الشعوب تحت سلطانه، وأن يجذب نحوه أنظار الناس وفكرهم، فلا بد من الاعتراف بأن دستور إسبارطة ناقص جداً وأن دستور روما أعلى منه من هذه الناحية» (V1, 50). أما دستور قرطاجة فأنه كان يشبه دستور روما إلا أنها آنذاك كانت على حافة انحطاطها في حين أن روما كانت تصل إلى الكمال في شكل حكمها: «فقد كان للشعب في قرطاجة إلى ذلك العهد الرجحان في المداولات، أما في روما فلقد كانت سلطة مجلس الشيوخ أقوى من أي وقت كان؛ فهنالك كان العدد هو الذي يتفوق بينما هنا النوعية» (V1, 51).

من هذا العرض النظري كما من الأمثلة التي حللناها بعدئذ، يمكن أن نستخلص الاستنتاجات التالية:

1- ربما أن بوليب هو المعبر عن طبقة الشيوخ، تلك الطبقة الراضية بنصيبها الهائل من السلطة والراغبة بتبريره بالبرهان على أنها عنصر من العناصر الأساسية في المدينة (وهذا ما يدحض الاتهام بالاستئثار الأناني بالحكم). وفي الواقع أن العرض الذي يقدمه بوليب عن وظيفة السلطات المختلفة هو عرض متحيز. ففي واقع الأمور كان بيد مجلس الشيوخ القسم الأساسي من أعمال الإدارة، بينما لم يكن للقناصل، المنحدرين فضلاً عن ذلك من الطبقة القيادية، إلاّ السلطات التنفيذية، ولم يكن للشعب إلاّ سلطات الرقابة: يكفي النظر إلى الجزء المنوط بمجلس الشيوخ في مضمار العمليات المالية إذن. فتحت مظاهر توزيع للسلطات يبرره المنطق والتاريخ، إنما يبرر لنا بوليب ويمذهب رجحاناً صارخاً لمجلس الشيوخ وليس ثمة ريب في أن هذا المذهب سرعان ما لقي كل تكريم من قبل الأعيان.

2- ويتلاءم مذهب بوليب مع إمبريالية في حالة توسع. ويتضح ذلك من مقارنتها بإسبارطة. فإسبارطة لم تجد في ذاتها الموارد الضرورية اللازمة لدعم فتوحاتها وتطويرها. فضلاً عن ذلك كانت مراميها صغيرة أو مبنية على مجرد

السمع. وعلى العكس كانت روما. فهي بعد أن أصبحت سيدة إيطاليا لقيت دعماً جباراً لمشاريعها، جاءها من وفرة مواردها وميزة وجود هذه الموارد في متناول يدها، كما لم تكن العظمة تنقص مراميها من مثل بناء إمبراطورية واسعة، واجتذاب أنظار جميع الناس وأفكارهم نحوها. وأنها لسمة من السمات الأساسية لبوليب أنه ربط ربطاً وثيقاً مشكلة «الدستور» بمشكلة التوسع، وفي أنه بَيّنَ بأنهما لا تنفصلان؛ وبذلك فإنه برّر أحداهما بالأخرى وجعلهما ضروريتين.

3- تبعاً لذلك يُبَيّن بوليب، مُعبِّراً بكل تأكيد عن هواجس طبقة الشيوخ، أية مخاطر تهدد الدستور الروماني: حيث إنَّ هذا الدستور قد بلغ ذروته. فهو ككل كائن، يخضع للتغير ويتعرّض لخطر الهلاك من الداخل؛ بيد أن فطنة الرومان وتجربتهم اللتين ألّفَتَا ترابط السلطات هذا يمكن أن تتيحا إطالة هذا التوازن وكبح التطور، إلا أن بوليب لا يقول لنا فيما إذا كانت هذه الإطالة ستستمر إلى غير أجل. إذ إنه يقتصر ـ وهنا أيضاً يلحق بموقف طبقة الشيوخ ـ على الإشارة إلى أن كل تطور قد يجري من الآن فصاعداً باتجاه الديموقراطية وبالتالي باتجاه الديماغوجية. وهو يعد أمثلة الكوارث: فأثينا غارقة في الديماغوجية، واقراطيش ديموقراطية وغير مستقرة، وقرطاجة بخاصة، تلك المُنَافِسة التي سعدت مدة طويلةً، تغزوها الديموقراطية وتشلها إذ تُحدِث اختلالاً في ذلك التوازن الألمعي بين السلطات. هكذا يتضح تحذير بوليب: ألا وهو محاولة الحد من عَرْضِ الترف من جانب الأغنياء وتفادي انفلات مطامع الشعب الذي يصدر عنه كل خطر مقبل. إنه بين الدستوريين الشقيقين، دستور لاسيديمونيا، المتوازن لكن الميت لأنه لم يدعم إمبرياليتها، ودستور قرطاجة، الإمبريالي لكن ذلك الغارق في الديموقراطية، ينبغي لروما أن تحاول التزام القصد. إن أفكار بوليب هي نشيد احتفالي يغني مجد القدرة الرومانية، لكن يتسرب منه مع ذلك لحنٌ قلقٌ وجبري.

2- الأخوان غراكوس

لم تكن نظرة بوليب تراعي التبديلات الجذرية التي كانت تحدث منذ بداية التوسع. ففي الداخل، كانت شريحة من طبقة الشيوخ التي عظم شأنها بالفتح والمغانم لا تفكر إلا بالاستئثار بالسلطة والمتروات؛ وقبالتها كانت الطبقات المتوسطة في طريق الانقراض بعد إفلاسها نتيجة لتدفق القمح الأجنبي، وبهظتها الديون وناءت بعبء مزاحمة ملكيات «الشيخية» الكبيرة واستنزفت الحملات التي لا تنقطع دمها حتى آخر قطرة. وكانت الطبقات المتوسطة تحول إلى بروليتاريا، أو تدخل في تبعية طبقة الشيوخ Patriciat أو تتحرك بحثاً عن باب جديد أو متجددة، هي طبقة الفرسان العامين، والمتمولين الذين كان استغلال الإمبراطورية يتم على أيديهم فعززت سلطة لم تكن تنقصها القوة في وجه قوة الشيوخ، وكانت تتفق معها طوراً، وتتلهف طوراً للرقابة عليها. وفي الخارج كان ثمة إيطاليا قد أخضعت لكنها لم تمنح ولاءها، وإمبراطورية فرضت عليها الأتاوة، وكانتا خارجتين للتو من ذهول الهزيمة، وتطالبان بنظام يحفظ مصالحها الخاصة. كانت المشكلتان ترتبطان ارتباطاً وثيقاً. لقد كان ينبغي توفير استثمار أعدل، وأقل إنهاكاً، للأراضي المفتوحة، وكان من أجل ذلك لابد من أن تتبدل في روما ذاتها أسس الحكم. وراحت المشكلة الملتهبة لانتقال حق إدارة الأملاك العامة L'ager publicus تبلور الصراعات. ولقد كانت الأملاك العامة L'ager publicus تتألف من الأراضي المفتوحة في إيطاليا، فآلت ملكيتها للشعب الروماني. وفي الواقع، كان المستفيد الأكبر من نزع الملكية الضخم هذا، ما عدا مستعمرات المواطنين، هم الأغنياء من الرومان أو الحلفاء الذين كانوا يستطيعون أن يوظفوا رؤوس أموال في ملكيات واسعة. وأدى توسع هذه الملكيات المستثمرة إلى تآكل الملكيات الصغيرة، وإخلاء إيطاليا من السكان. وعليه كان لا بد من الإصلاح الزراعي. ومصادفة جاءت النداءات للإصلاح من عائلة نبيلة وحليفة لآل سيبيون.

وعليه، أن تيبيريوس وكايوس غراكوس Tiberius de Caius Gracchus، ابـني سمبرونيـوس غراكـوس Sempronius Gracchus، صـانع الـسلام في إسبانيا، وكورنيليا، الابنة الثانيـة لـسيبيون الإفريقـي، وهمـا صـهرا سـيبيون إميليان، وقد أهاجتهما الشرور الـتي تعـاني منـها إيطاليـا، قامـا بمحـاولتين لمعالجة الوضع. ولقد فارقا الحياة خلال ذلك، تيبريوس عـام 133 وكـايوس عام 121. ومع أنهما كانا مختلفين جداً في الطباع والمنهج، فإن عملهما صدر عن المقصد ذاته وهو: حل التناقضات التي كانت تتخبط فيها روما. لأنه حيث كان يرى بوليـب الطبيعـة والخـير في وجـود سـلطات ثـلاث مجـردة، فـإن الأخوين غراكوس ميزا ببصر ثاقـب تـشابك مـصالح قـسم مـستأثر ومحتكـر وأوليغارشي من طبقة الأشراف، وكذا الأمر بالنسبة لطبقة قوية في الواقـع إلا أنه لا سند لها من القانون تتألف مـن الفرسـان، ولطبقـة عامـة بائـسة تعيـسة ولحلفاء عيل صبرهم. وبرأيهمـا أن مـصلحة الدولـة مقدمـة علـى المـصالح الخاصة، ولهذا السبب قادا إلى الانتفاضـة ائتلافـاً مـن جماعـات شـتى أدى تمزقه إلى فشلهما وموتهما، إلا أن برنامجهما، وإن شابه التذبذب، لا ينقصه التماسك ولا العظمة.

1- أن يرد إلى شعب روما وإيطاليا نصيبه من الثـروة العامـة، هـذا هـو هدف قانون سمبرونيا lex Sempronia الذي عمـل تيبيريـوس غراكـوس علـى تبنيه ضد معارضة أقلية من الملاكين الكبار. وفي هذا السبيل تنبغـي مـصادرة للأراضي العامة التي وزعت في غير وجه حق، وتحديد مسبق لهذه الأنـصبة من الأرض، وانقسام للأراضي المستردة. وقد كانت تلك محاولـة لإنهـاض الطبقة المتوسطة الإيطالية التي صـنعت قـوة رومـا ولإعـادة تكـوين الملكيـة الصغيرة. إلا أن هذه المحاولة كان لا بد لها من أن تترافق بتدابير ديمقراطيـة. حاول تيبيريوس غراكوس تعزيز منصب محامي الشعب كـان لا بـد أن يفقـد حياته تحت ضربات شـلة متـآمرة مـن الـشيوخ الـذين رأوا في ذلـك تهديـداً للتوازن العتيد العزيز على بوليب. ونحن لا نميز جيداً الخلفيات الإيديولوجية للمحاولة، إلا أن حضور الفيلسوف الرواقي بلوسيوس دو كـوم Blossius de

Cumes إلى جانب تيبيريوس وتأييد محامي الشعب خطب بيريكليس، كل ذلك يدعنا نستشف مقاصد أعمق جذرية وأكثر تطلباً للمساواة.

2- بعد ذلك بعشر سنوات وبقدر أوفى من المرونة وربما من الواقعية، قام كايوس الذي استند إلى طبقة الفرسان، والحزب الشعبي والحلفاء في محاولة لبعث «إمبريالية ديمقراطية على طريقة باركليس»، بحسب التعبير الموافق لـ م. بيغانيول، فعمد إلى تنظيم توزيع القمح بسعر معتدل على عامة روما؛ ومنح الفرسان ميزات في الدولة، وفي المحاكم: وأعاد تنظيم جباية خراج آسيا لمصلحتهم. وقضى بإرسال الجاليات إلى تارانت Tarente وكورانت Corinthe وقرطاجة Carthage لكي يمسك زمام الإمبراطورية بوسائل ليس من بينها الجيش وإدارة الشيوخ. وأخيراً يرجح أنه كان عازماً على منح جميع الإيطاليين حق مواطنة المدينة لإشراكهم باستثمار الإمبراطورية. ولم يثبت أنه أراد حقاً تقويض سلطة مجلس الشيوخ. بل كان يسعى على الأخص لمنعه من احتكار إدارة الإمبراطورية. غير أن تمزق الائتلاف، وتحالف مجلس الشيوخ المفعم بالحقد مع الفرسان القانعين بالميزات المكتسبة آنئذ والقلقين من أي تضخم آخر كلفا كايوس غراكوس حياته.

لم تقدم نظريات الأخوين غراكوس شيئاً كان حقاً جديراً بالبقاء بعدهما. إلا أن خطبة تيبيريوس غراكوس الشهيرة، ذلك التكذيب القاطع الجارح لتفاؤلية بوليب، هذه الخطبة كانت توضح الوجه الآخر للميدالية. إذ ليست روما المجمعة والسعيدة هي التي تملي قانونها على العالم، بل إن عبء الإمبراطورية هو الذي يثقل من الآن فصاعداً كاهل روما بانقسامات جديدة: «إن لكل حيوان من حيوانات إيطاليا له جحره ومأواه وعرينه. أما الناس الذين يقاتلون ويموتون من أجل إيطاليا فلهم نصيب من الهواء والنور ولا شيء آخر؛ فهم بلا موئل، بلا دار، يتيهون مع نسائهم وأولادهم. يكذب القادة على الجنود عندما، في ساعة المعركة، يحثونهم على الدفاع ضد العدو عن قبور الأجداد وأماكن العبادة لأنه ما من واحد من هؤلاء الرومان له قبر

لأسرته، أو ضريح لأجداده؛ بل هم يقاتلون ويموتون من أجل ترف الآخرين واغتنائهم، هؤلاء هم سادة العالم المزعومون الذين ليس لهم لأنفسهم مدرة» (fffr Molcovati, ef Plutarque, Til. Gracchus, IX,4,) ويفتتح فشل الأخوان غراكوس الأزمة التي سوف تجعل من الجيش حكماً على السياسة في المدى الطويل.

3- شيشرون والوسط العدل

إن محاولة سيللا Sylla، من أجل إبادة قوى الحزب الشعبي، وإعادة السلطة إلى مجلس الشيوخ، و«تعزيز الجمهورية» (تيت ليف Tite-live) قد تركت المشكلة كاملة تقريباً وأظهرت على نحو أوضح تناقضات القوة الرومانية. إذ تلزم، في سبيل حل المشكلات الإمبراطورية قيادة متراصة وإرادة متجانسة وموحدة. ولم تكن مدينة روما المنقسمة وذات الريب جاهزة لأن تقبل قائداً واحداً لها؛ بل إن دكتاتورية سيللا راحت تبعث من جديد المشاعر المضادة للملكية وتعطي كلمة الحرية من جديد معنى بدأت تفقده. ومن جهة أخرى، تلقت إيطاليا حق المواطنية الرومانية إلا أن روما بقيت تملك أيضاً احتكار حكم الإمبراطورية؛ فكان ثمة تناقض أخذ يضحى كل يوم أشد بروزاً. وأخيراً ظلت الأحزاب الرئيسية في روما ذاتها على مواقفها؛ إذ، بنظر الفرسان والشيوخ، ما انفك الحزب الشعبي يبدو مهدداً خطراً، لاسيما وأن هذا الحزب يعاد تأليبه دورياً كلما انضوى إليه الذين سقطوا من طبقات العائلات النبيلة. وحتى في ما وراء حدود «المدينة»، كانت ثورات العبيد (سبارتاكوس Spartacus, 73-71) تشكك في أسس الثروات العقارية ذاتها. إلا أن وحدة الطبقات المسيطرة لم تكن مع ذلك وحدة بلا خلفيات. حيث استمرت طبقة النبلاء في الاحتفاظ بالحكم، والفرسان بالاستغلال المالي للإمبراطورية، لكن ظل الخوف دائماً من محاولات انتفاضة أوليغارشية.

وليس من اليسير دائماً، على مثل هذه الأرضية، أن يميز المرء بين الإيديولوجيات المتعارضة إذ راح ينمو تيار من نزعة استنكاف

Abstentionuisme ، التي سوف تجد أحياناً تعبيراً منسجماً لها في الفلسفة الأبيقورية. فلدى لوكريس Lucréce تترابط المواضيع المختلفة: حيث يجب على الحكيم أن يمتنع عن التطلع إلى الأمجاد، لكن يجب عليه أيضاً أن يعرض عن جوب البحار والعالم. وبالتالي تحظر السياسة والأعمال على المستوى الإمبراطوري. ولا يرفض لوكريس مطلقاً الأعراف والقوانين: فهي وإن كانت مواضعات Conventions، مكتسبات لا غنى عنها ومفيدة للحضارة؛ لكن ههنا يتوقف اتصال الحكيم بالمجتمع: فهو يطيع إلا أنه لا ينخرط. أما فيما بقي «Suave mari megno» فمن العذب الممتع أن يتأمل المرء الأعاصير والعواصف عن بعد، ولكم كان العصر غنياً بها. ولكي يكمل هذا العزوف، من الطبيعي أن يتهجم لوكريس على الدين، تلك الصلة القوية بين الإنسان والدولة في روما. لكن صوت هؤلاء الحكماء، سواء قالوا بأبيقورية لوكريس الجاهمة أو بأبيقورية أتيكوس Atticus الباسمة أو بمجرد نزعة ترقبية حذرة، لم يكن صوتاً مسموعاً بين هذه الأعاصير. إن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا في الحق إلا معلمي مبادئ غير أن أعقابهم سيكونون عديدين.

شيشرون (106 – 43 ق.م)

حينذاك كان الأخلاد للراحة L'otium، ما يزال منتقداً من جوانب كثيرة، حتى أن شيشرون Cicéron ذاته الذي كان محمولاً عليه أكثر من أي إنسان آخر، لم يطب به نفساً إلا خلال عزلاته الاضطرارية. إذ إن شيشرون، بوصفه متشوفاً أكثر منه جزاماً، وإيجابياً إنما متردداً، يظل بنظرنا أكثر من منظر مذهبي وأكثر من رجل دولة، إنه الشاهد الذي لا بديل له على مجتمع منقسم ومضطرب. وكان كل شيء يعده لهذا الدور. فهو رجل جديد مثل كاتون إنما لكم كان أكثر منه مرونة، سرعان ما اتخذ مكانه في هذا الوسط من الشيوخ الذي رحب به وهو ذو ثقافة عالية ومنفتح جداً على مختلف أشكال الفكر، وميال إلى المزائج، بحيث كان، على ما قال غوغلييلمو فيوررو

Guglielmo Ferrero «أول رجل دولة ينتمي إلى طبقة المثقفين، وهو أول رجال القلم أولئك الذين كانوا في سائر تاريخ حضارتنا تارة دعائم الدولة وتارة صانعي الثورة». أما عن شيشرون فالأمر لا شك فيه إنه ركيزة الدولة ودعامة الجمهورية. كان ينتمي إلى طبقة الفرسان لكنه معني جداً بالحفاظ على محالفة حزب الشيوخ المعتدل، وقد راح يكافح على جبهتين. ففي وجه أية محاولة لردة أوليغارشية أو ديكتاتورية بكل ما يواكبها من إدانات ومجازر، يشهر المثل الأعلى الجمهوري لروما القديمة، ونادى بالحرية، وحق جميع الناس الجدد أن يأخذوا مكانهم في الدولة، وحق كل مواطن شريف أن يساهم في الشؤون العامة. بيد أنه في وجه الحزب الشعبي، وهيجان العامة لم تلن له ـ قناة ـ؛ إذ لا يمثل هؤلاء الناس بنظره إلا صخباً مرذولاً. وقلما نجد ازدراء مماثلاً للفقراء المدقعين. فهؤلاء الناس بلا مال هم أناس أفاقون بلا عرفان. ولا يستطيع شيشرون بتاتاً أن يتمثلهم بصورة أخرى إلا في حدود الأخلاق: إنهم جماعة لا شيء، وهم مسيئون ومحتالون، ونراه سعيداً أن يَرْأَسَهم أناس سقطوا من طبقاتهم، أي أناس ما عرفوا أن يحافظوا على أملاكهم ولا على أخلاقهم. وبنظر شيشرون زال الحزب الشعبي القديم؛ وليس هناك إلا شراذم شعبية لا يحق لها أن تنادي بالرسالة ذاتها. وقبالتها يحاول شيشرون أن يحشد حزب «الناس الشرفاء»، وهذا من وجه آخر ائتلاف متنافر يعرف هو أيضاً أخلاقياً أكثر مما يعرف سياسياً، فهم رجال صالحون، وشجعان، ومصطفون، ومخلصون؛ وبفضل هذا المعيار الأخلاقي الصرف في الظاهر لا يستبعد أحداً، ولا تنفر نية طيبة؛ إنه هذا هو «الحلف المقدس» «Li union sacrée»، حول «جمهورية» يجدها شيشرون مقبولة على وجه الإجمال. وهذا هو حزب «الوسط العدل» المضياف والمتسامح وعدو كل صنوف الشطط والإفراط التي منها تخرج التقلبات، وهو الذي يتوعد كاتيلينا Catilina وكلوديوس Clodius، عدوي الجمهورية، وشيوخ الفرائس، وجباة المال المتعسفين. ولا شيء أدل من هذه الرسالة إلى كينتوس Quintus: «هناك عوائق كثيرة تعترض بين جبالة المال وبين إرادتك

الخيرة وعنايتك. فمكافحتهم علناً قد تعادل أن نثير ضدنا وضد الجمهورية فئة من الأشخاص نحن، كمواطنين خاصين، ملزمون تجاههم بالتزامات ليست ضئيلة أقررناها بالاتفاق مع الحكم الحالي. إن تركهم يعملون بحرية قد يعادل أن نصادق على دمار الشعوب التي من الواجب علينا أن نحميها ونسعدها». فهذا هو حزب النية الحسنة مع الكمية المألوفة من الإنسانية، والعمه وكذلك النفاق[1].

وقد كان برنامج شيشرون، الذي سرعان ما جرى تجاوزه، هو المحافظة مع التحسين. بيد أنه عندما يحيل إلى الوطن الروماني فإنه يتحدث عنه بمفهوم سيبيون. ويفكر هذا الفارس الذي بلغ الحكم بحنين في تلك الحقبة المنصرمة من التاريخ الروماني دون أن يتنبه إلى أن المثل الأعلى الجديد الذي جلبه سيبيون قد تحقق فيما سبق وغدا مهدداً. ومع ذلك، في ظل هذه الرعاية، يعرض إيديولوجية انتقائية بصورة أساسية، وهو صورة لمحاولته التوفيقية. وهو يحاول قبل كل شيء أن يقيم مثالية سياسية مرنة بقدر كاف ولنقل سطحية بما فيه الكفاية تلائم جميع الأسر الروحية أو جلها. فهو يرغب في البرهان على أن الرواقية و«الأكاديمية الجديدة»، بعيداً عن أن تتناقضا، هما تتفقان حول المشكلات العظمى، ولا سيما حول أصل الأخلاق والقانون وطبيعتهما. وفي الواقع، كان شيشرون، من جهة بحاجة إلى إثبات أن الأخلاق والقانون، الذي ما هو إلا التعبير عن الأخلاق، هما شيء آخر غير مواضعة متغيرة بين الناس (وهذا هو، بين أمور أخرى، الموقف الأبيقوري، إنما ربما هو أيضاً الموقف القانوني والواقعي لقدماء الرومان المتمسكين بالحقوق الوضعية)؛ ومن أجل ذلك كان المثالية المتحدرة من أفلاطون ضرورية بالنسبة له، إذ ينبغي، على ما يقول، «أن نبحث عن الصوى التي وضعها سقراط وأن نتشبث بها» de Leqibus,live.1 إن هذه العبارة مترجمة إلى حدود واقعية مشخصة تعني أنه لا يفلح طاغية مثل

---

(1) يوجد الأساسي من أفكار شيشرون في «الجمهورية» (De Republica 45-51 A.C.) و«القوانين» De legibus (52-؛) والوظائف De officis 43-44، والمراسلة وPro Sestio.

سيللا، ولا فوضوي مثل كاتيلينا، حتى بممارسة بالتشيع، في إنشاء قوانين صالحة تجب لها طاعة «الإنسان الشريف». إن الأخلاق حاجز من جميع الفتن: فكل إنسان قد أوتي أساس إنسانيته، أي العقل، وهو قابل لأن ينضوي بمطلق حريته تحت قانون عادل يصبح بهذا بالذات قانوناً للناس كافة. بيد أن شيشرون، من جهة أخرى، لكي ينجح في مشروعه للم الشعث، كان بحاجة إلى الرواقيين الذين كان مثلهم الأعلى منذ آل سيبيون على الأخص متطابقاً على الجملة مع المثل الأعلى الروماني القديم الذي يصنع انضباطه الأخلاقي الأعاجيب. والحال، أن نقطة الخلاف تمثل في أن الأخلاق، في نظر الرواقيين، هي في اتّباع الطبيعة (مع ما يمكن أن تخلق هذه الكلمة من التباس بين الحق والواقع) وأن، جميع أنواع الفعاليات «سواسية». ويعتقد شيشرون أن بوسعه أن يبين أن الخير الأسمى عند الأفلاطونيين والخير الأوحد عند زينون ليسا إلا شيئاً واحداً: هو «الجميل»، وليس خلافهم في الحقيقة إلا خلافاً لفظياً (Delegibus,I,21) وههنا أيضاً يشكل «حلفاً مقدساً» على جبهة الفلسفة ضد النزعات النسبية والريبية كافة.

وتقوم المجتمعات الإنسانية معاً في آن واحد على المنفعة وعلى الحق وفق مقتضى فطري لدى الإنسان....؟ (De Republ.,I,25). وهنا يوفق شيشرون بين واقعية بوليب ومثالية بانيتيوس. ولن يوجد أبداً تعارض بل وحدة المنفعة العامة المنافع الخاصة، ولا تناهض إحداهما الأخرى إلا وأدى ذلك إلى دمارهما. ولم يكن قيصر César إلا واهماً وغير متبصر حين اعتقد بأنه يستطيع أن يرضي مصلحته على حساب الجمهورية (De officis,I,8)[1]. وبالتالي فإن الحق والأخلاق والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة هي أمور متطابقة أو مترابطة؛ فالإنسانية متضامنة. ومن حيث المبدأ، يمكن للأخلاق لدى شيشرون، تلك الأخلاق الحاصلة من ملازمة آثار فلاسفة الإغريق والتي تحييها وتحركها فكرة العالمية الشاملة التي بدأت تكسب بعض الدوائر

(1) إن كتاب «الوظائف» De officis قد ألف بعد موت قيصر César، غير أن ديكتاتورية جديدة كانت تهدد.

الرومانية، يمكنها أن تشمل جميع الناس؛ وإن لم يذهب شيشرون إلى أقصى مبادئه من الناحية السياسية، فإنه، من الناحية الأخلاقية، قد أقر بالمساواة بين الشعوب. بين تلك المجتمعات المشتركة المركز الذي تمضي من الزواج إلى الإنسانية، هناك مجتمعان يخصهما بتفضيله: «أولهما ذلك الذي يجمع الناس الأخيار الذين لهم عادات أخلاقية متماثلة وتجمعهم «المودة»، وثانيهما الوطن الذي هو الأكثر قدسية؛ إلا أنه لا يرضى هذا الوطن ذاته إلا وطناً عادلاً. لئن كان عقل شيشرون مرناً مرونة مفرطة تحول دون عمقه، فإنه أتاح له أن يرسي أسس مثلاً أعلى كتب له أن يصير المثل الأعلى لمجتمع الإمبراطورية المختلط. هذا وإن ميله إلى المبادئ لم يعطل حسه «بالنسب» بل إن ذلك النوع من البعد الكوكبي الذي يهب «حلم سيبيون» عظمته قد جعله يستشعر في بعض الفترات أنه يجب للإمبراطورية أن تتخطى روما.

هذه الأفكار المؤلفة Associations يصبح لها وجود واقعي حينما تخضع لخطة. ويمكن أن ترتدي أشكالاً ثلاثة هي: الملكي والأرستقراطي والديمقراطي. ولهذه الأشكال ميزات مختلفة: فالأول يقوم على إخلاص شخص كلي القدرة، إخلاص وصاية يفيد الثاني من هذه الأشكال من ألمعية نخبة؛ وتضمن حرية كل إنسان في الشكل الثالث. ويوصي شيشرون، مقتفياً بوليب حرفياً، بالدستور المختلط الذي يجمع بين ميزات الأشكال الثلاثة السابقة، والذي هو في واقع الحال الدستور الروماني.

وتتيح بعض الفوارق تقييم التطور التاريخي بين بوليب وشيشرون:

1- إن بوليب بما هو حبيس مذهبه في التطور لم يؤكد قط على دوام هذا «الدستور»؛ واكتفى بالقول إن القوى تتعادل. أما شيشرون، فالمتفائل، فإنه يرى في هذا المزيج ضمانة مساواة، لائقة بشعب حر، وضمانة استقرار معاً. فهو يحول هكذا نظرة بوليب التاريخية بصورة أساسية إلى حكم قيمة، مع أنه من جهة أخرى يؤكد أن هذا «الدستور» هو من صنع العصور وليس من صنع رجل واحد؛

2- وفي حين أن بوليب كان يشير إلى نظام تكويني ثابت، فإن شيشرون يـرى أن هنـاك إمكانـات انحـلال عديـدة. فمـثلاً يمكـن أن تـنحط كـذلك الديمقراطيات إلى طغيان. وعلى هذا النحو، تندمج في النظرية السياسية فكرة شيشرون القائدة والقائلة، بأنه ينبغي القتال على جبهتين؛

3- ويشير شيشرون بكل وضـوح إلى إيثـاره للملكيـة Royauté كنظـام «صرف» لكنه حتى داخل ذلك النظام المختلط الذي يحبذه، يرتئي في كتابـه «الجمهورية» de Republica مكاناً لرجـل فاضـل وحكـيم قـد يكـون بمثابـة الوصي على الجمهورية والمعتمد Tutor et procurator ولقد تـساءل الـبعض فيما إذا لم يكن شيشرون يفتح الباب أمام نظرية الإمارة Principat مفكراً مثلاً ببومبي Pompée أو بنفسه ذاته. ولا يبدو أنـه ينبغـي أن نعظـم مـن أمـر هـذا التجديد. فمؤلفـه «القـوانين» De legibus، الـذي يقـدم جـزؤه الثالـث نحـو التاريخ ذاته دستوراً منظماً حسب الأصـول، لا يتـضمن إشـارة لهـذا الأمـير Princeps. ولعل شيشرون، مثله مثل رومان كثيرين آخرين في الحقبة ذاتهـا، وهو المعجب الكبير بسيبيون، كان يروقه بلا شك أن يتخيل مواطناً نموذجيـاً قد يكفي سلطانه ومثاله لتعزيز الدولة.

* * *

القسم الثاني

الإمارة والسيطرة

بعد أكتيوم (31 ق.م)، أكبّ أوكتاف Octave، الذي أصبح السيد الوحيد في ساحة المعركة، على تنظيم سلطته. وليس واجباً علينا هنا أن نتتبع تفاصيل التطور المؤسسي الذي كان لا بد أن يؤول، بفضل مهارة أوكتاف ومثابرة ورثته، إلى شكل سياسي جديد موعود بمستقبل عظيم، ألا وهو الإمبراطورية Le empire. وقد كان هذا التطور يلبي ضرورة ملحة يشعر بها الجميع بصمت.

وبالمقابل، لا يجوز أن يفوتنا تبيان عدم التناسب الموجود بين أهمية الظاهرة السياسية والتكتم النسبي للحركة المذهبية التي أحاطت بها. قد يصح القول إن المفكرين يمتنعون عن إبراز مدى هذا التطور في كليته وأصالته مع أنه تطور رئيسي بل يقتصرون على مناقشته في تجلياته المجزأة أو المرحلية العابرة. ففي حين كانت تقوم دولة جديدة وحين كان يتغير الواقع السياسي في جوهره إن صح التعبير، ظل الفكر السياسي هامشياً مدة طويلة ولم يشرح هذه التغيرات إلا بأوجهها الأكثر جدالية بصورة مباشرة، مثل صراع الشيوخ والمُعْتَقين. وقد يقال إن هذا الفكر يريد أن يخفي حتى عن نفسه دلالة الأحداث الحقيقية.

وفي حين أن الإمارة توطدت اعتباراً من العام 31 ق.م، فإن أولى المذاهب الإمبراطورية الأصولية ترجع في تاريخها إلى آخر القرن الأول بعد الميلاد. وينبغي أن نلاحظ أيضاً أنها صدرت عن مؤلفين إغريقيين؛ إذ أن الفكر السياسي الإغريقي هو الذي حل محل الفكر الروماني المنقسم، كي يعطي الإمبراطورية إيديولوجيتها.

ويمكن أن نميز في التطور الإيديولوجي الذي جرى في ظل الإمبراطورية حركات متتالية عدة متفاوتة في قيمتها المذهبية أيما تفاوت. ففي الحقبة الأولى التي تمتد حتى حُكم الفيسباسيين Vespasiene، استمر المفكرون الرومانيون، وبخاصة الرواقيون، يفكرون تبعاً للأفكار السياسية والتقليد الأخلاقي للجمهورية مع محاولة التوفيق بينهما وبين مفهوم الإمارة Principat الذي لا غنى عنه، إنما المحدود. وجرى كل شيء كما لو كانت الأرستقراطية الرومانية، الواعية بضرورة سلطة مركزية قوية، تحاول في الوقت ذاته بصورة أساسية أن تحد من صلاحيتها وأن تفلت منها شخصياً. ولم تكن هذه التناقضات لتؤدي إلا إلى إيديولوجية غامضة مبهمة ومشتتة. وفيما بعد عندما وازنت أرستقراطية الولايات المسايرة التي دعاها فيسباسيان Vespapien إلى الاشتراك في السلطة وعادلت أرستقراطية روما هذه الغيورة على حرياتها، أمكن وضع مذهب منسجم، مستند هذه المرة إلى تقاليد الفكر الهيلنستي وبالدرجة الأولى إلى الرواقية الإغريقية: وكانت هذه هي رحلة التوازن الكبير في الإمبراطورية. ثم، ابتداء من نهاية القرن الثاني ولاسيما بعد الفوضى العسكرية في القرن الثالث، تطورت الإمبراطورية أكثر فأكثر نحو ملكية شرقية وبحثت عن إيديولوجيتها في فلسفات أكثر ميلاً لفكرة التسلسل الرتبوي ويستهويها صبغ السياسة بالتدين: تلك هي الفيثاغورثية والأفلاطونية الجديدتين. ثم ما أن يُعترف بالمسيحية حتى تأتي لتضاف إلى هذه الفلسفات التي أصبحت رسمية، إنما لم تترك آثاراً بارزة، أو لتحل محلّها من غير كبير ضرر.

1- الإمارة والحرية

أ- الإيديولوجية الرسمية

إن الإيديولوجية الرسمية لم ترتفع إلى مرتبة النظرية. فالمذهب الرسمي يتلخص في أن أوغيست Auguste لم يزد على أنه أنهض «الجمهورية» التي أضرت بها الحروب الأهلية. إنه أعاد السلم إلى عالم منقسم؛ وهو لا يطالب

بأية سلطة خاصة بل يقتصر على أن يجمع في شخصه بعض المناصب التقليدية بعد أن أعاد وضع جميع السلطات بصورة علنية بيد مجلس الشيوخ في العام 27. وفضلاً عن ذلك توضح وصيته بأنه لم يكن أعلى من أحد من حيث الحق en Potestat أما من حيث السلطان en Auctoritas فهو أعلى من جميع الناس. والصيغة الأكمل، التي آلت إلى فرض نفسها، تقدمه على أنه إمبراطور Imperator في الولايات و«أمير» Princeps في روما. ولا شك في أن الشقة كبيرة بين الأمير الجمهوري، ذلك الذي لم يكن له من امتياز إلا أن يعرب عن رأيه أول الناس في جلسات مجلس الشيوخ، وبين هذا الأمير الكلي السلطة؛ إلا أن التخييل سليم وتبدو الجمهورية سليمة لا تُمسّ.

فليس من المدهش إذن أن لم تنشأ أية نظرية جديدة حينذاك، لأن كل شيء قد سخر من أجل البرهان خلافاً للواقع الراهن على أن لا شيء قد تغير. ومن حيث المبدآن بقيت الصورة التقليدية للدستور الروماني كما لم يشجب مطلقاً النظام المختلط العتيد الذي كان يتمسك به تلامذة بوليب وشيشرون. وظل الحكم في روما ديمقراطياً لأن الأمير يمثل الشعب الروماني ويعتز بأنه تلقى موافقته طوال المعارك السياسية (فلننظر وصية أوغيست). ولبث الحكم أرستقراطياً لأن سلطات مجلس الشيوخ في الظاهر لم تمس. بل إن هناك نوعاً من التقسيم أخذ ينشأ ويتأسس: فالأمير الإمبراطور بمقتضى السلطة الممنوحة للقناصل يشرف على الولايات العسكرية وأما مجلس الشيوخ فيتولى المقاطعات التي سادها السلم. فسن القوانين من حيث المبدأ من اختصاص مجلس الشيوخ ويفوض إلى الأمير مدى حياته. أما الشؤون المالية فتتعلق بمجلس الشيوخ، لكن الخزينة العسكرية وضرائبها الخاصة متعلقة بالإمبراطور وليس هنا مجال البحث عن الواقع الذي كان يختفي وراء هذه المبادئ. فلنلاحظ فحسب أن الدعاية الإمبراطورية اقتبست ببساطة مواضيع الإيديولوجية الجمهورية، كما صاغها بوليب وشيشرون، مع إضافة هذا التصحيح إليها: ألا وهو أن أحد العناصر التقليدية الثلاثة من «الدستور» الجمهوري وهو الشعب، فوّض إلى الأمير سلطاته وهكذا تقلصت الثلاثية في

الواقع إلى ثنائية. ولم يمس هذا التصحيح، الحاسم عملياً، الأسس النظرية للمذهب، ويبدو حقاً أنه لا بد من انتظار تاسيت Tacite لكي نجد شجباً رسمياً لأفكار شيشرون حول الدستور المختلط.

ولقد قبل الرأي العام هذه الدعاية الفطنة. واستمال أوغيست بمهارة أنصار بومبي. وبوصفه وريثاً لقيصر وماجداً، وبوصفه بطلاً للتوفيق والوحدة الوطنية، رعى أدباً راح بصوت فرجيل Virgile أو تيت ليف Teit-live يشيد قبل كل شيء بعظمة روما الماضية أو المقبلة. ولعل عظمة الإمبراطورية هذه، التي يدعى الرومان إلى أن يتعارفوا فيها ويتحابوا، هي معاً الصورة الرائعة التي يمكن أن تختفي وراءها السلطة الشخصية للأمير والمثل الأعلى الذي يمكن به أن ينقاد جميع الرومانيين، يملؤهم الاعتزاز بعمل يتجاوزهم إلى المصالحة التي تخمد الصراعات السياسية. وإنها لدعوة للإبقاء سوية على الشأن الروماني Res romano بدلاً من العناد في تحديد الشأن الجمهوري وتقاسمه Res publica. وما من تناقض في أن يرى الناس هذا الأدب يتغنى في الوقت ذاته في قصائد هوراس Horace أو أوفيد Ovide بلذائذ العزلة وبالريف والحب؛ فهي الوجه الآخر المألوف والممتع لهذه العظمة؛ وهي كالعظمة تحول المواطنين عن الصراعات الأهلية الداخلية.

وإن هذا الشأن الروماني Res Romano، هذا التراث العام المشترك الذي ركزت الإمبراطورية حوله دعايتها الإمبراطورية، أمينة على صيغ «الجمهورية» في هذه النقطة على الأقل، أعطى الفكر السياسي الأوروبي درساً ذا مستقبل عظيم. والواقع أن هذا الشكل من الحكم الذي كان ينزع عملياً نحو الملكية، ويحاول، بكل إيديولوجيته، أن ينكرها، قد أسس بهذه الحركة المزدوجة مفهوم «الدولة»، محدودة بأنه في الوقت ذاته الذي تنشأ فيه سلطة تتمحور بازدياد حول شخص، وينشأ فيها جهازها المتمايز، فإن هذه السلطة ذاتها تنفي أن لها حرية التصرف بهذا التراث العظيم الماثل في الإمبراطورية. ومن الأمور الكاشفة حقاً، كما سنرى فيما بعد، أن الوراثة السلالية على الطريقة الشرقية ما أمكن لها قط أن تُقبل كما هي في روما. إذ إن

الإمبراطورية ليست ممتلكاً ينتقل بالإرث. زد على ذلك، ما كان يستطيع الأمراء الرومان بتاتاً، كما كان فعل كسيركسيس Xerxés والإسكندر والبطالمة، أن يتصرفوا بهذه الأراضي الواسعة الشاسعة كمُلكية شخصية يمكن أن يستخدمها المرء أو يتقاسمها أو يتخلى عنها على هواه. إنهم ـ أي الأمراء ـ ليسوا إلا مستودعين تراثاً يخص، فيما عدا حق الإدارة، الشعب الروماني، حسبما يسميه الدستور المختلط، وهذا حقاً تجريد كان يمكن أن نلصق به كم وكم من التصرفات، إلا أنه كان يكفي على الأقل ليعادل التأثيرات الشرقية. وعرف مارك أوريل Marc-Auréle ، عندما تلقى عبء الإمبراطورية، أنه قبِل أيضاً العبودية القصوى إلى جانب السلطة العليا. وهذا التصور، الموروث من زمن لم يكن فيه الشأن العام يتألف إلا من مدينة، سوف يبقى بكبرياء خلال «الإمارة» وسوف يحييه دائماً تأثير إغريقي يسيطر فيه موجب التفاني الوطني المدني. وسوف يتيح هذا التصور، إقامة واقع سياسي ومادي متميز عن تعاقب الحكومات، ومن ثم بتجاوز التحول الواسع الذي كان يتمخض، كما سيضفي على المصير السياسي للغرب طابعه النوعي إلى عصور كثيرة، رغم التراجعات وحالات النسيان.

ومع أن «الإمارة» تختلف اختلافاً جذرياً في هذه النقطة الرئيسية عن «النظم الملكية» الشرقية والهلنستية، فإنها تحاكيها في نقاط أخرى: إن مادحيها يسعون للبرهنة على أن روما ليست أمة منتصرة ظافرة بل هي أمة مختارة مصطفاة، وأن أوغيست ليس قائداً ظافراً فحسب بل هو رجل العناية، وأداة قوة تتجاوزه. لا شك أن هناك تملقاً في Deus nobis haec otia fecit لكن المفردات المقتبسة عن شعراء البلاد في الشرق الهلنستي كانت تلائم بقدر كاف هذه الالتباسات في الفترة التي كان أوغيست يجهد فيها منهجياً لأن يُؤَلَّه. وبعد أن صار الحبر الأعظم ابتداء من عام 14، عَمَدَ، بلا ضجيج، لوضع الدين في خدمة سلطته، وراح يهيّئ طقوس عبادته، التي قرنها دائماً بعبادة روما وهنا نجد وهذا وجه الخصوصية في هذا الإجراء. مذذاك، أخذت العاطفة الشعبية، التي كانت منذ عهد سيبيون إميليان تميل نحو محميي ربة

الحظ، تستخدم، لتأمين هيبة الأمير، تعبئها لهذه المهمة الديانة الرومانية المغرقة في الشكلية والسياسة. وما لم يكن يريد أوغيست أن يحصل عليه بصراحة من القانون، فإنه كان يدبره بطريق الدين. ويفتتح نجاح هذا الحلف بين السلطة الشخصية والدين ويدشن إلى أجل تقليداً غنياً عمّر طويلاً في تاريخ الأفكار السياسية الأوروبية.

ب- مقاومة الرواقية وتنازلاتها في القرن الأول

إن المشكلة التي سيطرت على التفكير السياسي حتى الإنطونيين Antoninus هي حقاً بما هو أساس المشكلة التي صاغها تاسيت Tacite في حدود جلية في آخر القرن الأول: ألا وهي مشكلة علاقات الإمارة بالحرية. وتعاني هذه المشكلة على الأخص من قبل العناصر القيادية القديمة، الفرسان والشيوخ والموظفين الكبار والأعيان، الذين هم على اتصال مباشر مع السلطة الجديدة وفي صراع مكشوف أو ضمني معها حول الرجحان أو التفوق Préemincace. فلديهم على الأخص أو لدى الناطقين باسمهم نجد الحديث عن الأفكار السياسية؛ بينما لا تقدم لنا الأهاجي مثل أهجية مارسيال Martial أو جوفينال Juvénal الطفيلي أو البرجوازي الصغير، إلا قليلاً جداً من العناصر.

إذ ينبغي أولاً أن نلاحظ بأن أولئك الأعيان ليس فيهم من كان يرفض الإمارة كلياً كشكل للحكم، أو يفكر جدياً بالرجوع إلى الماضي. حتى أن لوكان Lucain ذاته، المدافع عن أفكار بومبيية لم يهاجم القيصرية إلا لعداوة شخصية ضد نيرون Néron. وقد كانت الإمبراطورية تبدو لهم أمراً ضرورياً؛ وكانوا يرددون إلى ما لا نهاية «لا بد من رأس لهذا الجسم الكبير الكبير». وعندما كان يتهيأ لهم أن يمتدحوا فضائل كاتون الأوتيكي أو فضائل بروتوس Brutus، فإنهم كانوا يسارعون للتوضيح بأنهم إنما يمتدحون الخلق، أي المثل الأخلاقي لهذين البطلين، لا المثل الأعلى السياسي الذي يمثلانه. وحسب التعبير الرائع لغاستون بواسييه Gaston Boissier، إنهم يدافعون عن

الفضائل الجمهورية، لا عن الدستور الجمهوري. ففي الواقع، إن ضرورة السلطة الشخصية القوية فرضت نفسها عليهم كما على الجميع؛ والدليل على ذلك أنه إبان مؤامرة بيزون Pison (65 بعد الميلاد) ارتأى المتآمرون رفع هذا الأخير إلى رتبة الإمبراطورية محل نيرون. لكن الارستقراطية تعرف جيداً أن الإمبراطور عموماً لا يمكن أن يحكم حقاً إلا إذا لجمها وقلص سلطانها. وكانت تريد إمبراطورها هي؛ فهي تقبل المؤسسة إمبراطورية، إلا أنها تجنسها بترف فائض من الضمانات المعنوية حتى تصبح غير مؤذية. ويفسر هذا التناقض الذي كانت الأرستقراطية حبيسة فيه الفقر المذهبي النظري لحركة مقاومة الإمبراطورية. ففي الفترة ذاتها التي راح فيها الأمراء يبحثون في التقاليد عما قد يقنع تزايد سلطاتهم، حاول الأعيان أن يجدوا فيها ما قد يحد من هذه القوة الجديدة التي لا محيد عنها إنما لا تستساغ. وبما أنهم كانوا يبحثون بالأحرى عن إيديولوجية لا عن مؤسسات، فإنهم عثروا مجدداً على الرواقية؛ وبالتأكيد لم يكن ممكناً أن يخرج أي شيء أصيل حقاً عن موقف كهذا، إلا أن يتيح قياس المرونة المدهشة لهذه الفلسفة. فبعد أن أضفت الرواقية لوناً إيديولوجياً ما على برنامج الأخوين غراكوس، فإن الرواقية هي أيضاً تلك التي راحت، بعد أن طالب الأعيان بها كباعث أخلاقي للروح الجمهورية، تغذي معاً مقاوماتهم وتنازلاتهم.

وترجع هذه المرونة بصورة أساسية إلى أن علاقات النظام والحرية، في المذهب، هي علاقات قابلة لجميع التكيفات وجميع النسب. فالحرية بنظر الرواقي هي من جهة القبول الواعي لنظام طبيعي أو معقول، وهي من جهة أخرى خير لا سبيل للتنازل عنه. ولا يمكن أن يحلم المرء بصيغة أكثر مرونة، إلا أن علينا أن لا ندهش من أننا لا نظفر أبداً منهم بتعريف موضوعي وسياسي لهذا المفهوم للحرية. فمن جهة يقولون إن الحكيم حر دائماً وحريته الداخلية مطلقة؛ فهو يستطيع دائماً أن ينطوي على نفسه بل يستطيع، عند الضرورة أن يتخلص بالموت الطوعي من كل ضغط؛ لكن من جهة أخرى، بما أن التجلي الخارجي لحريته هو انضواء تحت نظام، فإنه يكفي أن يبدو له

هذا النظام كنظام عقلي كي يشعر بأنه حر إذا ما خضع له. وأي نظام سيبدو له عقلانياً إن لم يكن النظام الذي ينتسب إليه؟ وفي النهاية، إن الرواقية التي تُعَدُّ نفسها المذهب الأبلغ صرامة هي، على العكس، النظام الذي يبرر بأهون سبيل النزعات الانتهازية. فلقد أتاحت للأعيان الرومان في القرن الأول أن يحددوا بمرونة شروط تعاونهم مع الإمبراطورية سواء بتبرير الانضواء للنظام القائم أو بإتاحة الاعتزال الكريم. وحتى أن المرونة الرواقية تمضي إلى ما هو أبعد من ذلك. إذ يجيب المذهب على لسان سينيك Seneque باتجاهين متضادين عن السؤال الآتي: «هل يجب على الحكيم أن يعنى بالسياسة؟». في «الفراغ» De otio (1/626) يحض سيرينوس Serenus على اجتناب السياسة؛ لكن في «الطمأنينة الحية» De Tranquillitate animi (49)، يعظ بالعمل. بل أن المعلمين القدامى كانوا قد ضربوا المثل سابقاً، حيث إنَّ زينون Zénon وكريزيب Chrysippe وكليانت Cléanthe. وإن التزموا بالابتعاد عن الشؤون العامة، فإنهم كانوا يشجعون تلامذتهم على الاشتراك بها. والإنسان إذ يعنى بأمثاله إنما يلبي بنظر الرواقية رغبة للطبيعة، بيد أن السياسة بحد ذاتها تمت إلى الأشياء الغفل ولا تصير إلا بالوجه الذي تستخدم به، مصدراً للأفعال الفاضلة أو المذمومة. هكذا فإن الرواقية، المفتوحة على كل الخريجات أو الاجتهادات، وبما هي لا تفرض الالتزامات ولا تستبعدها لكنها تدافع عن الكرامة في كل وضع، ستصبح أداة مثالية في تلك المساومة الدرامية التي باشرتها طبقة النبلاء الرومان مع السلطة.

أ- سينيك و«في الحلم»

نحن مدينون لعبقرية سينيك المرنة بالمحاولة الأبرز للحم العناصر المتفرقة لمذهب نالت منه الأحداث. فهو يعتبر أن من الأمور المكتسبة أنه يوجد نوع من الحالة الفضلى للإمارة؛ وهذا هو في الواقع ما كان أوغيست Augute يريد أن يقيمه وما وجب الرجوع إليه بعد شطط تيبير Tibére، وكاليغولا Caligula وكلود Cluade الذين تصرّفوا كطغاة. إن سينيك، مؤدب (49 ـ 54) نيرون ثم وزيره (54 ـ 62) حاول أن يعيد العمل بهذا النظام الثنائي

للحكم، الذي نصه دستور بوليب القديم بعد تعديله والذي ظـن أنـه برنـامج أوغيست. ولقد حددت بصراحة خطبة نيرون التي لها صـفة البرنـامج والـتي صـاغها سـينيك تلـك الرعايـة: «Ex Augustil paescripto imperatorium se» (في حياة نيرون، Suétone, vie de Néron, 10)، لكن عند قراءة «في الحلـم» De clementia فإننا ندرك كم كانت هذه الثنائية غير واقعية. إذ يحـاول سـنيك أن يُعرّف فيه القيصر الصالح. ومذهبه بسيط: إن الطبيعـة تـدفع النـاس لكـي يُرئسوا عليهم رئيساً، إذن، لا بد من أمير، لكن على هـذا الأمـير أن يعمـل لمصلحة رعاياه لا لمصلحته؛ فهو الوصـي لا الـسيئ، وهـو ممثـل الـشعب المزوّد بسلطة إلهية، لا إلهاً، ويجب عليـه قبـل كـل شـيء أن يكـون خـادم القوانين وشارحها: هكذا يبدو اهتمام سينيك في أن يؤصل نظامـاً يـنزع نحـو حكم الفرد الواحد ويسعى الناس لإبعـاده عـن هـذا الاتجـاه. ولعـل برنـامج الحكم الثنائي كان يستلزم تقاسماً للسلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. والحال أن عمل سينيك يظهر غاية الإظهار أنه ليس لـشيء أن يوجـد إلا بتنـازل مـن الإمبراطور. ويثبت العنوانـان ذاتهمـا، «الحلـم» De clementia ومكملـه De ira، أن شخصية الأمير، في آخر تحليل، هـي العنـصر المحـدد وأن الأمـل الوحيد الذي يتعلل به هو أن يكون «الأمير» حكيماً: وكان لا بـد أن يوضـح (إذ إنه هنا كانت تبدأ المشكلة السياسية الحقيقة تحت مظـاهر الأخـلاق) مـا كان ينبغي أن يفهم المرء من كلمة الحكيم ـ وعندما يطالب سينيك الإمبراطور بأن يتحلى بالفضائل الرواقية، فإنه يعني أن يقبل الإمبراطور بأن لا يكـون إلا المسيّر النزيه لسلطة لا تعرف بحد ذاتها حدوداً إلا تلك الحدود التي تفرضها هل على نفسها. فأن يكون المرء حكيماً، هو أن ينسى نفسه كي لا يكون أبداً إلا خادم القانون الوضعي وكذلك خادم القانون الأخلاقي. وكان نظام سينيك يرتكز على عهد إيمان Acte de Foi: إذ كان يفترض أن الأمير، عنـدما يقبـل تلقائياً مبدأ الحكم الثنائي، فلسوف يمضي على حد سواء إلى تجسيد سلطة الدولة بكاملها وإلى أن يحترم طوعاً سلطة مجلس الشيوخ ويعمل علـى دعمهـا. وكـان ذلك في الواقع مجرد طرح للمشكلة التي سوف تجد الأحداث حلها.

ب- المعارضة في ظل الإمبراطورية

كما أن سينيك كان يرى ضمانة الإمارة العادلة في فضائل إمبراطور صالح، كذلك كانت رذائل الأباطرة الفاسدين هي موضع هجوم معارضي الإمبراطورية، ومحاذرين أن يدينوا مبدأً للنظام بالذات. ومن الممكن أن تكون هذه الهجمات الشخصية لدى البعض قد أخفت نقداً للنظام، لكنهم أقلية؛ وعلى وجه الإجمال لم تتناول المذمة إلا الشطط فقد أطلقت صفة طغاة، تمييزاً لهم عن الأمراء، على أولئك الذين يدفعون التعسف أو السلطة المطلقة بعيداً جداً، وفي الواقع جميع أولئك الذين يضطهدون بحق أو بغير حق الأرستقراطية. فالاضطهادات التي جرت ضد الفلاسفة بخاصة في ظل نيرون وظل دوميسيان Domitien (94) قد توحي بالتفكير بأنه كان يتكون على الأقل في هذه الأوساط المثقفة مذهب سياسي أصيل مضاد للإمبراطورية. لكن يبدو هذا الاحتمال ضيقاً متى تذكرنا أن ديون كريزوستوم Dion Chrysostome، الذي سيصبح مداحة تراجان، كان بين المبعدين، فمن الأقرب إلى طبيعة الأمور أن يفترض أن الرواقيين كانوا كالمعتاد الانعكاس الأمين للأعيان المثقفين وأنهم في الصراعات التي كانت تنشب في هذه الحقبة بين الإمبراطور والشيوخ انحازوا إلى هؤلاء، كما أن سينيك في مرحلة التعاون كان قد أعطى باسم الرواقية نظرية التوفيق، فإنهم ربما قدموا في هذه المراحل من التوتر، باسم المذهب ذاته، نظرية الاستنكاف والمثل على الرقابة الأخلاقية. وفضلاً عن ذلك يقول لنا تاسيت أن كلمة رواقي كانت تعني بنظر النمامين الدساس والعاصي. فليست الرواقية أبداً سبب المعارضة بل مجرد وسيلة بيد المعارضين لإضفاء الشرعية ظرفياً على الابتعاد الذي يتخذونه بالنسبة للسلطة الإمبراطورية.

ولم يخرج في النهاية أي شيء جديد من هذا المذهب الذي كان يخدم الأعيان لتبرير الانضواء والامتناع على حد سواء. وتاسيت شاهد على هذا التطور: إنه خدنُ سأمٍ كبير فلقد خاب أمله لا في شعب صاخب ووجل معاً فحسب، بل أيضاً في الارستقراطية، حتى أصبح فاتر الاعتقاد لكمال

الجمهورية القيمة التي بدت له عبر تأملاته وقد مزقتها الهروب الأهلية كما فَتَرَ إيمانه بصلابة الدستور المثالي العتيد المأثور عن بوليب وشيشرون. (An. V1,33). وهذا الإقرار الأخير يحمل معنى كبيراً: إذ إنه يدل على موت المثل الأعلى الجمهوري، الذي تضافرت الجهود على اختلافها من جانب الأمير والشيوخ، للإبقاء على هيبته خلال التقلبات؛ أو على الأصح يدل على البرهة التي فقدت فيها كلمة الجمهورية قيمتها السحرية. مذ ذاك لن يتكلم الرومان عن الدستور المختلط ولن يبحثوا عن أوهام. وبنظر تاسيت، لجأت الحرية إلى الغابات الجرمانية؛ ولم يبق للمرء إلا أن يعيش ويتكيف مع مقتضيات العصر وأن يجد طريقاً تخلو في آن واحد من الضعة ومن الخطر (An., V1,20). ولن تكون الفلسفة الدليل الموثوق في هذا المسعى. ويصرح تاسيت رسمياً أنه «لا يليق بالروماني أو بالشيخ أن يولع بها ولعاً شديداً» (Aqr.,4).

وهكذا تمحو واقعيته كثيراً من الأوهام الباقية؛ فهي تكشف عن تغير في الأذهان. ومذ ذاك لم تعد مفاهيم الحرية وتوازن السلطات هي التي توضع في المقدمة. إذ أصبحت طبقة النبلاء الرومان الصريعة المنهكة، جاهزة في آخر القرن الأول، كي تقبل دون فكرة خلفية ووهم اللجوء إلى صيغة تسلطية استبدادية.

2- «التضامنية» والإمبراطورية الرواقية

بيد أن قوى أخرى أقل تحرراً من الوهم كانت تحل في الإمبراطورية محل الارستقراطية الرومانية. إذ أعلن حكم نيرفا Nerva الإمبراطورية الليبرالية؛ وراح التعاون بين «الأمير» و«مجلس الشيوخ» يمر بفترة سعيدة في الظاهرة؛ وبدت اعتراضات الأعيان تهدأ. وإذا كانت السلطة بكليتها قد بقيت في الواقع بين يدي الأمير، فلقد شعر الجميع مذ ذاك بأنهم يخدمون قضية واحدة. وكان العامل المحدد في هذه التهدئة هو انضواء أعيان الولايات، وهم موضوع الرعاية الإمبراطورية؛ إذ تجاوز هذا الانضمام التطلعات الضيقة والحصرية لطبقة النبلاء الرومانيين وغمرها. فقد مات النظام الدستوري

للجمهورية؛ غير أن إجماعاً غير وهمي أخذ يبنى حول التراث الأخلاقي الذي تركه وحول النظام السياسي الذي حل محله. فالإمبراطورية هي التي تثبت سلطة الأمير كما أن الأمير هو الذي يؤمن تلاحم الإمبراطورية.

أ- تضامن الإمبراطورية

كان للفتح الروماني مظهر مزدوج كحدث عسكري وواقعة حضارية، ولئن كان قد تم بسرعة فائقة، وكان بالمقارنة مع الإمبرياليات السابقة، قد عمّر طويلاً، فإن ذلك بالضبط لأن تاريخ الحضارة، البطيء نسبياً كان قد هيّأ آلاف القنوات التي راحت السياسة والاستراتيجية الرومانيتان تؤمنان بطريقها انتصاراتهما. وكان نصر الرومان أسهل ما كان على الشعوب الهيللينية، أي المتمدنة سياسياً، كما لو أن هذا الوعي السياسي لم يكن من شأنه إلا أن يجعل التفوق الروماني واضحاً أمام ناظريها. ثم وطّد الرومان سلطتهم بإنشاء مدن في الأراضي المفتوحة التي كانت تجهل هذا النظام، كما لو كانت الحياة في مدن من النموذج الهيلليني ضمانة لولائها وعلامة على انتمائها إلى مدينة تكفلها روما. وهذه السرعة المفاجئة المذهلة وكأنما هي عجيبة من جهة، وطابع الضرورة هذا، إن صح القول، من جهة أخرى، تحكما زمناً طويلاً بردود أفعال الشعوب الخاضعة.

أ- تفوق روما وقدرها

يبدو أن كثيراً من المدن في الفترة ذاتها التي كانت تقاوم فيها الغزاة كانت في قرارة نفسها مقتنعة بضرورة أن تتوحّد في كنف سيد ما؛ وشاهد على ذلك رد فعل رجل إغريقي سليل عائلة كبيرة، ووطني ومثقف مثل بوليب. أسره الرومان كرهينة فغزوا نفسه واستوعبوه وذابت للتو نزعته الوطنية، بل نزعته الخصوصية. وقد يقال إن العقلية الإغريقية التي تنفر من أي اتحاد قد انفتحت على نحو طبيعي أمام المشاريع الأجل شأناً. بيد أن بوليب سيفعل أكثر من ذلك؛ ما لم تعرف اليونان أن تقدم لأثينا أو للإسكندر، سيعطى نظرية تاريخية للإمبريالية الرومانية سوف تغذي خلال العصور الفكر

السياسي وتؤمن لروما ضرباً من احتكار حق، أو ارتهان للتاريخ، وعلى وجه الخصوص عندما جاء المسيحيون يمذهبونها على طريقتهم. فهو قد تعرف فوراً بفضل علامات موثوقة على عظمة روما المقبلة: إذ إن تنظيمها السياسي الكامل، وتقنيتها العسكرية وفكر الرومان ذاته، كلها تجعل منهم أمة ذات امتياز تجب لها السلطة بالضرورة فليس البطالمة ولا السلوقيون هم الورثة الحقيقيون للإسكندر بل الرومان. ومصير التواريخ الوطنية مذ ذاك أن تذوب في تاريخ روماني يستوعبها جميعاً. إذن فعلى أساس تعيين مخصوص تقيم روما ادعاءها بالتفوق وستسارع إلى ادعاء العالمية. وربما للمرة الأولى، يستعان باتجاه التاريخ على نحو سافر كي يبرِّر في الحاضر اختيار سياسي.

وإلى جانب التاريخ، وإن كانا أقرب إلى الإيمان الشعبي فإن «القدر» La fortune و«العناية» Providence بخاصة هما الحجة في الشرق الهيلنستي. وكما أن هناك «ربة حظ» للإسكندر، فإن هناك «ربة حظ» لروما. ولقد سلكت هذه الفكرة بكل تأكيد جميع طرق الإمبراطورية وفازت بإجماع كل المدارس. وعلى كل حال، يعترف بلوتارك Plutarque، في مؤلفه حول «ربة حظ الرومان» La frotune des Romains بأنها أصبحت الآن تقليدية مسألة أن نعرف فيما إذا كان الرومان مدينيين بعظمتهم للفضيلة أم للحظ. وهم من غير أن يستبعد تأثير الفضيلة يمجد دور «ربة لحظ» أو «القدر»: فهي قد أعطت السلطة كلها لروما، «التي هي بالنسبة لجميع الأمم شعلة مقدسة خيرة». وعلى هذا النحو تصبح روما زيادة على ذلك مدينة «مختارة»، أنعمت عليها الآلهة؛ وتكمن مصلحة الشعوب الأخرى في السعي للاستفادة مباشرة من الأفضال التي تهبها «الألوهة» للرومان. وهناك سمة مميزة أخرى لدى بلوتارك، هذا البرجوازي الولوع جداً بنوع من الوطنية الثقافية، هي «الموازنة بين السير» حيث يقابل منهجياً الأبطال الإغريق بالأبطال الرومان. لقد أصبحت عظمة روما المقبولة عالمياً المقياس الذي لا يناقش الذي تقاس به كل عظمة، والتراث المشترك الذي تجري لصالحه جميع أنواع التحويلات.

ب- الملاط الروماني

طبعاً لم يتحقق قط هذا التوحيد بلا تمزق من جانب وآخر. فقد قبل بعض الرومان الذين يسيطر عليهم منعكس الخصوصية بصعوبة التصالب الذي كان يمليه الفتح ونتائجه. وهكذا فإن احتقار الروماني ـ العتيق للأجنبي، ثم احتقار ابن الولايات الذي تَرَوْمَنَ الموجه إلى البلدان المفتوحة حديثاً وأخيراً الاحتقار المعلن أحياناً للإغريقي أو للآسيوي هذا كله كثيراً ما عاق عمل الانصهار وناقضه. وقد كان جوفنال (Juvénal) (?-12856) يحلم بروما لاتينية تماماً تحافظ على مزايا المدن الإيطالية الصغيرة.

«إنني لا أستطيع، يا كيريتس، أن أتحمل روما إغريقية» (Sat., 111,60)

ولكن انتهت ردود الفعل هذه بالاقتصار على المضمار الديني أو الأدبي. وكدأب أحلام تاسيت حول صفاء الجرمان، فإنها ظلت استذكارية وبلا مستقبل وأهم منها ردود فعل الشعوب المغلوبة. لا شك في أن بعضها صمد معنوياً أمام السلطة الرومانية، غير أنها باستثناء اليهود لم تصل لصياغة أي شيء سياسي بالمعنى الصحيح. وفي أغلب الأحيان، فإن الأمم مع اعترافها اعترافاً يقل أو يكثر بسلطة الإمبراطورية، صبت حقدها على مدينة روما ذاتها، فهي المدينة الثرية ثراء فاحشاً والفاسدة، وأم جميع الرذائل، والمغتنية من نهب الإمبراطورية، والطفيلي الأعجوبي لعالم البحر المتوسط. ويسوق ديون كريزوستوم مثلاً على هذه المطاعن التي كانت الرؤى اليهودية الكارثية ورؤيا القديس يوحنا أكثرها غلواً وتفجعاً. إلا أنه لم يبق إلا الشيء القليل من هذه الاضطرابات العابرة المرحلية؛ إذ نجمت في البلاد من أقصاها إلى أدناها طبقة اجتماعية يختلف أفرادها أصلاً وعرقاً إنما متجانسة ثقافياً وراحت تسعى إلى تأمين وحدة الإمبراطورية؛ وهذه الطبقة من الأعيان المثقفين، التي دعيت تدريجياً إلى المسؤوليات السياسية منذ عهد فيسباسيان Vespasien، وكانت رواقية باختيارها، وجدت في تماثل المنطق والأخلاق، وإن تماثلاً غير تام، من نهر الإيبر Ebre إلى الدجلة Tigre باعثاً قوياً جداً على الاعتقاد في الوقت ذاته بعالمية Unive rsalité عبقرية الإمبراطورية كما بوحدتها. وكان يحركها

شعور مزدوج فهناك أولاً الشعور بالدين تجاه روما التي تسود في كل مكان عدالتها ونظامها وسلمها: فمنذ ذاك أصبح متعذراً عليهم أن يفكروا بالإمبراطورية إلا بأنها إطار لحياتهم دائم وضروري. ويعلن اليوس أرستيد Aelius Arstide، باسم الأرستقراطية الإيونية: «كما تتعلق الخفافيش في المغائر على الحجارة ويتعلق بعضها ببعض، هكذا يتعلق الجميع بروما ويخشون فوق كل ذلك أن ينفصلوا عنها» (Aristide, XXXVI, K29). وهنالك بعدئذ شعور بأن ثمة داخل ملاذ السلام هذا ثقافة عالمية شاملة وحّدت العالم في الفرح. ويمتدح اليوس أرستيد، محاكياً بيركليس حين يمتدح أثينا، ويمجّد روما الوصي والليبرالية التي صنعت من إمبراطوريتها عالم دعة وبهجة: «إن العالم كله يبدو في عيد؛ فلقد عدلت جميع المدن عن خصوماتها القديمة أو بالأحرى أخذت تحركها جميعاً روح مباراة حبية: ألا وهي أن تظهر بأنها الأجمل والأروع».

وعلى هذا الأساس ساهمت جميع المدارس لتبرِّر من الناحية الفلسفية هذا الشعور بالوحدة، لكن أياً منها لم تبلغ ما بلغته الرواقية في هذا الشأن إذ إن الجميع، من بانيسيوس حتى مارك أوريل، قد بينوا أن «المدينة» الحقيقية للإنسان هي العالم، وأن وحدة الإنسانية عميقة راسخة تطغى على اختلافات العروق والمدن واللسن. ويلخص بلوتارك مذهبهم عندما يعلن ساخراً من الرواقيين في كتاب «تناقضات الرواقيين»، ويصرح بـ«أن تلامذة الرواق لا يمكن أن يبحثوا في السياسة دون أن يثبتوا بأن العالم واحد، وأنه متناه وأن هناك قوة وحيدة تحكمه». لكن يجب بالضرورة على الإمبراطورية الرومانية، التي كانت بالنسبة لأفكار العصر تعني الأرض المسكونة، أن تدعي بالصفات ذاتها، بما أنها تمثل «المدينة العالم» La cosmopolis على المستوى السياسي. ولا يحسن أحد بما فيه الكفاية أن يلح حول الأهمية السياسية لهذه الحالة الفكرية، التي سوف تديم، بتعزيز، من المسيحية، ولعصور عدة، الشعور المعقول أو الغامض بالوحدة الإنسانية أو على الأقل بوحدة البشر في حوض البحر الأبيض المتوسط قبل أن تأتي بدورها نزعة وطنية، مختلفة تماماً عن الروح المدنية القديمة، وتعمل على تجزئتها.

بيد أن الرواقية كانت تقدم فكرة أخرى تكمل مفهوم الوحدة تكميلاً عجيباً: ففي الوقت الذي كانت تجرد فيه الجماعات الوسيطة من قيمتها كانت تؤكد على تضامن العناصر المختلفة من العالم أي كانت تجمع، في جماعة ممتدة إلى حدود الإمبراطورية، الأفراد الذين حررهم مسعاها الأول. ولم يكف مارك أوريل، الإمبراطور من 161 إلى 180، عن أن يكرر في مؤلفه «أفكار» Pensées أن الفرد ليس شيئاً بالنسبة لقيمة العالم والزمن الذي ينقضي، بيد أن ما يعد وحده هو هذا المجموع الذي يشكل الإنسان جزءاً منه. «إننا جميعاً نتعاون لإنجاز عمل واحد، البعض عن دراية وبذكاء، والآخرون بغير ما دراية» (V1, 42-1X,23). سواء تعلق الأمر بالتضامن الكوني أو بالتضامن السياسي، فإن الرواقية سمعت دائماً، وبخاصة ابتداء من آخر القرن الأول، إلى أن تقيم وتنظم المواطنة الإمبراطورية في عالم خليط كهذا العالم. وهذه الفلسفة، الخالية من المضمون السياسي المحدد إنما الغنية بالموجبات العامة (التفاني في خدمة المصلحة العامة، الشعور بوحدة العالم المتمدن، قبول أخلاق عامة مشتركة)، كانت البوتقة التي نضجت بها، على الأقل بالنسبة للطبقات ذوات الامتيازات، فكرة جديدة للإمبراطورية وهي: إمبراطورية متصورة كنظام Systéme (حسب الكلمة العزيزة على مارك أوريل)، أي كمجموع متضامن تهيمن فيه لا سلطة مفروضة بل الإلزام الأخلاقي بالمساهمة في الجهد المشترك. لا شيء فيه حتى تخييلاته إلا ويتشكل حسب حاجات السياسة: حيث ساهمت عقيدة التوحيد الفكري على الأقل التي يقرها أو يوحي بها في حشد آمال المواطنين وطاعتهم حول المملكة الأرضية كما حول المملكة الإلهية. وأن هذه الموضوعات هي موضوعات ثابتة دائمة في الأدب الرواقي، لكن المثل الأبلغ ربما هو مؤلف ديون كريزوستوم «Le Borysthénitique» الذي يبسط فيه الخطيب أمام جماعة هيللينية من بون أوكسين Pont-Euiin، وهي جماعة معزولة بين البرابرة، ويقدم تعريفاً لـ«المدينة العالمية» Cosmopolis: إن المدينة العالمية هذه تضم «مدينة الآلهة»، وهي المدينة الوحيدة الكاملة (لأنها، في المصطلح

الرواقي، مدينة النجوم الأمينة في سيرها للقوانين)، ومدن البشر الناقصة نقصاً مختلفاً، والخاضعة للقوانين حداً أو جداً، بيد أن مدينة الآلهة تحتضنها كما يحتضن المواطنون الأطفال في مدينة واحدة. وهكذا كانت الرواقية تنمي حول هذه الأفكار الأولية المناسبة للشعور بقيمة مثالية وتوحيدية للنظام الإلهي، أي النظام بكل بساطة، وكان المستفيد الوحيد من ذلك هو السلطة الإمبراطورية.

ج- روما والعالم

على صعيد الضمير الشعبي، الصعيد الأكثر تشخيصاً، كان يخشى من الاصطدام بروح عصبية خطرة سواء أكانت للهيللينية أم للتقديم الروماني لكن هذه الصراعات هدأت شيئاً فشيئاً. إذ إنَّ شيشرون، لكي لا يغضب أحداً، يقسم العالم إلى ثلاث فئات: إيطاليا واليونان والبرابرة، لكن الإغراء كان كبيراً بتوحيد الفئتين الأوليين ليقيم تعارضاً أوضح بينهما وبين الحد الأخير، وأفضل نمط للتوحيد هو إقامة نسب ما. فمن أجل هذا السبب يحتفي فيرجيل بـ إيني Enée، وهو بطل طروادي (أي، في ضوء الأسطورة، بطل هيلليني) وهو في الوقت ذاته سلف بعيد للرومان؛ وعلى هذا النحو تتأمن الوحدة الروحية للحضارتين السائدتين وتتثبت السيطرة المشتركة اللاتينية الهيللينية دونما جرح للكرامة الشخصية. ويتصدى دينيس هاليكارناس Denys di Halicarnasse لعملية الاندماج ذاتها عندما يحاول أن يثبت أن اللسان اللاتيني إنما هو لهجة إغريقية. حقاً، حسب الأمكنة أو الظروف، يشدِّد البعض، مثل فيتروف Vitruve، على أولية روما التي استطاعت أن تدمج الجميع أو، مثل ليبانيو Libanios، الذي يبرز أهمية قران روما ـ اليونان. أما على الجملة فإن الأجيال الجديدة المثقفة في أثينا أو رودس أو برغام أو أيضاً في روما ذاتها والتي تتلمذت على المعلمين الذين كانت تستدعيهم، ربيت على إنسانية Humanitas على غرار محبة الإنسان Philanthropia الإغريقية فكانت أقل إحساساً بهذه التمييزات من إحساسها بوحدة الثقافة المشتركة.

زد على ذلك، أن البرابرة ذاتهم عادوا لا يستأهلون هذه التسمية؛ إذ إن برابرة الأمس هم اليوم أفضل حماة لهذه الحضارة. وهكذا تتراجع الفكرة دونما انقطاع. ويضع مرسوم كاراكلا Li Edit de Caracalla النقطة النهائية لهذا التطور. حيث إنَّ جميع سكان الإمبراطورية المولودين أحراراً لهم الحق في «المدينة» الرومانية (حق المواطنية الرومانية). ونشأ مفهوم جديد بالنسبة للوعي السياسي، مختلف جداً عن المواطنية البلدية للإغريق أو عن الولاء الشخصي سمة السلالات الهيلنستية، على مقياس هذه الدولة ذات النموذج الجديد التي أصبح المواطن يرتبط بها: الدولة الرومانية. وبالمقابل يتفتت لفظ البربري إلى دلالات مجزأة وسلبية كي يدل على أولئك الذين، ما وراء التخوم، ليس لهم أية رابطة بالإمبراطورية ولا أي نصيب من الحضارة[1].

ب- المذهب النظري في الأمير

إذا كان القرن الأول عصر الاحتجاجات، فإن القرن الثاني هو بالعكس عصر الإنشاءات المذهبية المختلفة في درجة أصالتها، والتي كان يحاول الأعيان بطريقها أن يُحدّدوا وعند الحاجة أن يحدّوا من سلطة الأمير. ولقد أشرنا إلى هذا الانضواء الحماسي للبرجوازية وعلى الأخص لبرجوازية المقاطعات إلى الإمبراطورية الليبرالية. ولنشر أيضاً إلى أن جميع هؤلاء المنظرين في المذاهب كانوا إغريقاً أو على الأقل ذوي ثقافة إغريقية، ما عدا «بلين الفتى» Pline le Jeune الذي عبر عن امتنان الرومان. وهذا يعني بما فيه الكفاية أن المواضيع التي يبسطونها لها أصلها من التقاليد الهيللينية أو الهيلنستية وتتلاءم من قريب أو بعيد مع الوضع الخاص بالإمبراطور. ويمكن أن تنير هذه الملاحظة أحياناً تغيرات في المنظورات؛ وعلى أيّة حال فهي تبين إلى حد ما كيف وجب على الفكر السياسي الروماني، المشدوه أمام ظاهرة سياسية جديدة، أن يتحول نحو تقاليد متوازية.

---

(1) من المسلم به بأن هذه الكلمة ظلت تحتفظ في عدد من النصوص بمعان مشتقة من دلالتها. إن القيم السياسية وحدها للفظ هنا موضع بحث.

أ- «أمدوحة» تراجان و«الدفاع عنه»

وتحدد أمدوحة تراجان التي ألفها «بلين» الفتى تاريخاً هاماً بقدر ما حملت إلى الإمبراطورية تأييد الأعيان الرومان؛ وهي، زد على ذلك تمثل بكل تأكيد تحت غطاء المديح الميثاق الذي كان الأعيان يطمعون في فرضه مقابل ذلك. وتظل قيمتها المذهبية ضعيفة، إلا أنها في نقطة على الأقل توضح أحد الأساسات الإيديولوجية للإمارة: ألا وهو أن الإمبراطورية هي لمن يستحقها. وفي الواقع، كما نعلم، تفادت الإمبراطورية أن تقتبس عن المملكة الهلنستية نظام الخلف الوراثي الذي هو سمة الملكية البارزة. ولم تكن تستطيع أن تقبل مبدأ الانتخاب دون أن تغرق في الفوضى بل كانت تتمسك بنظام التبنّي وفق صيغ ونجاحات مختلفة. وأن الأنطونيين Les Antonins يمثلون على وجه التحديد العصر الذهبي لهذه الممارسة: كان أمير المستقبل، يتبناه الإمبراطور القائم، ويشركه في الأعمال مدى حياته، ويعترف الناس به كخليفة له بلا عناء. وبنظر بلين (Pan. ,S7)، إن ممارسة التبني تبررها ضرورة أن يكون التنافس على الاستحقاق مفتوحاً للجميع، خارج صُدَف النسب الطبيعي: «من له الحق في أن يحكم الجميع يجب أن يكون منتخباً من بين الجميع». فضلاً عن ذلك يمكن أن نعثر على هذه الأفكار، التي كانت بالتأكيد هي الأفكار أو الأطروحات الرسمية، في الخطبة التي يعزوها تاسيت إلى غالبا Galba عندما يصف كيف تم تبني بيزون (Tacite, Hist., 1,15-16 Pison). وفي الواقع، كان يجب على هذه السلطة، بما أنها لا تقوم على معيار أكيد كالنسب العائلي، أن تعمد لإضفاء المثالية على حائزها بأساليب أخرى، وأن تبرر بجدارة أخلاقية استثنائية حكم من لم يكن للدم، ذلك الحكم الحاسم يد في تعيينه. فالأفضل هو الرابح؛ إذ إن الحكم الفردي الإمبراطوري هو أرستقراطية بلا تعددية. ولا شك في أن الأمر كان أقرب إلى أن يكون وهماً لأن العلامات التي كانوا يتعرفون بها على هذه الجدارة ظلت مائجة عائمة ولأن الاختيار الواقعي فضلاً عن ذلك في هذا التباري المزعوم ظل من شأن العاهل الحاكم. بيد أن هذا المذهب، بما له من

قوة إقناع هائلة، كان يضفي المشروعية على حكم من يقع عليه الاختيار بعد ولايته، كما كان يبرر الطاعة الواجبة نحوه مذ ذاك. وما من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين ممارسة التبني ونظرية الاستحقاق إذ إحداهما ضمانة للأخرى.

ب- ديون كريزوستوم

ولهذا الاستحقاق كأساس وكتعبير زمرة من الفضائل الإمبراطورية التي يتكرر تعدادها لدى المؤلفين في الأخلاق والسياسة على وجه متماثل ممل مع بعض التبديل أو الحذف. ويبعث تكرار هذه العروض المستمر وطابعها الاتفاقي الاصطلاحي على التفكير بأن في ذلك تعبيراً عن مذهب سياسي حقيقي يتم التعبير عنه بلا كلل في هذا المظهر الأخلاقي الصرف. ويستخدمها بلين الفتى Pline le Jeune باقتضاب عندما يرسم صورة الأمير النموذج من خلال تراجان (paneg., S44-45). إلا أنه ينبغي أن تنشط اللوحة الأكمل إنجازاً لدى ديون كريزوستوم.

وقد كان ديون، هذا برجوازياً غنياً ولد في بروز prouse من بيتينيا Bithynie نحو عام 40 بعد الميلاد، وكان سوفسطائياً في البداية؛ ثم جاء، بعد أن اعتنق الرواقية، إلى روما التي نفي منها في عهد دوميسيان Domitien؛ وبعدئذ عاد إليها بعد أن عفي عنه في عهد نيرفا وتراجان. وله بخاصة أربع «خطب حول الملكية»؛ فهناك خطبة ألقاها في أعياد أوليمبيا Olympie، وهي الأولمبية L'Olympique، وخطبة ألقاها عند الجيت Les Gétes، وهي البوريستينيتيك Le Borystheénitiuue وهما تتضمنان الأساسي من فكره السياسي. وهذه الوثائق هامة جداً لاسيما وأنها تصدر عن شخصية خاضت، في الشؤون العامة. وليس فكره أصيلاً. فهو يقتبس اقتباساً واسعاً عن الرواقية التقليدية وعن الأفكار والمواضيع الكلبية، بصرف النظر عن تأثيرات أخرى. فهو، مثل شيشرون في قرن أسبق، يقدم وجهة نظر عين مستنير (إلا أنه من أعيان المقاطعات هذه المرة)، ولعل نزعته الانتقائية ذاتها التي ترشح تحت

الصيغ المدرسية والتجريدات توضح اهتماماً عاناه هو الآخر بملاءمة فلسفته مع وضع سياسي ومع مشكلاته الخاصة. فقد كان فيلسوف الحكم الفردي.

1- يرى ديون كريزوستوم، أن حكم الفرد، هو بلا اعتراض وبلا شريك النظام السياسي المثالي. بل لم يعد ثمة لزوم، كما كانت الحال في الرواقية السابقة، لموازنته بعناصر أرستقراطية أو جمهورية. فالملك هو المختار من الله. وسلطته تصدر عن زفس Zeus. وهو ذاته ابن لزفس. وفضلاً عن ذلك هناك تقابل بين الملكية التي يمارسها زفس على الكون والملكية التي يمارسها الملك على مملكته. بيد أنه لا بد من الإشارة حالاً وإبراز أن الملك ليس ابناً لزفس إلا بالمعنى المجازي، أي أنه «من زفس» عندما وهبه هذا الأخير، علم الملك الذي هو بدونه مجرد طاغية بلا مشروعية. ويقول آخر، إذا كانت الملكية من أصل إلهي فهذا لا يعني أن كل سلطة ملكية إلهية. وها نحن نرى أن مذهب ديون يستوحي على نحو واسع من المذهب الذي نضج في ظل الملكيات الهيلنستية ويجعل الفكر السياسي الروماني، المفتقر في الواقع افتقاراً واسعاً إلى إيديولوجية ملكية، يستفيد من جميع التقاليد التي تكونت إلى ذلك الحين في الشرق. إلا أن «ديون» في الوقت ذاته يستخدم ذلك دون أن يقلده، إذ في الواقع كانت الرواقية في العصر الهيللنستي تتكلم في مدارسها عن الحكيم الذي قد يصبح ملكاً عندما تحين أوان ذلك؛ أما المذهب الإمبراطوري الرسمي فهو من غير أن ينتظر مجيء تلك الآوان يزين الملك الذي ترفعه «ربة الحظ» إلى العرش بجميع المزايا أو الفضائل. لكن هذين التيارين الفكريين، الفلسفي والمساير، ظلا متوازيين. أما مع «ديون» فقد اختلطا.

2- إن سلطة الملك مطلقة، إلا أنها ليست تعسفية. فكما يتميز حكم زفس، بنظر الرواقي، بالنظام والتحقيق المنتظم للقوانين الطبيعية، كذلك يجب أن تكون إرادة الملك مطابقاً دائماً للقانون الأسمى: ألا وهو قانون العقل القويم، اللوغوس. ومن العسير أن نقول ما كان يختبئ من حقيقة بنظر رواقي من هذه الحقبة تحت هذه الصيغة الغامضة، لكن بالتأكيد كان من قبيل

فرض حَدّ على السلطة المطلقة المطالبة أن تكون السياسة المتبعة على اتفاق مع معطيات الوعي الشائع. زد على ذلك ارتأى ديون حداً ثانياً: إذ كانت تتطلب التقاليد الرواقية والكلبية أن يتحلّى الملك بفضائل شخصية وإنسانية (مجد، قنوع، حكيم، إلخ)؛ وكانت التقاليد السقراطية الأفلاطونية تحرص على مزايا خاصة جداً، مختلفة عن مزايا الأخلاق الخاصة، وبها كانت توضع ماهية السياسة: وكان مجموعها يُشكِّلُ العلم الملكي العزيز على أفلاطون. أما ديون كريزوستوم فهو يوفق بين الاثنتين: يجب على الملك أن يمتلك العلم السياسي لكي يحكم، والمزايا الأخلاقية لكي يكون المثل بنظر الشعب الذي يجب أن تكون تربيته على يده. إذن يجب على الملك أن يكون معاً في آن واحد الرئيس المؤهل والفعال على هذه الهيئة الواسعة والحكيم المثالي الذي يستحق رتبة الإمبراطورية لفضائله.

3- نستطيع أيضاً أن نقيس الطريق الذي قطعناها منذ سينيك. ففي «الحلم» de clementia كان يعرض سينيك الضمانات التي كان الشعب أو بالأحرى الأعيان يتطلبونها من الحاكم، وعلى وجه الإجمال كان سينيك يطلب أن تكون العلاقات القائمة بين السلطة والفرد مثل علاقات الأب والابن، وهذا ما كان يستبعد علاقات المالك بموضوع ملكيته أو علاقات السيد بالعبد. أما ههنا فيزداد المذهب وضوحاً، لأن الفضائل المفصلة للغاية التي كانت تضفى على الملك هي كذلك مطالب تفرض عليه. إن إضفاء المثالية على الوظيفة الملكية له وجه آخر؛ إنه عبارة عن عقد يفرضه الأعيان على السلطة الإمبراطورية عن طريق الرواقية: طاعة مطلقة للعاهل، إنما بشرط أن يقوم بواجباته. وهكذا، فإن الموقف الرواقي، عندما يظهر بأنه ينحاز معاً إلى الدين الرسمي الذي يؤله الملك، وإلى مبدأ الحكم الأوتوقراطي المطلق، إنما يأخذ أبعاده في الواقع بإخضاع الاعتراف بالألوهية وكذلك الإقرار بالسلطة إلى بعض الشروط. وبوضوح، إن اهتمام جميع هؤلاء الفلاسفة، الذي يكتسب المزيد من الوضوح من سينيك إلى ديون، هو الآتي: تعزيز مبدأ الملكية إيديولوجياً، مبدأ النظام، بإنكار التعاطف الرواقي

القديم مع «الدستور» المختلط، لكن مع الإبقاء على حق الرقابة أو الشجب مباحاً فيما يتعلق بالشخص الملكي ذاته. ههنا أيضاً قد يمكن بيسر تمييز العلاقة بين النظام التوريثي المطبق والمذهب الرواقي.

4- وأخيراً نلاحظ تحت فخامة القول بعض الغموض وربما الغموض المقصود. فالملك هو فوق القانون لأن سلطته مطلقة وأن القانون ليس إلا إرادة الملك (Dise.3,S34) إلا أنه يجب، على ما يبدو، أن يفهم من ذلك أن الملك هو الذي يعطي القانون قوته لا أن يكون من حقه أَنْ يخرق القوانين. إذ هو على العكس يحكم بالقوانين وفي إطارها. وإذا ما أعلنت الملكية منصباً غير مسؤول، فإنَّ هذا التأكيد إنما كان للتشديد على الفرق الذي يفصل المذهب الحالي عن «الدساتير المختلطة» القديمة أو عن المذاهب التي تشتق منها: ههنا ما من مرجع أعلى من الملك. لكن هذه اللامسؤولة ليست من قبيل نظرية «الإرادة السنية»، حيث إنَّ «ديون» لا يمجد قيمة القانون المعقول فحسب بل كل قانون قائم وحتى أنه يقترح على الإمبراطور أن يأخذ رأي معاونيه الذين يساعدونه في هيئة مجلس ما (Agamemuon ou de laroyauté).

جـ- فضل «أفكار» مارك أوريل (121 ـ 180). إننا نعلم، بفضل «أفكار» مارك أوريل بأي قلب كان العاهل النموذجي يتقبل الأعباء التي كانت تفرض عليه. فقد ترك لنا هذا الأمير الرواقي مجموعة من الحكم، جليلة ومخيبة للآمال في آن واحد، ولا تتضمن إن صح القول أي أثر للسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة: بل ميتافيزيقا وأخلاقاً؛ ونستعين منها أن مارك أوريل مهتم قبل أي شيء بحكمة شخصية وإن جاز التعبير بنوع من التخلي والزهد والحكمة والزهد هما أفضل جواب على نصائح «ديون». إنه قبل كل شيء حكيم نموذجي. فلا نجد أية إشارة لمهنته كإمبراطور؛ وقد يقال أنه يستنفذ بكامله في ممارسة العدالة، وهي فضيلة عامة، أو في واجب الفاعلية الاجتماعية تلك التي يدعو لممارستها الناس جميعاً. وقد استغرقت الأخلاق التفكير السياسي تماماً.

ج- الرواقية الرثة

هكذا فإن الرواقية بعد أن قدمت لأواخر الرومان الأحرار مبرراً للكفاح أصبحت للناظم لإمبراطورية موحدة وموطّدة جداً. وكانت تؤمن ممارسة السلطة الملكية بالقسط وتفرض على الجمع الاشتراك في الشؤون العامة كواجب قطعي. وقد صارت الفلسفة الطبيعية لإمبراطورية ذات وجه مزدوج إغريقي روماني، ممتنعة على الصيرورة، ولحضارة بلغت من الاستقرار أنها كانت تبدو بأنها بنية نهائية للعالم. ويجابهنا مارك أوريل، بالحقيقة: لقد توقف التاريخ ولم تعد السياسة إلا حفظاً. ومع ذلك كانت هذه الإمبراطورية والرواقية معها عشية كوارث عسكرية واقتصادية ستغرق فيها بخاصة تلك الأرستقراطية التي كانت الرواقية خميرتها. فقد نجمت هزات رهيبة أفضت إلى تحولات لا تقدر. السلطة الملكية المضطربة جداً، أخذت تتصلب والتأثير المشرقي الذي حدت منه الروح الإغريقية الرومانية طغى على الإمبراطورية؛ وطغت الأديان البربرية وتصوفها طغواً واسعاً على الوثنية التقليدية وعلى العقلانية التي اتحدت بها. وأزاحت الرواقية بعيداً حركات جديدة كانت أبرزها الأفلاطونية الجديدة.

وليست الدلالة السياسية للأفلاطونية الجديدة واضحة دائماً. فإذا اعتمدنا على التلميحات التي تنطوي عليها رواية فيلوسترات Philostrate عن أبولونيوس دو تيان Apollonice de tyane، فإنها تبدو بأنها تمثل فلسفة محافظة آمن وأكثر كتامة من مذهب الرواق وأنها تبشر بالاحترام المطلق لملكية تصدر مباشرة عن الألوهة. وهي تسهم بتدينها الضمني من جهة في تقوية الفكرة القائلة بأن النظام الاجتماعي تفرضه الألوهة وتشدد على أن الملكية Royanté صورة للألوهة وانبثاق عنها، وهذا تنازل ما كانت الرواقية تقبل به رسمياً قط. ومن جهة أخرى فن نظريتها في التراتبية في نشأة الكون وميتافزييقاها ذات الأقاليم كأنما فصلت على قد إمبراطورية، ترتكز بدورها أيضاً على تراتب شرقي تماماً. ومع ذلك فليس لدينا إلا القليل من النصوص

قبل تيميستيوس Thémistius [1]. الذي جاء متأخراً. وشيء آخر هو أن الأفلاطونية الجديدة سرعان ما وجدت نفسها في منافسة مع مذهب جديد نضج بالاعتزال، إلا أنه أصبح الآن جاهزاً لأن يتبادل الدعم المتبادل مع «الإمبراطورية»: ألا وهو المسيحية. إن المسيحية، بعد أن تبنت موضوعات رواقية عدة قبل أن ينبه شأنها وتخرج على الناس بدعوتها مضت تثبت قدرتها على الانتشار بتولي جميع الوظائف السياسية التي كان يجب أن تضطلع بها الأفلاطونية الجديدة. وأصبح تاريخهما ابتداء من عهد قسطنطين Constantin متوازياً جزئياً، لكن الأفلاطونية الجديدة، مسلوبة من تراثها، مسبوقة في المزايدة، مجردة من الفائدة، كان لا بد من أن تخرج بسرعة من المزاحمة وهي مرفوضة. ولا شك في أنه من الضروري، لقياس قوة الانتشار السياسي للمسيحية في عهد قسطنطين، أن نعيد رسم تاريخ أصولها.

* * *

(1) بل كان جوليان، من نواحي عدة، تحت تأثير هذا المذهب.

القسم الثالث

الفكر السياسي في المسيحية
حتى القديس أوغسطين

إن الفكر السياسي اليهودي، كما يعبر عنه العهد القديم، لصعب على التحديد نظراً للاختلاف الزماني التاريخي في النصوص التي يتألف منها. بيد أن علامته الخاصة هي الفكرة التي كان يكوّنها اليهود عن مصيرهم. إنهم على زعمهم شعب «الله» وتاريخهم خارج أية مقارنة مع سواه. أنها لقومية لاهوتية على نحو ما، يلفى المرء التعبير البارز عنها في تخيلهم لخلق الكون وصورته. إن إسرائيل تُحْكَمُ مباشرة من الله (Deuter., 32,8-9)، في حين أن لكل بلد ملاكه الذي يوجهه ويمثله في السماء. وسوف تنتقل هذه القومية التي لا معادل لها بين المدن القديمة إلى المسيحيين بالقدر الذي سوف يشعرون فيه بأنهم أُمّة، حتى بعد الانتشار الكبير، وإلى جانب هذا الشعور، فإن le messianisme المسيانية أي انتظار إحداث معجزة تغير نظام أمة ما، هي أيضاً سمة أساسية لم يفتها وسم الفكر المسيحي بسمة مميزة.

1- يسوع والقديس بولس

أ- الأناجيل

يبدو تعليم المسيح ثورياً قِبَلَ مجتمع يهودي في حالة انتظار. والواقع، أنه عندما كان يعظ بأن الأزمنة قد حانت، وأنه ابن الله وأن الناموس la loi قد ألغي، وعندما كان يندد بشكلانية الفريسيين وبظلمهم، فإن هذه الثورة اللاهوتية والروحية كانت حبلى بثورة اجتماعية في وسط كان الدين فيه كل شيء، إلا أنها لم تكن تعتبر ذاتها مطلقاً كذلك. وبالعكس يبشر المسيح بملكوت الله، أي يعلن بالضبط نهاية السياسة بقدر ما هي محاولة معقولة

لتنظيم «المدينة» الإنسانية: «توبوا لأن مملكة الله قريبة» «الحق أقول لكم إن من الحضور ههنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله» (متى الإصحاح السادس عشر، الآية 28؛ مرقس، الإصحاح التاسع، الآية1؛ لوقا، الإصحاح التاسع، الآية 27). وكان تعليمه يتلخص في صيغة سوف تسيطر على الفكر المسيحي من خلال آلاف التفسيرات: «إن مملكتي ليست من هذا العالم». إذن أنه من الطبيعي أن لا ينطوي تعليم يسوع على أي مذهب سياسي وضعي، حيث إنّ البُشرى Le Bonne Nouvelle تتضمن بمعنى ما إلغاء للفكر السياسي. إن المسيح يحاول أن يوقظ في كل من سامعيه معنى الحياة الروحية، وأن يسترعي انتباهه إلى عالم جديد يحمله كل واحد في ذاته وهو بالتحديد صورة مملكة الله؛ ومن أجل بلوغ هذا الهدف فإنه يسعى إلى أن يهدم كل «المعالي» التي تكدسها على هذه الطريق الأهواء الدنيوية أو المطامع الاجتماعية أو كبرياء الفريسيين.

ومما لا ينكر أنه كان من شأن هذا التعليم أن يهدم المراتب المتسلسلة والقيم الاجتماعية وكان حرياً أن يظهر بأنه تعليم إنسان متمرد أو تعليم إنسان فوضوي. وعندما يشدد المسيح على تفاهة هذه القيم وبطلانها وبالمقابل يشدد على أهمية الجهد الداخلي، وعندما يحل محل هذه الأمجاد المقرّة معايير روحية خالصة، فيحل المحبة charité محلّ العدالة أو يحل التوبة محل الرفعة، فإنه كان يُعلم تلاميذه أن ليست الثروة ولا السلطة ولا المعرفة ولا الاعتبار الاجتماعي بقيم أكيدة. وقد يمكن دون أن نخون فكر المسيحية الناشئة أن ندرك ما يجعلها في الظاهر مماثلة لمواعظ الرواقية الأولى: إذ في الحالتين تُعطى الأهمية ذاتها للقيمة الأخلاقية، ويعلى من قيمة الفرد قبالة المجتمع وأفكاره المطبقة وشكلياته ذلك الفرد الذي يَظهر، مجرداً من ألبسته الاجتماعية، في بساطة قلبه. ولم يفت الفريسيين أن يدركوا المدى التخريبي لمثل هذا التبشير إذ حاولوا، حسب الأناجيل، أن ينتزعوا من يسوع شعارات تعرضه للشبهة وتجرح من سمعته.

«فأرسلوا إليه تلاميذهم من الهيرودسيين قائلين يا معلم نعلم أنك صادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا ماذا تظن. أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا. فعلم يسوع خبثهم وقال لماذا تجربونني يا مراؤون. أروني العملة التي تدفع بها الجزية. فقدموا له ديناراً. فقال لهم لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له لقيصر. فقال لهم أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى، الإصحاح الثاني والعشرون، آية 16 –22).

إن هذا النص الفاصل يدل حقاً على حد النقد المسيحي. لا شك في أن الحياة السياسية والاجتماعية تشكل جزءاً من الحياة الدنيا بل جميع قواعدها وقيمها دنيوية. ولهذا السبب ليس لها أي قاسم مشترك مع حياة النفس، التي هي وحدها تخص الله؛ إلا أن النتيجة التي يستخلصها يسوع من ذلك، هي، حسب الأناجيل، على نقيض النتيجة التي انتهى إليها الكلبيون فهو بعيداً عن أن يؤكد: بأنه يجب أن لا يخضع المرء أبداً إلى الضرورات السياسية لأنها بلا قيمة، يستنتج: أنه يجب الإذعان إلى الضرورات السياسية إذ لا قيمة لها. يجب دفع الضريبة، الرمز الخالد للطاعة المدنية، وذلك بالتحديد لأنها لا تخص الله.

وبالتالي إن تبشير يسوع يتوجه بخاصة إلى المعدمين، إنما من أجل أن يريهم أن الهناءة الحقيقية هي في نظام آخر غير نظام ملذات الأرض وإنه يجب تحمل حالات التعاسة الأرضية أو الاجتماعية أو الجسدية. وبلا شك يمكن أن يحار المفسر بين نص متى (الإصحاح الخامس الآية 3): «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات... طوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهم يُشبعون» وبين نص لوقا (الإصحاح السادس، الآية 20): «طوباكم أيها المساكين لان لكم ملكوت الله. طوباكم أيها الجياع الآن لأنكم تشبعون»؛ إذ يوجد أكثر من فرق دقيق بين هذين النصين فأحدهما يقدم لنا رسول عادلين والآخر نبي فقراء مساكين، إلا أن الروح تظل واحدة خلال الأناجيل: فالعبودية والمرض والفقر، وجميع حالات التعاسة هنا في هذه الدنيا هي من الجسد ويجب أن تعتبر كما هي؛ إن الدنيا لتبلو الإنسان بسلسلة من التجارب

التي لا بد من أن يتحملها لخير حياته الروحية. فالرق بلوى، لكن الثروة يمكن أن تكون بلوى أيضاً، أو السلطة إذا ما أسيئت ممارستها. وبتفريقه هكذا بين مضمار الجسد ومضمار الروح تفريقاً جذرياً، لا توجد سياسة ممكنة. فلا يوجد حقاً فكر سياسي في الأناجيل لأن أمور المجتمع الدنيوي تدرك بأنها مختلفة اختلافاً جذرياً على أمور المجتمع السماوي ومرفوضة جملة، لا من حيث إنَّها شريرة بل من حيث هي معطى للشرط الإنساني لا يهم أن نجري فيها تمييزاً.

ب- القديس بولس

وإثر فترة انتظار خالص يأمل في تحقيق النبوءات في أجل قصير، أعقبت أعمال كانت تلزم الفكر المسيحي مزيداً من الالتزام. فقد سعى البعض، مع مراعاته لوصية المسيح في التأني، إلى أن يحقق لساعته «الملكوت». فقلد وضع التلامذة الرسل أموالهم شراكة. (الأعمال، الإصحاح الثاني 44 – 45)؛ وكان ذلك تبارياً في الفضيلة وتمجيداً للفقر؛ ولم يكن المذهب ينص على شيء من ذلك؛ لكن المخيلات كانت تتوقد ورؤيا القديس يوحنا الكارثية تترجم بما يكفي حقاً الغليان الذي كان يسببه انتظار نهاية العالم، وتفاقم من حدته تعاسة وشقاء العصر. ويتخيل المرء بيسر أن تعليم المسيح كان يمكن تلقيه في منظور فوضوي، وعلى الأخص عند اقتراب أحداث نهائية. وقد كان شعور الناس بالقيم والواجبات الاجتماعية كأنما هي عابرة مؤقتة ودنيئة أمام الصبوات أو التضحيات أو الزهد.

وقد حاول القديس بولس أن يكبح هذه الوسوسة. والرسائل Les épitres حافلة بالنداءات إلى السكينة الاجتماعية. وهو يوصي العبيد بالطاعة (رسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثالث، 22 – 25): «أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم حسب الجسد». وتدرج هذه النصيحة ذاتها في قائمة طويلة يدعو فيها القديس بولس كل واحد أن ينجز بالقسط الواجبات التي تنجم عن وضعه، كمعلم سيد، وزوج، وزوجة، وطفل. وبقول آخر، لا

يفقد المجتمع المدني أي حق من حقوقه. وليس على المسيحيين إلا أن يؤدوا بإنصاف ومحبة كل واجب من الواجبات التي تتأتى من الحياة في المجتمع. وليست الملكية ذاتها ولا في أي موضع موضوعاً لأقل نقد: حيث يقتصر القديس بولس على أن يوصي بالإحسان والاستعمال المنصف للثروة. وعلى الجملة (وسوف يظل هذا الموقف أحد المواقف الرئيسية على مر العصور)، فإن القديس بولس، في تطويره للأناجيل يحملنا على الظن أنه ليس هناك من تنظيم اجتماعي محض مسيحي، بل طريقة مسيحية لقيام المسيحي بواجباته الاجتماعية في التنظيم الموجود.

ممالك هذا العالم

ممالك هذا العالم. والقديس بولس في موقفه من السلطة المدنية أكثر تحديداً ووضوحاً إنه ينصح بالخضوع أو بالطاعة (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر، آية 1 – 7) في عرض مطول سوف يظل النص الأساسي للسياسة المسيحية: «لتخضع كل نفس للسلطات العليا. لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلطات القائمة إنما أقامها الله. ولذا فإن من يقاوم السلطان إنما يقاوم النظام الذي أرساه الله والذين سيتصدون للمقاومة يجرون على أنفسهم الدينونة. «أفتريد ألا تخاف السلطان. افعل الصلاح تنل رضاه. لأنه خادم الله لمصلحتك». وفي رسالة بطرس الأول هناك صدى للكلام المهدئ: «كونوا خاضعين... مجدوا الله». ويؤكد الاثنان كلاهما على ضرورة احترام النظام القائم وعدم المطالبة بالحرية لمهاجمة المؤسسات، وعدم «جعل الحرية سترة للشر» (رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثاني، آية 16). هنا أيضاً نرى أن القديس بولس هو حقاً المواطن الروماني الذي تصفه لنا «الأعمال»، والمهتم بالدفاع عن القانونية الوضعية والدعوة إليها.

بيد أن هذا وذاك يمضيان إلى ما هو أبعد من ذلك ولكي يبررا الخضوع المطلق إلى السلطة يصوغان نظرية ذات مستقبل عظيم: كل سلطة قائمة تأتي من الله: «Nulla potestas nisi a Deo »، «ما من سلطة إلا وتصدر عن الله».

حقاً، ولعل سعي الرسل لإضفاء الشرعية على النظام لم يكن إلا لجعله يحظى باحترام أفضل؛ لكن ذلك بالنسبة للأناجيل يعني القيام بخطوة كبيرة، أشاؤوا ذلك أم لا. فلا مجال بعد الآن لأن تُعَدَّ السياسة ضرورة من هذه الضرورات الصرفة البسيطة لحياة الجسد؛ إذ تصدر السلطة عن الله الذي له نصيبه إذن في النظام السياسي للعالم، وبالتالي لم تعد أعمال السلطة السياسية ذلك الموضوع الذي تتساوى فيه الأمور والذي يباشره المرء كي لا يربك حياته الروحية؛ بل أصبحت بمنزلة فاعلية ذات دلالة إلى درجة ما، وقد أعيد إدماجها في عالم الإنسان المسيحي. وليس من شك أن هذا يعني طرح المشكلة أكثر مما يعني حلها، وليس من شك في أن هذه الصيغة ستكون لها تأويلات مختلفة: فمثلاً سوف يمكن أن يحدد المرء أن مبدأ السلطة هو وحده الذي يصدر عن الله، أي السلطة بحد ذاتها لا صيغها أو كيفياتها ولا ممارستها؛ لكن من الثابت أن صيغة المسيح: «إن مملكتي ليست من هذا العالم» كانت تحذف بلا نقض كل مشكلة ـ بينما راحت الصيغة: «إن ممالك العالم هي من الله» تثمر، مروراً بالاجتهاد التوفيقي للقديس توما Thomas وما بعد، نتاجاً لاهوتياً ـ سياسياً هائلاً لصالح علاقات الكنيسة والدولة[1]. فإذا كان قيصر César، صالحاً أو شريراً، خادماً، واعياً أو غير واع، لمخططات الله، فإن ما يرد إليه تتغير دلالته. ولا سبيل بعد هذا لأن يعتبر المرء أن هذا الدين وكأنه شكل محض وأن الحدود بين المملكة الأرضية والمملكة السماوية، التي رسمها المسيح بحزم وإحكام عادت من جديد نفوذاً وحائرة. فالقديس بولس قد أسس الحقيقة اللاهوتية «لمدينة» العالم.

(1) ممكن أن نقدر مباشرة نتائج هذه القضية. إذ عندما كتب بولس «رسالة إلى أهل رومية» كان ذلك في السنة الرابعة من حكم نيرون، حيث بدأ كل شيء يبشر بعصر ذهبي. أما بعد بضع سنوات أصبح الإمبراطور، كما قال رينان، حيواناً خيالياً كارثياً ومما لا شك يه بأن هذه الصيغة قد اقتضت بسرعة تجيد التفسير، لا الرفض بالتأكيد.

مملكة يسوع إلا أن القديس بولس راح على التوازي أيضاً ينظم انتظار «المدينة» السماوية. وهو بمقتضى تعليم الإنجيل الدقيق، يصبح: «بيد أن مدينتنا نحن إنما هي في السموات» (phil.32,20). وفي رجاء عودة المسيح سوف يظل المسيحيون متحدين بتضامن أقوى من جميع الروابط الدنيوية، تضامن يقيم بينهم مدينة مثالية، غير مرئية، في الصميم ذاته من مدينة الدنيا هذه: إنها مدينة الله. «ليس بعد اليوم يهودي ولا يوناني. لا عبد ولا حر. لا ذكر ولا أنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، آية 28). وكشأن مدينة الحكيم الرواقي، تنمو هكذا مدينة غير مرئية لا تعرف حدوداً جغرافية ولا حواجز اجتماعية. بل يذهب القديس بولس إلى أبعد من الرواقيين لأنه لا يعترف بأي تخصيص: «أين الحكيم؛ أين الكاتب ألا يصم الله بالجنون حكمة هذا العالم؟» (رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، آية 20 — 27). مذ ذاك يتلاشى حتى معيار الثقافة أو الحكمة الفلسفية الذي كانت تغار عليه الرواقية. ولن نكون مبالغين مهما قلنا في أهمية هذه الكرازة أو التبشير. فبفضلها تعززت وعاشرت في القلوب فكرة وحدة الإنسانية وتضامن مصيرها النهائي متجاوزة في ذلك الأفكار الرواقية المجردة. وأخيراً إن القديس بولس، لكي يؤمن أسساً أخلاقية «لمدينة» الله هذه، وعلى غرار الرواقيين، ذهب ما في ذلك من مفارقة، حتى الاعتراف بوجود قانون طبيعي Loi naturelle على هامش القانون الوضعي.

على هذا النحو بدأت ترتسم هاتان المدينتان في لاهوتية القديس بولس، ولم تكونا، عند ذاك متناقضتين. حقاً، في حين كان الرواقيون يشجعون الإنسان على المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، كان يقتصر القديس بولس على النصح بالخضوع واحترام الواجبات المدنية، بيد أن هذه المواضعة لم تثر لساعتها أية مشكلة؛ لقد كان يقتضي فحسب حياة روحية

كثيفة ومعللة دائماً آمال قريبة، ومن جهة أخرى، تتضمن واجبات مدنية لا تصدم الأخلاق المسيحية. وسوف تأتي أزمنة تصبح فيها صيغ القديس بولس بلا مزية بالنسبة للضمائر الحائرة المتمزقة.

2- محاجات حول الاستنكاف المدني سيلس وترتوليان وأوريجين

لقد وجب على الكنائس أن تكتفي زمناً طويلاً بهذا الموقف إذ كانت تستغرقها المهام العديدة في الرسالة والتبشير. إلا أن الوضع تبدل شيئاً فشيئاً وبخاصة ابتداء من القرن الثاني. تبدل من الداخل أولاً: إذ بما أن نهاية العالم أبطأت، وجب على المسيحي أن يحدد لنفسه أخلاقاً وقتية على الأقل تجاه «المدينة» La Cité. ومن ثم تبدل تبعاً لحركة التنصير: فلقد كفت المسيحية عن الانتشار في الجماعات اليهودية أو الطبقات الدنيا فحسب. وهذا ما أعلنه تيرتوليان بقوله «إن المسيحيين هم في كل مكان». بيد أن هؤلاء الأعيان المسيحيين، لا يستطيعون أن يحذفوا المشكلة التي تطرحها التزاماتهم المدنية على إيمانهم. ولقد شاركت الفلسفة في النقاش حول هذه النقطة. وفي غضون حقبة الاضطهادات، وعلى مساجلة عنيفة راح ينضج مذهب الجماعة La doctrine de la communauté. لعل المعتقدات والشعائر المسيحية كانت تبدو بنظر الوثنيين غير معقولة أو مبتذلة. إلا أن موقفهم في الاعتزال السياسي كان يحمل على الظن بأنه سيكافأ بالسكوت عنهم إن لم نقل بالتسامح معهم. والحال أنه في هذه النقطة بالضبط راحت تحتد الانتقادات في أغلب الأحيان: ولعل سيلس Celse هو الشاهد على الثورة التي كانت تجريها المسيحية في الوعي القديم.

أ- سيلس

إننا لا نعرف شيئاً أكيداً عن هذا الفيلسوف الذي أقام من نفسه، بدءاً من الثلث الأخير من القرن الثاني، بطلاً مدافعاً عن الهيللينية السياسية والفلسفة والدينية ضد المسيحيين. ولحسن الحظ أن أجزاء مؤلفه «القول الحق» Le Discours vrai حفظها لنا أوريجين Origéne في الكتاب ذاته الذي

كرسه لدحض المساجل الوثني: وهو كتاب «ضد سيلس» «Contre celse».
إذ النصوص التي نملكها تثبت حتى الإشباع، أن المسيحيين ولو أنهم نفوا عن أنفسهم ذلك، اتخذوا موقفاً كان يبدو بأنه مرتبط باختيار سياسي. وقد كان يبدو فاضحاً بحد ذاته أسلوبهم في اجتذاب الأنصار إذ كانوا يقبلونهم أو يبحثون عنهم بين العبيد والناس المساكين الفقراء وتلك خيانة بنظر هذه الأرستقراطية المدينية والمستنيرة التي تحكم الإمبراطورية وخيانة للصيغ المجربة للحياة المدنية Civique إلا أن هذه الخيانة الاجتماعية ليست بعد شيئاً يذكر أمام الخيانة السياسية. إن المطعن الرئيسي لدى سيلس الذي تنتظم حوله جميع المطاعن الأخرى هو الانفصال أو الفرار. فهو في صفحة لامعة يأخذ قبل كل شيء على المسيحيين بأنهم يتهربون من الواجبات السياسية ـ العسكرية أو المدنية ـ (contha celsum, V111,55) ويضعهم أمام خيار: إذا رفضتم تعظيم أولئك الذين هم ضامنو الحياة الاجتماعية الجماعية (الإمبراطور وممثلوه)، فلا تشاركوا في أي عمل من هذه الحياة الاجتماعية وانسحبوا بصراحة من المجتمع. وإذا أردتم أن تسهموا في الفعاليات التي تنطوي عليها يجب عليكم دفع ضريبة الشرف إلى أولئك الذين يسهرون عليه. وتعليماته واضحة محددة: «يجب عليكم أن تساعدوا الإمبراطور بكل قواكم، وأن تعملوا معه من أجل ما هو عادل، وأن تقاتلوا في سبيله... وأنتم ملزمون أيضاً أن تقبلوا المناصب في بلدكم إذا ما اقتضى ذلك سلامة القوانين والتقى» (V111,75). وبرأيه يجب على المسيحيين أن يشعروا بالتضامن مع حضارة يقبلون فيها الميزات والحماية ويستنتج «أنه لو تصرف كل الناس مثلكم... فإن العالم سوف يسقط بيد البرابرة الأشد انحطاطاً وضراوة. ولن تعود المسألة بين الناس مسألة عبادتكم ولا مسألة الحكمة الحقيقية» (Contracelsum, V111, 68).

وهنا يبدو بجلاء تجاوز أسلوب العيش الذي كانت النصيحة الإنجيلية «ردوا لقيصر ما لقيصر» تأمل أن توطده. إذ لم يكن يستطيع الوثنيون قبول التحفظات التي كانت تتضمن نظرية «المملكتين». فعلى الأرض لا يمكن أن نخدم ربين (Coutre celsum., V111, S) وهكذا كفت الطائفة التي كان بلين

Pline يتسامح معها لأنه لم يكن يرى فيها إلا «تخريفاً لا طائل تحته وأهوج تصحبه براءة كاملة في الأخلاق»، وتوقفت عن أن تكون بريئة وديعة منذ البرهة التي تكاثرت فيها ولامست الطبقات العليا. زد على ذلك، إن الطاعة بدافع عدم الاهتمام، السلبية كلياً، تلك التي وافق عليها المسيح والتي كان يستطيع أي وسواس أن يحبطها، هذه الطاعة لم تكن لترضي إطلاقاً الإمبراطورية التي تتطلب الآن خضوعاً مفعماً بالقناعة والمبادرة، وعاطفة تضامن سياسي يأباها عليها المسيحي المستغرق بالتضامن الروحي مع الكنيسة. هذا وإن رفض التضحية والعبادة الإمبراطورية هو الذي يجسد هذا الامتناع لأن المسيحيين يأبون الكرامات الإلهية على غير إلههم.

بيد أن الصراع له مدى آخر. إذ كانت الإمبراطورية قد استردت المثل الأعلى الروحي «للمدينة» القديمة: ألا وهو المثل الأعلى لعالم مغلق تكون الألوهة فيه جزءاً من «الجماعة» السياسية على نحو ما. أما التصور المسيحي، فلقد كان، بإرادته العنيدة في إعلان تعالي الله، مجهولة، لا مقر لها ومقلقة. وكان رفض القسم أكثر من رفض الولاء، إذ كان بنظر الوثني يؤكد الولاء لأجنبي، إنه انشقاق (...) في صميم الإمبراطورية ذاته، كما يقول المساجلون مستعدين، بحركة ذات دلالة، لغة السياسة. وكيف سيفسرون على نحو آخر قول أوريجين في القرن التالي، الذي يعترف أن للمسيحي في نطاق كل مدينة (أهلا...) أي رباطاً سوى الوطن. وربما يفسر مثل هذا الشعور كيف أن قاضياً محققاً كان يستطيع، عندما يستوجب مسيحياً، أن يتساءل حول التوضع الجغرافي لهذه الأورشليم السماوية التي كان يظهر له المتهم بأنه عميل لها (Eusébe, Mart.,X1,12).

وما بقي إلا القليل من الأشياء المشتركة، لأن المسيحيين، الخاضعين في الظاهر، لم يكونوا في صميم أفئدتهم يرون الصلاح إلا بقوانينهم الأخلاقية غير المكتوبة. وتشير نصوص مختلفة للقديس بولس إلى وجود قانون طبيعي مختلف عن القوانين الوضعية (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثاني، الآيات 11 – 15؛ Romains, 11-15) وشيئاً فشيئاً

دخلت النظرية في الوقائع وبما أن المسيحيين يخضعون على وجه التفضيل، حتى بالنسبة لضرورات الحياة العملية، ويذعنون إلى عادات جماعاتهم وتحكيمها فإنهم انتهوا إلى تشكيل دولة ضمن الدولة. هكذا كانوا يلحقون بالرواقيين بلا شك في التحليل والاكتشاف لقانون طبيعي ما، لكن بتوسيع الهوة لأن الرواقيين جعلوا منه دعامة القانون الوضعي أو مجموعة القوانين الموجودة، بينما كان المسيحي يرى فيه قانوناً من طبيعة مختلفة. فليس من المدهش في هذه الظروف أن خلط البعض من مثل اليوس أرستيد بمعنى ما بين المسيحيين والكلبيين وكافح هؤلاء وأولئك، لا كخونة فحسب بل كهدامين للحضارة الرومانية. فهم ليسوا بحلفاء، عن قصد أو غير قصد لبرابرة الخارج فحسب؛ بل هم برابرة الداخل.

ب- ترتوليان

إن ذلك الاتهام مبرر إلى حد ما إذ في نطاق المسيحية ذاته كانت تتحاذى أسر فكرية عديدة؛ لكن ترتوليان Tertullien (155 ـ 220؟) بالتأكيد يمثل بقدر كاف (بعد فوات الأوان) نزعة الذين كانوا يتعرضون لهجمات سيلس. وكان هذا المدافع المندفع عن العقيدة المسيحية يتبع بحمية تعليم بولس إلا أن تشدده، هذا الهوى المنطقي الذي كان يدفعه إلى تنظيم كل شيء، مضافة إليه الصراعات والتمزقات التي كانت قد قسمت الكنيسة الإفريقية كل ذلك سيلقيه في الهرطقة المتشددة المونتانية Montaniste. لقد كانت آراؤه السياسية تتسم بحماسة مفرطة ولقد تثير النقاش معرفة ما إذا كان يمثل حقاً وجهة النظر الأصلية المسيحية التي لا تساوم؛ أما نحن فنلاحظ على أية حال أن مذهبه لا يتضح إلا في منظور رؤيوي كارثي على نحو أكيد: إذ بنظره أن نهاية العالم محايثة، وإذا الأمر كذلك فكم هي ضئيلة قيمة عرض الدنيا. وفي المقام الثاني، هو يتحلى بالفكر القانوني، لكن ليس على شيء من الفكر السياسي. ووجهة نظره هي دائماً دينية على وجه الحصر فلا تثير مكلمة كابيتول Capitole في ذهنه أبداً مركز الحياة المدنية بل فكرة «هيكل الشياطين» فحسب (De spect., 12) ومع ذلك قد ألجئ للتصدي، في مؤلفه

«دفاع عن العقيدة المسيحية» Apologitique وفي مطولة «عبادة الأوثـان» de idolatria إلى المشكلات التي تطرحها الإمبراطورية والواجبات المدنيـة علـى المسيحي.

وهو يتبع، في الحجج التي يحتج بها، مذهب بولس: «أننـا نراعـي في الأباطرة حكم الله الذي أقامهم ليحكموا الشعوب؛ ونعلم أنهم يتلقون بـإرادة الله السلطة الـتي يتولونهـا» (Apol., XXX11). فهـو يوصـي إذن بالخـضوع، لاسيما في موضوع الضريبة. بل يؤكد أن المسيحيين هم نخبة بـين المـواطنين لأن أخلاقهم المتشددة تكفل تـصحيح سـلوكهم (Apol. 9XL111) ثم إنـه لا يتردد بحركة مغالية، سوف تصبح لازمته، في أن يبرز ما تدين به الإمبراطورية إلى المسيحية وما يمكن أن تنتظر من المسيحيين. «فالإمبراطور يعني لنا ما لا يعنيه لأحد لأن إلهنا هو نصبه» (Apol.,XXX111)، وسوف تـدعم صـلوات المسيحيين الإمبراطورية. إلا أن المرء يشعر في أن هذا الـولاء القطعـي لـيس سوى وسيلة يتوصل بها ترتوليان ليبين أن الإمبراطورية قوة أرضية صرفة، بين أيدي الله على وجه كامل، وليجردها من أية عظمة داخلية بذاتها.

إلا أنه في الظاهر يقتصر على أن يجعل من شعائر عبادة الإمبراطور حد خضوع المسيحيين وهو يقوم بذلك بخشونة إنما بكرامة: «إن ما يصنع عظمـة الإمبراطـور الحقيقيـة هـي حاجتـه لأن نـذكره بأنـه لـيس إلهـاً» (Apol., XXX111)، وهو يرفض القسم بعبقرية الإمبراطور التي لا تعدو أن تكون إلا شيطاناً. بيد أنه وإن لم يقم، في هـذه النقطـة، إلا يـضيف إلى تعلـيم بـولس تكملات كانت تتطلبها الضغوط المتزايدة لعبادة الإمبراطور، فهو يهب لهـذا التعليم عمداً أو عفواً، تطوراً يغير مـن مـداه وأهميتـه. فبنظـره، إن الـسلطة الإمبراطورية، كالإمبراطوريات في جميع الأزمان، تأتي من الله لكن من غـير أن تشترك في صـفات الألوهـة؛ إنهـا لـيست إلا شـيئاً خلقـه الله كـي يخـدم مقاصده، كما أن مصدرها الإلهي لا يعلي فيهـا الأخلاقيـة ولا الكرامـة. بـل على العكس إن قيصر ضـروري للعـالم إلا أنـه لا يمكـن أن يكـون مـسيحياً (Apol.XX1). وعنـدما يعلـن ترتوليـان عـدم توافـق صـفة القيـصر وصـفة

المسيحي، فهي يشدد على تعارض لم يسبق أن أشار إليه القديس بولس: فبمقتضى تعاليم الأناجيل أن مملكة القيصر ومملكة الله هما من طبيعة مختلفة اختلافاً جذرياً، أما بنظر ترتوليان، فتنفي إحداهما الأخرى. فضلاً عن ذلك، يتضح موقفه إذا تم الرجوع إلى مذهبه في المعاد Eschatologique. إذ بنظره، إن مدة الإمبراطورية وحدها تفصل الإنسان عن نهاية الأزمنة؛ فسوف تجيء نهاية العالم ونهاية الإمبراطورية معاً. ولا يهم إن كان يجب أم لا يجب أن يتمنى الناس إطالة هذه المهلة. فما هي إلا مهلة. وبالتالي ليست الإمبراطورية شيئاً ما إيجابياً بحد ذاتها، فهي ليست إلا الشكل الأخير الذي استقر عليه العالم ليعيش سنواته الأخيرة، أي الوسيلة التي يطيل بها الله حياة محتضر.

وأخيراً إن عالم ترتوليان مأهول بقوى وسيطة، هي الشياطين، خلقها الله كما خلق جميع الأشياء، لكنها شريرة بحد ذاتها (Aol., XX11). وتعبد الوثنية بكاملها هؤلاء الشياطين، وهم مصدر تحركها. وتعزى عبادة الإمبراطور إلى مكرهم، ومن بعد العبادة، كل نظام المعتقدات التي توجبه: فالاتفاق معها هو تواطؤ مع الشياطين. ومن هذه الزاوية لم تعد سلطة الإمبراطور واقعاً لا يبالي به بل مجموعة شيطانية من حيث مذهبها. ومن غير أن يطور ترتوليان قط آراءه إلى منظومة مذهبية. فإنه يمكن أن يعاد إنشاؤها جملة. فالإمبراطورية ترتبط بالأرض، وبكل ما يجب على المسيحي قهره، وبكل ما يجب أن يبتعد عنه، فليست هي أبداً ما يجب له الاحترام بلا مبالاة بل هي ما ينبغي أن يراقب بقلق. ففي الكفاح الخفي الذي يتجابه فيه معسكر النور ومعسكر الديجور، هناك احتمال في أن تكون الإمبراطورية، وجه الوثنية وشكلها، أي في معسكر الدياجير أو الظلمات. ولهذا السبب يتمسك ترتوليان على مضض بالتنازلات، التي كان قد قام بها أولاً، للإمبراطورية «ما من أحد يستطيع أن يخدم ربين في آن واحد»؛ «فبأي شيء يشترك النور والديجور؛» (De spect., 62). ولئن أقر دفع الضريبة، فإنه يمنع عملياً المسيحيين من الخدمة العسكرية ويضع في وجه ممارسة الأعباء الأخرى شروطاً بمثابة المنع. ولقد لوحظ أن كلمة «خضوع أو طاعة» «Obéissance»

لم تظهر قط في النصوص المتعلقة بالحاكم Le souverain صاحب السيادة. وأخيراً ليس لديه شعور وطني Patriotique «إن جمهوريتنا، هي العالم» (Apol.,XXXV111)، وهو سوف يمتنع عن أن يرى في البرارة أعداء. ولعل المساعدة التي يعرضها على الإمبراطورية، وهي تعبئة جنود المسيح ضد الشياطين، لن تكون بنظر السلطات إلا فراراً مقنعاً. ولهذا السبب يقع تماماً تحت طائلة الاتهامات بالانشقاق التي وجهها سيلس والتي قبلها هو ذاته: انشقاق عن الشعب «Secessi de populo» (De palli o,5). وليس لموقفه إلا مآب واحد إذا طال وجود العالم: ألا وهو التعبد الزاهد أو المتوحد L'anachorése بل هذا هو في الواقع الحل الذي سوف يختاره فيما بعد بمئة وخمسين سنة تلامذة هذا المبشر، عندما رفضوا الحياة السياسية.

ج- الرسالة إلى ديونييت

(نحو 200 بعد الميلاد: وهي لمؤلف مجهول)

إذا صح، كما يفكر هارناك Harnack، أن «القول الحق» كان ينطوي بخاصة على دعوة إلى التسوية (لا تضعوا أنفسكم على هامش الإمبراطورية، وسوف نحاول أن نتحملكم»)، فإن «الرسالة إلى ديونييت» Lettre A Diognéte تبين بما فيه الكفاية هذا النداء كان حرياً بأن يصادف قبولاً. لا شك في أن المؤلف يشير إلى أن «المسيحيين يعيشون في وطنهم الخاص كأجانب مقيمين) (V,5)، وأنهم «يخيمون في دار الفساد بانتظار دار البقاء السماوي» (V1,8). إلا أنه يسارع ليوضح بأن هذا الموقف هو موقف داخلي صرف: «للمسيحيين نصيبهم في جميع الفعاليات من حيث هم مواطنون، لكن طريقتهم في تحمل كل شيء هي طريقة أجانب» (V.5). فالخضوع للقوانين القائمة لا بل تجاوزها في الكمال، ذلك هو سلوك المسيحي (V,10).

بيد أن هذا النص يقدم لنا أيضاً نظرة للمستقبل هي كالنقيض الوضعي لنظريات ترتوليان. فالمسيحيون هم روح العالم: إنهم سبب بقائه، بل كي يستطيعوا مواصلة عملهم في التبشير الإنجيلي فإن الله يؤخر دائماً نهايته. بينما

يرى ترتوليان أن هذا الإمهال الذي منحته الإمبراطورية وقتي ومزدرى (Ad nationes) أما ههنا، بنظر المؤمنين الذين يقبلون هذا الدور بفرح، ليست الإمبراطورية منافساً أو خصماً بل أداة غير زرية، هي المحل الذي يمكن للتبشير الإنجيلي أن يتفتح فيه ويزدهر ويتقدم.

لهذا السبب طبعاً يخلص البعض إلى التشديد على التطابق والتضامن بين الإمبراطورية والمسيحية: «إنه لدليل عظيم جداً على امتياز مذهبنا وهو أنه ازدهر في الوقت ذاته الذي قامت فيه وازدهرت مؤسسة الإمبراطورية، وأنه مذ ذاك، ابتداء من حكم أوغيست، لم يحدث شيء مما يؤسف له، بل على العكس، كان كل شيء لامعاً وماجداً حسب أمنيات كل منا». وعندما وجه ميليتون دو سارد Méliton de Sardes هذه الأسطر إلى مارك أوريل نحو عام 172 (Eusébede cée., Hist. eccl., 1V,26,7-8) فإنه ألقى البدايات الأولى لنظرية راحت فيما بعد تعرف نجاحاً عظيماً: ألا وهي نظرية تكاملية الإمبراطورية والكنيسة حيث إنَّ الأولى كأداة لا واعية للعناية، والثانية، كجسد للمسيح، كانتا تسهمان في تحقيق المقاصد ذاتها.

د- أوريجين

إن أوريجين (185 – نحو 255) Origéne هو للوهلة الأولى أقل الفقهاء Les Docteurs سياسة. إن الشروح حول «متى» أو حول «رسالة إلى أهل رومية» مختصرة جداً مع أنها تتناول نصوصاً أساسية في السياسة المسيحية، بل إن كتابه «ضد سيلس) (نحو 250) خال جداً من التفكير السياسي ويا للمفارقة. إلا أنه حتى في إطار أبحاثه في المعاد Eschatologia والكرامات Satériologie لم يكن يستطيع أن يبقى غير مبال بالمشكلات التي كانت تهز الضمائر المسيحية. ولنلاحظ أولاً أنه يتناول هذه المسائل بروح مختلفة جداً عن روح ترتوليان. فمن جهة، هو يحاول، أن يدمج في التراث المسيحي جزءاً من الإرث الوثني ولا سيما الفلسفة الإغريقية التي يرى فيها، لا كما رأى ترتوليان مصدر كل هرطقة، بل تمهيداً لتعليم المسيح: إذ إن تاريخ «الإنسانية» وتاريخ «الخلاص» بعيداً من أن يدير أحدهما ظهره إلى الآخر

فإنهما يتماشيان على الأقل جزئياً؛ إذن، ليس كل شيء شريراً في العالم ولا في الإمبراطورية التي هي محل هذه الحضارة ووجهها. ومن جهة أخرى، يعارض أوريجين بشدة «نزعة الألفية»[1] Le millénarisme التي كان ترتوليان يدافع عنها، لا بل أن نظامه المذهبين المتأثر كثيراً بالعقلانية، لهو مضاد إطلاقاً لكل اهتمام رؤيوي من حيث هو كذلك. وهو إذن يدرس المعطيات ذاتها تحت إنارة جديدة: فهو يؤكد حقاً التفوق الصارخ للعالم غير المنظور، ويرفض أن تستهويه الأشكال السياسية الخاصة التي يريد سيلس أن يلم حولها الجهود المتفانية، ويذكر بلا قلق ظفراً للبرابرة لأنهم كذلك أيضاً سوف يصيرون بدورهم مسيحيين في عالم موحد (Contre celse, V111,68). إلا أنه يجعل نصيباً للمجتمع المدني: فبما أن الإنسان مزدوج[2]، في ذاته، فإن فيه (...) النفس وهي التي تجعل منه إنساناً في العالم الأرضي، وفيه الروح وهي التي تصله بالله. وكذلك حق الرسول بولس في «رسالة إلى أهل رومية» أن يوصي كل نفس أن تخضع وتذعن للسلطات. إذ إن النفحة الإلهية، وهي جزء إلهي مودع فينا، هي وحدها التي يجب أن تتجه حصراً نحو الله Comm. In. .(Ep. Adrom., P.G.,X1V, col.1266

وعلى هذا، فإن بطرس Pierre ويوحنا Jean، اللذين برئا من كل متاع الدنيا، قد برئا من رد أي شيء للقيصر، لكن كل مسيحي ذي مصالح زمنية لا بد من أن يخضع أو يذعن إلى السلطات العليا (Iliul.,col.,1226 C.). ولئن كان هذا المذهب ذا طبيعة لا ترضي سيلس فإن له على الأقل مع الحد من نصيب قيصر، ميزة تثبيته بإبعاد كل صراع عن مضماره،

---

(1) النزعة الألفية هي الاعتقاد بمملكة أرضية ليسوع حيث سوف يحكم ألف عام مع العادين، وبوجه خاص تمثل الطائفة الهرطيقة المونتانية des Montanistes هذه النزعة الألفية.

(2) بل حتى إن الإنسان مثلث في الواقع، إذ يتغير التقسيم والمصطلح من كتاب لآخر. ففي المقطع المقابل لـ كيف متى فإن القسمة تجري بين النفس (جزء روحي) والجسد (جزء أرضي)، لكن الفكرة المعبر عنها تظل هي ذاتها. فبالقدر الذي نتمسك به بالأرض فإننا نحمل صورة قيصر وبالتالي يجب علينا أن نرد لقيصر ما لقيصر، ونحن هنا مثل الجسد.

وعلى هذا النحو يمضي أوريجين مكثراً من التمييزات؛ فهناك مـدينتان في كل مكان: مدينة الله ومدينة العالم، وفي كل مجتمع Communauté الهيئـة السياسية L' ecclesia politique والكنيسة المـسيحية (Contre celse, 111,30)؛ ولكل مسيحي وطنان؛ «ففي كل مدينة هناك وطن من نوع آخر أسـسته إرادة الله» (Ibid., V,37). إلا أن أوريجـين مـع تأكيـده لرجحـان الجـزء الروحـي رجحاناً لا يقبل النقاش، فإنه يسعى بخاصة إلى أن يـبين أن لـيس مـن سـبب يدعو هذين النظامين للدخول في صراع بينهما، ما عدا مسألة القسم بعبقريـة الإمبراطورية. ويكب على تأسيس مشروعية السلطة المدنية: فلقـد أعطـى الله السلطة المدنية كمـا أعطـى الحـواس مـن أجـل الاسـتعمال الـصالح، (Ad vindictum malorum, landem banorum)؛ والممارسة الآثمة لهذه السلطات، فهي موجبة للعقاب لكنها لا تنقض الأصل الإلهي لهذه السلطات (p.g., XIV, col. 1227 A). فنحن لا نستطيع أن ننفي بأن السلطات مـساعدة لله (Minister Dei). وليس من شأن القانون الإلهي أن يعرف بـين عـدد مـن الجـرائم أيهـا يستوجب العقاب بداهة، لكنه يقتضي ما هو أكثر مـن هـذه الفـضيلة المدنيـة التي ينص عليها القانون الوضعي (Ibid., col. 1229). هنـاك إذن طبقتـان مـن التخلق Moralité: تـصون الـسلطة المدنيـة أولاهمـا أو أدناهمـا وتـضمنها، ويفرض قانون الله احترام الثانية. وهكذا يمـضي أوريجـين الـذي يرسـم دون إلحاح نظرية المدينتين، في استخلاص صفاتهما التكاملية بدلاً من تعارضهما المحتمل، وذلك مع مراعاة تسلسلهما الرتبوي. بل يشدد، وهذا أمر رئيسي، على أن عصيان السلطة المدنية بلا سبب يمليه حقاً القانون الطبيعي، إنما هـو إطاعة للكبرياء لا خضوع للقانون وأن القصاص الذي يتلقاه المـرء عنـد ذاك هو العقاب الحق على هذه الكبرياء وليس عذاباً مجيداً.

إن أوريجـين متـشبع بـالفكرة القائلـة إن الإمبراطوريـة سـهّلت انتـشار الإنجيل، وأن مدينة العالم مهدت الطرق إلى مدينة الله (Contre celse, 11,30) وأنه إذا ما تجاوزت مطامع التبشير الكنسي الكاثوليكي دائـرة الحـدود (VII, 68)، فإنه يمكن اجتياز جزء من الطريق معـاً. ولهـذا الـسبب يـدعو مخلـصاً

بالبركات الإلهية للإمبراطورية. وهو يعتقد أن أبرار الكنيسة يستطيعون حماية روما، كما تشفع إبراهيم من أجل سدوم، وتحفظ المدينة الإلهية بدورها المدينة الأرضية (Contre celse, VIII, 70). فالإمبراطورية، بالنسبة للهيلليني، ولو أنه تنصر، هي مفتاح العالم. فلم يعد المراد كما هو الأمر لدى ترتوليان أن يصلى من أجل بقاء الإمبراطورية بغية تأخير أجل العالم؛ فليست الإمبراطورية أبداً مجرد مهلة عمياء مفضلة فحسب على اندفاعات Dies irae، بل إنها الوسيلة في الزمان كما في المكن لفتح أبواب الوصول إلى «المدينة» الخالدة لدى عدد من الخلائق أكبر فأكبر دائماً، عن طريق نشر الإنجيل.

هكذا تعايشت نزعات عدة في نطاق الجماعة المسيحية: أولئك الذين لا يريدون أن يؤدوا شيئاً ما لقيصر حيث يفسرون الصيغ الإنجيلية تفسيراً ضيقاً، وأولئك الذين يقيمون فرقاً جذرياً بين النظامين، ولكنهم مع هذا يقبلون تنظيم تعايشهما، مع الحفاظ على صبوات أرفع وأرحب. إن نظريات أوريجين علامة على حيوية كنيسة شرقية شاعرة بقوتها وتقبل أن تؤدي لقيصر حقه لأنها تريد أن تعطي الله عالماً. وهي من القوة بحيث تعزم على الفتح ومن الأهمية بحيث تستأهل أن تغلب. ولقد أوشك قسطنطين Constatin، المنتصر حديثاً والفاتح، حين وضع المسيحية في المرتبة الأولى من قوى الإمبراطورية، أن يقذف بها في لجة السياسة أو يستعجلها إليها ويجعل الكنيسة مأهولة بكل شياطين السلطة الزمنية.

3- مذاهب الكنيسة المنتصرة

ما إن أجيزت العبادة بإعلان ميلانو، L'Edit de Milan (313)، وما أن رُفعت الحواجز التي كانت تفصل المسيحي عن الحياة السياسية بسبب القسم للإمبراطور، حتى أضحت السلطة السياسية تميز الكنيسة وتبتغي ودها معاً، وحينئذ كان لا بد من إعادة النظر في موقف المسيحيين تجاه السلطة. فوضعت «الكنيسة» مذهباً لم تكن أفكاره دائماً أصيلة. فإذا وُضع الإيمان جانباً، فليس ثمة بون شاسع بين الأسقف إيسوب Eusébe وبين رجل البيان الذي هو

تيميستيوس Thémistius. في الحقيقة كانت المسيحية تنصب غالباً في صيغ الأفلاطونية الحديثة Néoplatonisme، التي كانت تطمع في الحلول محلها في الإيديولوجية الإمبراطورية وبالتالي أن تملأ جميع الوظائف التي كانت تشغلها. وفي الواقع كانت نقاط الاتصال متواترة مألوفة بين المذهبين؛ إلا أن البدعة الآريوسية ربما كانت أكثر مسايرة لهذه التفاعلات Osmoses من المعتقد الرسمي الغالب. وإنه لواقع أن الآريوسية قدمت إلى الأباطرة أخلص الدعاة الأوفياء، ولم يكن المنظر السياسي المسيحي الرئيس للقرن الرابع، وهو، أوزيب غريباً عن هذه الحركة.

أ- إيسوب[1]

إن أوزب Eusébe، أسقف قيسارية (260 ـ 337)، وأول مؤرخ حقيقي للكنيسة، لهو مثقف حقيقي وإداري حكيم. وهو أيضاً محب للاستقرار وعالم لاهوتي من غير تشدد، فلا يدهشنا والأمر كذلك أنه عندما كان في نيقيا Nicée كان منفتحاً لإيحاءات قسطنطين. ولقد ساهم بنصائحه وخطبه وكتاباته بوضع لاهوت إمبراطوري، هو الأول في تاريخ المسيحية، حيث نجد الأساسي منه في «مدح قسطنطين» (335) L' Elogede Constantin، و«حياة قسطنطين» (337) La vie de constantin، وأخيراً متفرقاً، في «النور الإلهي الإنجيلي» La théophanie (333). ولتقدير أصالته لا بد من الرجوع إلى ما كانت عليه الحكم السياسية المسيحية قبل إعلان التسامح L' édit de Tolerance من جهة، وإلى الأفلاطونية الحديثة التي تؤلف الفلسفة السائدة آنذاك من جهة أخرى.

ويقدم أوزب في كتاباته دعماً بلا تحفظ لقسطنطين. إذ تأخذ الصيغة «Nulla potestas nisi a Dio» «لا سلطة إلا من الله»، معنى إيجابياً جداً فيما يخص الإمبراطورية. ولغسل الإمبراطورية من كل دنس ماض يقرر أوزب بأن الله بعث باختياره الاضطهادات لكي يجرب المسيحيين، ومن جهة أخرى

(1) إيزوب أو إيسوب أو أوزب.

يرسم النهاية المحزنة للملوك المضطهدين. فعلى هذا النحو تبرأ المؤسسة من العيب وتصان هيبة الملوك الصالحين السالفين والمقبلين. وهكذا تتوطد في منظور منسجم الفكرة القديمة إلى ذلك الحين الماثلة في التطابق الذي أقامته العناية الإلهية بين الإمبراطورية والدعوة الإنجيلية، وهي الفكرة التي ستغدو أساس هندسة هذا اللاهوت السياسي بكامله فكما أن الإمبراطورية ترتبط تاريخياً بالعناية الإلهية، فإن الملكية هي إن صح القول مرتبطة كونياً بالله. ويقتبس أوزب، لحسابه الخاص مجموعة من الأفكار الرواقية أحياناً، والفيثاغورثية الحديثة أو الأفلاطونية الحديثة في أغلب الأحيان ليبين كيفية صدور السلطة السياسية عن الله. إن الله، إله الكون، يحكم في العالم بوساطة «كلمته» التي هي معاً معقولية الخَلْق وعامل الله، ووكيله المعتمد، ومحاميه أمام «التاريخ» الإنساني. وما تكون «الكلمة» Verbe بالنسبة لله، يمكن أن نقول مبسطين الأمر، يجب أن يكونه الإمبراطور بالنسبة لـ«الكلمة». وفي النتيجة تمارس «الكلمة» وهي القانون الحي، حكمها على الناس بوساطة ملك هو نائب عنها. ويلاحظ بما فيه الكفاية بهذا الصدد إلى أي حد كانت تتيح الأريوسية[1] إقامة سلم التسلسل الرتبوي هذا كما كانت تستطيع أن تجني عطف البلاط الإمبراطوري. إذ إن «الأمير» يرتبط بـ«الكلمة» وهو انعكاسها الأرضي الدنيوي لأن العقل الكلي Le Logos «يُقوّيه بضوعه وينيره بوحيه ويشركه بفضائله» ويأتي مذهب الأفلاطونية الحديثة في الصدور ليدعم هنا المذهب المسيحي في العناية وليؤلفا اللاهوت الإمبراطوري.

على هذا النحو لم تخسر الإمبراطورية شيئاً عندما استثنت المسيحيين من التزامات عبادة الإمبراطور، لأن ألوهية السلطة الإمبراطورية بالمقابل وجدت نفسها تُبرّر لا بتأليه الإمبراطور بل بالعلاقة الضرورية التي أقيمت بين الألوهة والوظيفة الملكية. وهكذا يلتقي عملياً جنى الرواقية والأفلاطونية الحديثة في النظرية الجديدة للسلطة. فبلاط الإمبراطور الدنيوي هو انعكاس

(1) مذهب أريوس الهرطيق الذي بجعله «الكلمة» خاضعة للآب كان يجعل منها بالأحرى أولى خلائق الله لا إلهاً من جوهر واحد مع الآب.

للعرض السماوي، كما أن الإمبراطورية هي انعكاس للكون. والمدينتان متوازيتان نوعاً ما، على مستويات مختلفة، كما كان يتمنى ذلك ديون Dion، ومتحدتان بالصلة التي تربط شخص الإمبراطور بالـ«الكلمة» و«الله»، كما كانت تؤكد ذلك، بتحفظ يقل أو يكثر، الفيثاغورثية الحديثة. فخرجت من ذلك سلطة «الحاكم» مزدادة وتقاليد البلاط معزّزة، ولعل المذهب الجديد قد ضمن أكثر مما فعلت المذاهب القديمة الصفة فوق الدنيوية لشخص الإمبراطور.

لقد خف التعارض الذي يفصل بين الجماعتين على الصعيد النظري لأن الإمبراطور، ولو أن السلطة ظلت من حيث المبدأ متسامحة متساهلة تجاه الوثنية، وجد أنه يُعترف له بضرب من السلطة المعنوية خارج الكنيسة؛ فهو «أسقف خارج الكنيسة». وهذه النظرية المفتقرة للوضوح، لكن الرئيسية فوضت إليه نوعاً من القيادة الروحية على الوثنيين؛ إذ عليه أن يكمل عمل الإمبراطورية التمديني ويجعل منها نوعاً من علم تمهيدي للتعليم الإنجيلي وأن يقود الناس حتى أبواب الكنيسة تقريباً. وهُجرت أية رؤيا كارثية لمواجهة فكرة تقدم رشيد معقول ينمو باستمرار (ابتداء من حقبة انحطاط بدئية) وتكون الإمبراطورية المحرك الحالي له.

وأفضل برهان على هذه النظرية هو تشريع قسطنطين، المتأثر تأثراً قوياً بالأفكار المسيحية. وإذ تجسدت فيه الأفكار الروحية الخالصة التي صاغها مؤلف «رسالة إلى ديونييت» أو التي صاغها أوريجين. وكانت الكنيسة بنظرهما مِلح إنسانية جددها المسيح؛ على رأي إيسوب، تجد الكنيسة في السلطة الإمبراطورية أداة علم تربوي يُمارس لصالحها[1].

(1) من المفيد، لكي نلاحظ أوجه الشبه بين علمي اللاهوت الإمبراطوريين الوثني والمسيحي، أن نرجع إلى خطبة حول الملكية ألقاها سينيسيوس، أسقف سيرين Cyréne المقبل، والوثني في تلك الفترة، في القسطنطينية عام 399. إذ لم يكن يقتضي مذهبه المستوحى من ديون كريزوستوم حتى يصبح مسيحياً إلا تغييراً طفيفاً في المصطلح. ومن الثابت أنه يظل

ب- الارتجاج

حقاً إن الفوائد التي حصلت عليها للكنيسة لم تذهب بلا مقابل: إذ لم يكن يتردد «أسقف خارج الكنيسة» في التدخل في شؤون الداخل، وفي التورط في التعيينات الأسقفية، بل في مسائل العقيدة. بيد أنه على وجه الإجمال، كان كل واحد من الشركاء يستخلص مكاسب بقدر كاف من هذا الوضع، ومكاسب متناسبة مع القوة النسبية لكل منهم. وهذا ما يفسر السرعة شبه المذهلة التي توطدت وازدهرت بها طوال قرن من الزمن تقريباً منظومة مذهبية Systéme راحت تترك آثاراً عميقة للغاية في الفكر السياسي للأمم الغربية. لكن بالتأكيد سرعان ما وضع النظام المحدد لهذا التوازن والذي ظل قلقاً موضع تساؤل ولن يكف عن أن يكون موضوع مراجعات أو إعادات نظر حسب تقلبات القوى الموجودة.

وراحت تطرح دفعة واحدة مشاكل صغيرة مختلفة: ولقد يبدو من زاوية ما تطور الرهبنة Monachisme على أنه كان الكفاء لانضواء الكنيسة إلى السياسة. فكلما نزعت المدينة الدنيوية وجماعة المسيحيين نحو التوحد، كلما بدا ضرورياً أن تضطلع فئة معينة من الناس بالدور الذي كان من شأن المجتمع بكليته حتى ذلك الحين: (الاعتزال الأخلاقي بعيداً عن العصر ووظيفة الشفاعة الروحية. وراح يتوطد الانقسام بين أولئك الذين يريدون أن يظلوا ملح الإنسانية، المتجهين تماماً نحو الحياة الأبدية، وأولئك الذين يقبلون أن يعملوا في الحياة الزمنية ليجعلوا المدينة الأرضية مدينة مسيحية.

ولهذا السبب، فإن القرن الرابع، في الوقت ذاته الذي كان فيه عصر الرهبنة، راح يصبح عصر التوجيه الأخلاقي. إذ بنظر مسيحي ما من العصور السالفة ليس للرق والفقر والغنى من وجود واقعي ذلك لأنها من الجسد، وهي أمور عابرة بمقياس ملكوت الله، ولا تستأهل أن تعطى نظاماً Statut. أما

أكثر تحفظاً أمام السلطة المطلقة الإمبراطورية من المذهب المسيحي عند أوزب ويبين حيوية العواطف الرومانية القديمة في الجزء الغربي من الإمبراطورية.

القرن الرابع فقد راح بالعكس يحاول أن يوضح الموقف المسيحي في جميع مناسبات الحياة الساسية والاجتماعية ويحدد الوجه المسيحي للمؤسسات الدنيوية. وهذا العصر هو عصر كبار الموجهين Directeurs: مثل باسيل القيساري Basile de Césarée وغريغوار دونيسه Grégoire de Nysse وجان كريزوستوم Jean Chrysostome. ويجب أن لا يدهش أحد من أن جوليان الجاحد لابوستا Julien l'Apostat قد ضرب للوثنيين مثلاً عن التنظيم في الجماعة المسيحية العاملة خلال العصر الزمني[1] وانضباطها.

وأخيراً كان لا بد من أن تبزغ مشكلة حرية الضمير وفي الواقع، أن المسيحية لم تبطئ بالتضييق على هذه الحرية التي كان قد اعترف لها بها إعلان 313 (L'édit de 313) تضييقاً شمل كل العقائد الأخرى. ولم تبطش السلطة المدنية بالوثنيين فحسب بل أيضاً وضعت نفسها في خدمة الطائفة التي كانت تمزق بعضها بعضاً. فليس من المدهش إذن أن يرى القرن الرابع محاجة منهجية جديدة بما فيه الكفاية في تاريخ الأفكار تنشأ وتنمو لدى الوثنيين الليبراليين[2]، لصالح التسامح الديني. إذ طالب تيميستيوس Thémistius علناً، في خطبته في 364 في جوفيان Jovien وفي 374 في فالانس Valens، ونادى بالحق لكل واحد أن يمجد الله بالعبادة والممارسات التي يختارها. ولم تكن النظرة التي ينظر منها نظرة ملحد ولا نظرة ريبي شكاك بل نظرة مفكر مفعم بتدين توفيقي وليبرالي. فجميع الأديان، بنظره، تعبد الله ذاته تحت عناوين وأنواع مختلفة. فيجب أن ندع التباري النبيل يقوم بينها. هذا وينبغي أن لا يدهش المرء لأن أفكار التسامح هذه قد اختفت، ولأجل طويل، وزال في الوقت ذاته الصنف الوثني الذي كان يمثله تيموستيوس.

---

(1) قد يستحق كل مؤلف من هؤلاء المؤلفين أكثر من ذكر بسيط. لكن لا بد أن نقتصر هنا على الإشارة إلى الاتجاهات الكبرى للفكر السياسي.

(2) لم تثر الوثنية البتة مشكلات مشابهة، حيث أن موانعها لم تكن فقط دينية طائفية حقاً؛ كما لم تبحث أبداً المطالبات المسيحية قبل عام 313 مسألة التسامح بصورة عامة.

ج- القديس أوغسطين

تعرض لنا الكنيسة الغربية آفاقاً مختلفة أكثر تموجاً وتفارقاً. إذ كان العالم الغربي بسبب تعرضه المباشر لتهديد البرابرة، وتراخي السلطة الإمبراطورية عليه، يمر في أزمة وبخاصة الجماعة المسيحية، وفي الواقع، خاض الوثنيون ضد الكنيسة حجاجاً مجدياً في أغلب الأحيان، عندما طرحوا أنفسهم مدافعين دفاعاً غير مشروط عن قضية وطنية قومية لا يضطلع بها، على زعمهم، المسيحيون بدون خلفيات فكرية.

القديس أمبرواز (330/40 ـ 390)

إن القديس امبرواز Saint Ambroise، ولو أنه موظف كبير جاء إلى الكهنوت متأخراً أثبت لوثنيين وبرهن لهم بأعماله على أن الحَبْر يمكن أن يقبل بشجاعة المسؤوليات السياسية الثقيلة. إلا أن موقفه يبقى، في الحقيقة، قبل كل شيء موقف إنسان مسيحي، ويمثل أبلغ تمثيل الفكر السياسي للكنيسة الغربية. «إن الإمبراطورية في الكنيسة، لا فوق الكنيسة». ويشعر امبرواز أنه مرتبط بالإمبراطورية لأن الإمبراطورية مسيحية، إلا أنه ينتظر من الإمبراطور سلوكاً جديراً بالمسيحي وهو يقبل أن يتفانى تماماً من أجل السلطة الإمبراطورية المهددة بالاغتصاب من كل جانب. لكنه، على التوازي، أشدَّ حزماً من الأساقفة الشرقيين، في معارضة تجاوزات الآريوسيين Les ariens الذين يدعمهم البلاط، بل أنه، حتى خارج هذه المسألة العقائدية الصرفة، ينصب من نفسه مدافعاً عن الأخلاق المسيحية. إذ عندما أمر تيودوس Théodose عام (390) بمذبحة تسالونيك Tessalo nique الشهيرة، فإن امبرواز حرمه حتى يتوب توبة كاملة. وبقول آخر، قد أطلقت الكنيسة للمرة الأولى في التاريخ حكماً يدين إمبراطوراً لأعمال خاصة أو رسمية لا تلزم الإيمان. وهذا حَيْنٌ عظيم في تطور الوعي السياسي.

وتفسر الحالة الفكرية التي ينم عنها عمل القديس أوغسطين Saint Augustin كيف استطاعت الكنيسة الغربية في زمن تيودوس أن تجزم بأن

تدعي حق الحكم على قرارات السلطة المدنية. ليس القديس أوغسطين (354 ـ 430) بالسياسي بتاتاً. فلقد ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا Thagaste de Numidie وكان أستاذاً للبيان ثم اهتدى للمسيحية بعد شباب قلق دام حتى إعلان إيمانه بها في حديقة ميلانو ذلك الإعلان الذي طبقت شهرته الآفاق. ولقد أصبح وابتداء من 396، أسقفاً في هيبونا Hippon ، ونذر نفسه للدفاع عن الدين، لا سيما ضد الدوناتية Les donatistes والبلاجوسية Les pélagiens. لكن مذهبه، الذي تأثر كثيراً بالمانوية أو الأفلاطونية، مذهبه في شبابه، ليس في أغلب الأحيان مذهباً سياسياً. بيد أنه في عام 410 نهب آلاريك Alaric الويز قوطي روما واستغل الوثنيون الحدث ليرسوا تبعة على كاهل المسيحيين الذين لم يحسن إلهم حماية الكابيتول Le capitole بينما أغضب عدم تقواهم الآلهة الحقيقية. وقد رجت هذه النكبة وهذه الاتهامات أوغسطين؛ وشرع يدحض هذه الفكرة مبرزاً أوجه ضعف روما الوثنية على وجه الخصوص، ليُبيّن أن روما المسيحية لم تكن أدنى منها. إلا أن مؤلفه، «مدينة الله» La Cité Dieu (413 ـ 427) ما أسرع ما تجاوز حدود كتاب جدلي ليصبح تفكيراً في «التاريخ» وفي «المدينة». ولا يقدم هذا العمل المتوقّد والجليل أيّ مذهب في صيغة تامة؛ إذ تتخلله مشاعر متناقضة؛ فهو على الخصوص تأمل مسيحي واجد وروماني من سكان الحدود، وجد نفسه أمام تفتت إمبراطورية تتراجع حياتها، نهباً للبحران وإرادة المجابهة الفورية واليقين العميق بأنّ في هذا الانهيار لا بد أن يولد شيء خالد على نحو ما. ولقد وجد هذا التأمل في التاريخ العالمي صدى مستديماً، إنما محرّفاً، طوال العصر الوسيط بكامله. وساعد هذا التأمل على تأييد مذهب سياسي سوف يدعو، في ظل رعاية أسقف هيبونا، إلى استغراق حق الدولة في حق الكنيسة. إلا أنه كما أن الأفلاطونية الحديثة لا تمثل الفكر الحقيقي لأفلاطون، كذلك يجب أن لا تُخلط هذه «الأوغسطينية السياسية» بمذهب أوغسطين، الذي هو أغنى مادة ولوناً ودقة.

المدينتان

يرتكز اللاهوت السياسي لأوغسطين بصورة أساسية على التمييز بين مدينتين تتقاسمان الإنسانية: «إن هناك نوعين من الحب قد بنيا مدينتين: فلقد صنع حب الذات، المغالي إلى حدّ الاستخفاف بالله، المدينة الرضية، وصنعت محبة الله، إلى حد ما امتهان الذات، المدينة السماوية» (Cité Dieu, XIV, 28). وليست هذه الفكرة بجديدة، فلقد كانت تتضمنها، في البذرة على الأقل، تعاليم بولس وآراء أوريجين، غير أن القديس أوغسطين أضفى إليها حقاً شكلها وقيمتها التفسيرية، وهي في مذهبه توجه التاريخ كله وتنيره. لم يعد الأمر يختص بمملكة لله تعقب الحياة الدنيا هنا؛ إذ إن أوغسطين قد هجر كل نظرة ألفية. ولم تنقطع المدينتان عن التواجد جنباً إلى جنب. منذ نشأة الأزمنة؛ أسس الأولى قابيل Cain والثانية أسسها هابيل[1] Abel. فالأولى هي «المدينة» الأرضية بسلطتها السياسية وأخلاقها وتاريخها ومتطلباتها؛ والأخرى، هي المدينة السماوية التي كانت أورشليم ترمز إليها قبل مجيء المسيح، وهي الآن جماعة المسيحيين المشاركين في المثل الأعلى الإلهي: وهذه المدينة ليست هنا في هذه الدنيا إلا في زيارة أو المنفى كما كان اليهود في بابل Babylone؛ وسوف تظل المدينتان جنباً إلى جنب إلى نهاية الأزمنة؛ لكن بعد ذلك، سوف تبقى المدينة السماوية وحدها لتشارك في خلود القدّيسين[2]. ومن المهم أن يشار معاً إلى التعارض الجذري القائم بين المدينتين المبنيتين على مبادئ متضادة وفي الوقت ذاته إلى التداخل الذي لا ينفصم بين المدينتين ههنا في الدنيا. وفي هذا التعارض الذي هو شيء جوهري والذي سوف يزيده على وجه دائم التلامذة حدّةً (إذ سوف يجعل الأوغسطينيون مختارين من المدينة الأرضية مدينة الشيطان)، قد استطاع

(1) قد يكون «التفسير المعكوس» الأخطر هو الخلط بين المشكلة اللاهوتية للمدينتين والمشكلة المختلفة عنها تماماً، والمحدودة إلى حد بعيد، وهي مشكلة الكنيسة والدولة.

(2) ليس أبداً المجال هنا لنعرض كيف يستخدم القديس أوغسطين هذه النظرية ليشرح التاريخ العالمي وعلى الأخص تاريخ الرومان لكي يدحض رأي المجادلين الوثنيين.

البعض أن يتعرف على النزعة المانوية. إلا أن أوغسطين حرص على الإتيان بتعديلات على هذا الانقسام: فالله وحده هو الذي يستطيع أن يتعرف إلى أية مدينة ينتمي كلّ واحد حقاً؛ ولا تكفي نظرة الإنسان لتمييز ذلك؛ ومن جهة أخرى لا يقلص أوغسطين مدينة الله إلى مجرد جماعة الأطهار الأنقياء Purs (ونتعرف هنا على عدو التزمت الدوناتي Donatiste). وأخيراً لم يحطّ مع ذلك من قيمة المدينة «الأرضية» بما يخصها: إذ كل ما يمكن تأكيده هو أن أمجاد الأرض فانية؛ وقد يمكن نستنتج، عندما نرى في أوغسطين أفلاطونياً بقدر ما هو مانوي، أن الفرق بين المدينتين هو اختلاف في الحقيقة الجوهرية أكثر منه، اختلافاً في الإشارة Signe.

المجتمع المدني

إن النتائج السياسية لهذا التصور أقل منهجية بكثير مما قد يمكن أن يظن. إذ عندما يبحث أوغسطين في المدينة الأرضية من حيث إنها مجتمع مدني، وبالتالي في جانبها السياسي، فإنه يراها ويعرفها فقط كما كان يفعل شيشرون: فالشعب كثرة يوحدها ارتضاء القانون ذاته والتشارك في المصالح ذاته. وعلى الجملة، فهو يعطينا هنا نظاماً طبيعياً للشعب والدولة ليس للوهلة الأولى علاقة ضرورية بالله. ولكن ثمة غموض في الفكر الأوغسطيني (وربما هو غموض ملازم لجملة الفكر المسيحي)، إذ إنّ أوغسطين، حسب المضمون الذي يعطيه لكلمة حق، Droit، يستطيع على حد سواء أن ينفي وجود دولة صحيحة على الأرض أو أن يعزو هذه التسمية إلى المجتمعات كافة. والواقع، أن أوغسطين، قاصداً أن ينفي عظمة الإمبراطورية الرومانية، برهن أن العدالة الحقة، عدالة الله، ليست هي التي أرست حق هذه الإمبراطورية، وأن هذه الإمبراطورية ما اتفقت قط مع التعريف الشيشروني، وبالتالي لم توجد قط من حيث الحق dejure (C.D., XIX, 21). إلا أن هي ذروة مساجلة استثنائية إذ يقبل أوغسطين في أغلب الأحيان تحت اسم دولة أي مجتمع من كائنات عاقلة. وهذا التعريف المتساهل بحيث يضم سائر الجماعات التي وجدت يوماً ما من المصريين إلى الإغريقيين، لا يذهب إلى

أبعد مما ذهب إليه أرسطو. ويلاحظ أن أوغسطين، بهذه النظرة المزدوجة، يستطيع معاً أن يبين أنه من حيث المبدأ ليس هناك من مدينة أرضية كاملة لأن أي مجتمع أرضي يتفق بدقة مع هذا التعريف إنما يصادر على جميع صفات مدينة الله، كما يستطيع أن يقبل عملياً أن كل مجتمع منتظم حسب القانون الوضعي هو دولة سياسية.

وهذا المجتمع، مهما كان طبيعياً، فهو مرتبط بالنظام الإلهي بطرق مختلفة. بادئ ذي بدء «كل سلطة تأتي من الله». وفي هذه النقطة، لا يبدو أوغسطين بعيداً عما أثر عن بولس. إلا أن التأويل الذي يعطيه لهذه الصيغة سوف يضفي عليها أهمية أخرى ويسم الحق السياسي إلى عصور طويلة. إنه من الله يأتي مبدأ كل سلطة. في الواقع حسب القانون الطبيعي ليس للإنسان سلطة على الإنسان. وإن صح أن قانون الطبيعة يدفع الإنسان إلى الاجتماعي مع أمثاله وإن يختار الأفضل رئيساً، فليس هذا الاختيار، وهذا التعيين، بكافيين في حد ذاتهما لإضفاء الشرعية على ممارسة السلطة. إذ يأخذ الرؤساء وظيفتهم بالقرعة أو الاقتراع أو الوراثة، إلا أن سلطتهم لا تبنى إلا على تفويض من السلطان الإلهي. وهكذا لا يعين الله النظام على الخصوص، ولا شخص الرئيس بل إنه يحيل الأمر إلى الأسباب الثانوية بالنسبة للتفاصيل؛ بيد أن ماهية السلطة المتضمنة في هذه الوظائف فإنه إنما تعود إلى التخويل الإلهي. وههنا يرى أيضاً ظهور تقسيم من نموذج أفلاطوني بين مادية النظام وماهية السلطة.

2- بيد أن هناك علاقة أخرى من طبيعية مختلفة تربط السياسة بالألوهة. «فبما أن الله هو المبدع والمنظم لكل شيء، فإنه من الممتنع إذن أن يكون قد أراد ترك ممالك الأرض خارج قوانين العناية»؛ وبقول آخر: إن تاريخ الإمبراطوريات والأنظمة الخاصة إنما يخضع إلى المخطط العام للعناية الإلهية وتمنح العناية الإلهية كل بلد وكل حقبة النظام الذي يلائمها، في إطار جملة مقاصدها. وبمعنى ما أن الأمم لها النظام والتقلبات التي تستحقها (الاضطهادات مثلاً)، وليس ذلك بالحكم الإنساني، بل بحكم العناية، الذي

لا نكتنهه. على هذا النحو، تجد جميع الأحداث والعوارض السياسية (مثل نهب روما) تبريرها بالإحالة على خطة تفوت مداركنا كما سوف تبرز في مؤلفات بوسييه Bossuet.

وهكذا نرى: أن أوغسطين يستخدم، كي يحيط بالحدث أو العمل السياسي، أسلوبين مختلفين من المحاكمة إلا أنهما يصدران عن قصد مشترك. فمن جهة، يهب الله شرعية للسلطة بحد ذاتها دون أن يضمن الممارسة المشخصة (الواقعية) لهذه السلطة، ومن جهة أخرى يُفسّر القصد العام للعناية كل عمل مشخص في السياسة، دون أن يعطي لكل على حدة طابع الأعمال المسيحية من الناحية الأخلاقية. بهذه الطريقة يستطيع المسيحي أن يؤكد معاً بأنه لا يتم عمل بدون الله، الذي يصدر عنه جملة مبدأ السلطة والإدارة الخفية للأحداث، وفي الوقت ذاته يستطيع المسيحي أن يجنب المسيحية أن تحمل وزر هذا الحدث الخاص أو ذاك من الناحية الأخلاقية. ويمكن أن يميز المرء بيسر فوائد هذا الموقف في الحجاج الذي كان على المسيحيين أن يدعموه: فلقد كانوا يقولون يجب الخضوع للنظام لأن السلطة إلهية في ذاتها؛ ويجب ارتضاء حدث ما لأنه يندرج ضمن مخطط إلهي ولو أنه مخطط خفي؛ إنما يجب أن نتخذ من النظام ومن الحدث موقفاً معادياً متماثلاً، فهذا وذاك لا يستدعيان، في تحققهما في أن تُسلم إليهما النفس. إن المسيحي يستطيع معاً في آن واحد أن يعلن طاعته إلى تيودوس وإلى مبدأ السلطة الذي يجسد وأن لا يشعر مطلقاً من حيث هو مسيحي بأنه متضامن مع مذبحة تيسالونيك. كما أنه يستطيع معاً أن يلمح إرادة العناية في كارثة مروعة مثل نهب روما، مع معارضته لها من كل قلبه وبكل قواه. وهكذا كان جواب أوغسطين على مجادليه الوثنيين بارعاً جداً أتاح له، إلى جانب توكيد القدرة المطلقة لله، أن يخلص المسيحيين من أية مسؤولية أو أي تضامن مع النكبة الراهنة. وفلسفة القديس أوغسطين هي فلسفة الأزمنة العسيرة وهي تخدم على نحو معجب الهدف المزدوج لمؤلفها: فهو، وعلى نحو عفوي جداً، مواطن لروما في هذا الظرف العسير، إلا أنه لا يريد أن تشعر المسيحية بأنها متضامنة

أو مرتبطة، على شفا الكارثة بشكل عابرة من أشكال السياسة أو التاريخ. وبذا يرى المرء إلى أي شيء ترمي في الحقيقة نظريته الشخصية إلى حد بعيد في مدينة الله: فهي ترمي إلى أن تبين أن هناك بالنسبة للمؤمنين شكلاً للجماعة يضمنه الله، وهو شكل لا تطاله أي جماعة من أهل الدنيا وهو الذي استطاع أن يبقى بعد كل المآسي الدنيوية هنا. «إن روما ليست خالدة، لأن الله هو وحده الخالد».

المسيحيون والإمبراطورية

هكذا يستطيع أوغسطين، ولو في نطاق إمبراطورية مسيحية، أن يرفض ذلك التطابق الذي كان يقبله أوزب Eusébe وتقبله التقاليد الشرقية بين الإمبراطورية والكنيسة. فهذه حسب تفكير أوغسطين لا تتعارض مع الإمبراطورية. وهو يتكلم ببلاغة آسرة عن ماضي روما؛ وتُحركه وطنية لا تنكر، وهو يوصي بممارسة الفضائل المدنية (الوطنية) وهو بعيد جداً عن أن يعارض مهنة السلاح؛ كما أنه يلوم أولئك الذين يعلّمون أن نهاية العالم قريبة لأن هذا الاعتقاد، المعزّي حقاً، يمنع العمل من أجل سلامة الوطن. إلا أن كل هذه الوطنية يجب أن لا تخفي المبعدة التي يلتزمها من الدولة. في حين أن أوزب يعتبر نفسه تقريباً بمنزلة واحد من أولي الشأن في الإمبراطورية، فإن أوغسطين، على العكس ينصح الأسقف بعدم ممارسة الوظائف المدنية التي تعرضها عليه السلطة. ولا يفوته أن يُشدّد على أن الإمبراطورية لها حدود وأن الكنيسة ليس لها حدود، وأن الإمبراطورية، التي ينبغي دعمها لأنها قائمة ليست الشكل السياسي المفضل على سواه (ومن حيث المبدأ، قد يفضل أوغسطين الدول الصغيرة على إمبراطورية متخمة) وأخيراً يستعيد التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي الذي هو في قلب كل إنسان هو قانون الله، والقانون المسيحي هو الإعلان الخارجي لقانون النفس الداخلي. وكان على القانون الوضعي أن يكون تطوراً للقانون الطبيعي. ولكنه في الواقع مختلف ومحدود، وينبغي مع ذلك مساعدته ومحبته.

والخلاصة، يُبقي أوغسطين على كل بون بين المثل الأعلى المسيحي وبين السياسة الوضعية، إلا أنه يؤكد في الوقت ذاته على ضرورة الحفاظ على العلاقات الطيبة بينهما.

ومع ذلك أن مشكلة هذه العلاقات لم تُحلّ، ولم يوضّحها أوغسطين. فهو عندما رفض أن يعطي كل شيء إلى الإمبراطورية، جعل الكنيسة لا تستطيع أن تطلب منها أن تكون لها بكليتها، ومن حيث المبدأ يقبل أوغسطين أن يكون الاستقلال الذي يطلبه للكنيسة استقلالاً متقابلاً: «أنا قد نُصبّت «ملكاً»، لكن لا تتأثروا، يا ملوك الأرض، كما لو أن هناك اعتداء على امتيازاتكم». وهو لا يفكر قط بحكم لاهوتي تيوقراطي Une theocratic ويجهد على العكس لإبراز أوجه الخلاف بين مجال الدولة التي تُعنى بالعالم المادي، والحياة الخارجية، في رقعة محددة، وبممارسة سلطة مادية، ومجال الكنيسة التي تعنى بالمصالح الروحية، والحياة الداخلية الباطنية، في العالم بأكمله، وبممارسة سلطة معنوية. بيد أنه يتمنى أن تكون السلطة المدنية مشبعة كليّاً بالمسيحية، ويتمنى أن يحكم المسيح بصورة غير مباشرة بسيطرته على أذهان الرؤساء، وبإيحاء العادات الأخلاقية والقوانين. وهو يرغب في الحقيقة أن تخضع الإمبراطورية من الناحية الأخلاقية إلى الكنيسة. وكذلك لا يترفع عن اللجوء إلى السلطة المدنية، باعتدال حقاً، لكن من غير أن يطرح عليه هذا اللجوء أية مشكلة وجدانية. هكذا لم تحسن حقاً أية مشكلة في مجتمع الخدمات المتبادلة هذا الذي توثق الكنيسة عُراه مع الإمبراطورية، أما ما هو مؤكد بقوة فهو الاختلاف الأساسي وحده بين النظامين. إذن، في الفترة التي تعاني فيها الإمبراطورية محناً خطيرة، تتجابه نظريتان، متناقضتان، متضادات، الأولى هي نظرية الشرق المسيحي، التي إذ تعترف بوحدة الإمبراطورية والمجتمع المسيحي تقبل بالرغم من الضجيج إقامة نظام موحد يختلط فيه الزماني بالروحاني ويقبل أحدهما الآخر؛ أما الذي نادى به أوغسطين فهو مذهب الغرب، وهو يؤكد على الانفصال الجذري بين النظام المسيحي والنظام الإمبراطوري. حقاً هو لا يقيم عقبة أمام بناء مؤقت للنظام

الوسيطي الموحد، لكنه يظل دائماً بين أيدي الكنيسة سلاحاً للمطالبة تجاه السلطة بالاستقلال والتفوق المعنوي؛ ومن جهة أخرى قد منع نفوذ هذه الإيديولوجية الأوغسطينية مفكري الغرب من أن يبرهنوا قط على أن المسيحية تستطيع أن تحكم السياسة مباشرة. ولبثت حرب «السفين» دائماً منذ ذلك الزمن جاهزة لأن تنفجر.

* * *

الفصل الثالث

العصر الوسيط الأعلى

اختبارية الحكم الكهنوتي

في القرن (5، 6، 7، 8، 9، 10)

اختبارية الحكم الكهنوتي

(في القرن 5، 6، 7، 8، 9، 10)

في عام (410) ب م، سقطت روما بأيدي آلاريك Alaric. وبلا شك لم يرتدِ الحدث بنظر أغلبية معاصريه شكل الكارثة الهائلة حسبما رأى التاريخ. فهو في الواقع يندرج في سياق اضطرابات مادية ومعنوية ما عرفت إلا قلة من العقول تقييمها كما كان يناسب. إذ كان التقهقر الاقتصادي ينخر العالم الروماني. وترافق زوال الفعالية الاقتصادية والتجارية الكثيفة بالعودة إلى «اقتصاد طبيعي» يقوم على الزراعة والمقايضة، وأدى انحطاط المدن وتدهور العملة إلى فصائلية الحياة الاجتماعية وتفتت السلطات. زد على ذلك، لم يعد للحكومة الإمبراطورية وعملائها من سيطرة على المواطنين الذي كانوا «ينقادون بسلبية» أو «يسعون للتهرب من التزاماتهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً» سواء بالهرب أو بالتمرد، وبإعفاءات من كل صنف. وكان لانحطاط الروح الوطنية نتائج خطيرة على التجنيد في الجيش بخاصة إذ كان الجيش بأكمله يتألف من المرتزقة الأجانب: أو لم يكن آلاريك ذاته مدرباً عسكرياً Praeceptor militum في الجيش الروماني؟ فلم يجد البرابرة الذين كانوا ينتظرون على الحدود قبالتهم إلا جيوشاً، مخلصة حقاً، إلا أنها كانت تفتقر إلى القناعة الوطنية. وأخيراً كانت تنزع القوى الفكرية والدينية نحو اللجوء إلى المشرق؛ كما لم يكن يدع الانكماش الاقتصادي وانحطاط المدن في الغرب مجالاً البتة لحركة ثقافية حقيقية، إذ كانت المسيحية الآخذة في الانتشار مضطرة من جهة أخرى إلى الانكباب على عمل النشر والتعميم على حساب البحث والأصالة.

وأعمق من ذلك، لم تبرأ المسيحية، وهي دين جديد وكلاني، من إلقاء الاضطراب في النظام الإمبراطوري القديم: وبصورة ما، فإن تحوّل قسطنين إلى المسيحية أصاب الإمبراطورية في الرأس إذ عندما فقد شخص

الإمبراطور صفته المقدسة تعرّضت الوظيفة[1] الإمبراطورية للانتقاص من هيبتها وسلطتها.

إن قسطنطين، عندما قرر اتخاذ القسطنطينية كعاصمة ثانية، حدّ مسبقاً من انهيار الإمبراطورية الرومانية: «فالجزء الغربي» وحده جرفته غزوات البرابرة وانقسم إلى ممالك عدة؛ أما الجزء الشرقي فقد أمّن دوام الفكرة الإمبراطورية، وحاول، مع جوستنيان Justinien، أن يردّ الغرب إلى هذه الفكرة، لكنه بعد الفشل انغلق على نفسه، راعياً عظمته في غناء مغلق.

إن هذه الحقبة ذات التحولات الجذرية العميقة لهي أيضاً فترة الاختبارية الجذرية: حيث تجد الوقائع بعامة تبريراتها في ذاتها، وعندما كانت تظهر النظريات فإنها في أغلب الأحيان لاحقة للحدث لا سابقة له. وهكذا يظهر أحياناً المؤلفون الذين عليهم أن يبرروا الحدث قليلي الاهتمام بالصحة التاريخية: فهم لم يتورعوا عن تأليف أشياء مختلفة (ومن أشهرها علماً بأنها لم تكن الوحيدة «وثيقة هبة قسطنطين» La Donation de Constantin عندما يُطلب إليهم ذلك. أما تأليف المطوّلات والكتب السياسية نوعياً فهو لم يبدأ بتاتاً إلا في القرن التاسع بكتاب «طريق الحكم» La via regia لمؤلفهSmaragde سماراغد، الذي يعود تاريخه إلى عام 813، وكان محتواه أيضاً أخلاقياً أكثر منه سياسياً، ولم تبدأ على الأخص إلا مع كتاب «أساس الحكم» De institutione rigia (الذي كان تأليفه فيما بين 831 و834)، وفيه يقتصر جوناس دورليان Jonas d' Orléans على تقديم مقررات المجمع الكنسي المنعقد عام 825. ولذا من أجل استخلاص الأفكار السياسية في العصر الوسيط الأعلى، نحن مضطرون إلى أن نلجأ قبل كل شيء إلى الإجراءات الرسمية التي تركت أثراً مكتوباً (قرارات، رسائل، إلخ)، وكذلك إلى روايات المؤرخين Historiographes كتاب السير الذي كثر فيهم المتمسكون برسم وقائع ومآثر الرجال العظام في زمنهم. وهذا يعني أننا في

(1) أو المنصب الإمبراطوري.

هذه الحالة أو تلك مضطرون أن نعرض عرضاً واسعاً بما فيه الكفاية زمانية Ghronologie الأحداث، التي تندرج فيها هذه الكتابات أو التي تشرحها.

ولنضف أن هذه الأحداث جرت في مناخ تغمره المسيحية كلياً، ويمكن أن ننعته بـ«الحكم الكهنوتي» «Hiérocratique» هذا ما لم يوصف الـ«حكم اللاهوتي» «Théocratique» أي «التيوقراطي»: وهذا الوصف يصدق على الشرق، حيث يربط الأباطرة مصيرهم بمصير الدين الرسمي؛ لكنه يصدق أيضاً في الغرب حيث لم يفض تدهور المؤسسات الإمبراطورية إلا إلى إضرار بسيط بالكنيسة التي سرعان ما تلاءمت مع الوضع الجديد، وراحت تفيد منه. لقد زالت الإمبراطورية وها هي ذي الكنيسة تفرض سلطانها ولم يستطع القادة البرابرة أن يغفلوا الواقع المسيحي، حيث لم يعترف لهم في داخله إلا بمجرد سلطة إدارية (Potestas)، وفي هذه الأفق، بدا عمّاد أو تنصّر كلوفيس Clovis كضرورة صارمة.

نعتقد أننا استطعنا أن نستخلص معنى هذه الحقبة، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، عندما ميزنا خمس مراحل، هي: المرحلة الأولى، ونشهد فيها إعادة توزيع القوى، وهي تشمل القرن الخامس والقرن السادس؛ والمرحلة الثانية، التي تذهب حتى مجيء شارلمان Charlemagne، وهي تتصف أساساً بانفصال الغرب عن الشرق؛ حيث ركن البابا إلى الغرب، والمرحلة الثالثة وهي تحت سيطرة شارلمان، الذي أقام النظام المسيحي في الغرب؛ وخلال المرحلة الرابعة، اضطلعت الكنيسة لحسابها الخاص بتراث شارلمان وتأثرت لنفسها من السلطة الزمنية؛ وأخيراً في المرحلة الخامسة، حاولة سلالة الأوتون Otton أن تعيد بناء إمبراطورية الغرب.

1- الفترة الأولى : إعادة توزيع القوى

395 موت تيودوس Théodose، الذي أوصل إمبراطورية قسطنطين المسيحية إلى أوجها؛ وبموته انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين.

410 استيلاء آلاريك Alaric على روما وقبله بسنوات بدأت الغزوات الجرمانية في الغرب.

413–427 ألف القديس أغسطين «مدينة الله» ليرد على الاتهامات الموجهة ضد المسيحيين وليعزي هؤلاء في الهزيمة.

440–461 بابوية ليون العظيم Léon le grand؛ وأول احتجاج يقوم به الشرق ضد الأولية الرومانية.

476 خلع رومولوس أوغيستيل Romulus Augustule على يد أودواكر Odoacre؛ ومن الآن فصاعداً غداً الغرب برمته في أيدي البرابرة.

484–519 الجدال حول مذهب الطبيعة الواحدة Monophysisme؛ والانشقاق الأول بين الشرق والغرب.

492–496 بابوية جيلاس الأول Gélase lo.

481–511 كلوفيس Clovis، ملك الفرنجة.

527–565 حكم جوستنيان، وإصلاح جزئي للإمبراطورية في الغرب.

568 اللومبارديون في إيطاليا.

590–604 بابوية غريغوار العظيم.

أ- الكنيسة والدول : نشأة الأوغسطينية السياسية

عندما ميز القديس أوغسطين بين المدينتين فهو قد بَيَّن أن «مدينة الله» وحدها تهم المسيحيين. وكان قد وضّح، أن السلطتين وإن استقلت إحداهما عن الأخرى، فإن المجتمع الدنيوي يندمج مع ذلك في الخطة الإلهية وهو، لهذا السبب، لا يستطيع أن يناقضها. وكتابه «مدينة الله»، بما هو من وحي الظروف، كان ينادي بنوع من «الخلاص» الأعلى، الذي يفضي إلى نظرة صوفية. ومن الواضح أن المفاهيم الأوغسطينية في السلم والعدالة لا تشمل الحق الطبيعي لكي تحركه أو لتنوب منابه، بل تقع على صعيد آخر تماماً.

«فالتعاريف في عروج. تنطلق من المادة المتعضية والحية لترقى شيئاً فشيئاً إلى الإيمـان وإلى الحيـاة الـتي تـستعلي علـى الطبيعـة» (H.X. Arquillére, l'auguitinisme politique).

وعليه، لم تولد الأوغسطينية السياسية إلا بانعطاف لاتجاه فكر أسـقف هيبونا. بل إنه لا سبيل حتى القول بأن ما كان عند أوغسطين مـيلاً فكريـاً قـد صار عند شراحه مذهباً؛ فهؤلاء الـشراح قـد اسـتخدموا في الواقـع التـراث الأوغسطيني استخداماً فصله عن آفاقه: إذ جعلوا من رد فعل دفـاعي لخدمـة قضية عليا قاعدة للحكم اليومي، يجد فيه النظام الطبيعي نفـسه مـستوعباً في النظام الفـائق للطبيعـة L' ordre surnaturel، والقـانون الطبيعـي مـستغرقاً في العدالة الفائقة للطبيعة، وقانون الدولة متضمناً في قانون الكنيسة.

إن النص الأول الذي تفصح به الأوغسطينية الـسياسية عـن نفـسها هـو الرسالة التي وجهها جيلاس الأول (البابـا مـن 492 إلى 496) إلى الإمبراطـور انسطاس Anastasse. فبعد أن ميز جيلاس بين «المؤسـستين اللـتين تحكمـان العالم، وهما سلطة البابوات المقدسة والسلطة الملكية»، فهو يوضح بـدون لبس: «إن سلطة puissance الكهنة باهظ العبء بحيث يجب عليهم، في يـوم الدينونة الأخير، أن يقدموا حساباً إلى الرب عن الملوك ذاتهم. وفي الواقـع، أنت، أيها الابن الحليم، تعرف جيداً، أنك تحكم الجنس البشري بجدارتك، وأنك مع ذلك تحني الرأس باحترام أمام أحبار الشؤون الإلهية؛ وتنتظر منهم وأنت تتناول الأسرار Les sacrementes السماوية، ووسائل خلاصـك، ومـع أنك تمتلكها فأنت تعلم كذلك أنه ينبغي أن تخضع للنظام الديني بدلاً مـن أن توجهه. وأنت تعلم أيضاً بين أمور أخرى أنك تخضع لحكمهم ويجـب أن لا تسعى إلى إخضاعهم لإرادتك».

أما غريغور الكبير (540-604) فقد طور المبادئ التي طرحها جـيلاس. فهو الذي ركز وصاغ ما دعي بـ«التصور الـوزاري» للإمبراطوريـة والممالـك القائل بأن أجهزة السلطة الزمنية ليست إلا جزءاً من حكمه الأسمى. ومع ذلك

لا يستخدم غريغوار الكبير ذلك المفهوم بالطريقة ذاتها في الإمبراطورية وفي ممالك البرابرة الفتية. ذلك أنه كان في السابق موظفاً في روما، ومن ثم شاهد عيان على عظمة بيزنطة الباهرة، وبقي من رعايا الإمبراطورية وخضع للقانون الإمبراطوري Jussio imperialis، ولذا فقد احتفظ للإمبراطورية باحترام تقليدي قاده إلى صياغة فكره بدبلوماسية، وأحياناً باتضاع، لكن من غير أن يتحول عن صلابته البالغة.

فالإمبراطور، هذا الكركدن الذي دجّنه الله، يجب عليه، حسب رأي غريغوار الكبير، أن «يذود بكل اعتناء عن السلم والإيمان»؛ وعندما يتصرف على هذا النحو، فهو يوفر السلام في مجاله الخاص: إذ أن سلام الكنيسة وسلم الدولة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. وأكثر من ذلك، إن هذا التصديق الكنسي هو الوحيد الذي يمكن أن يشفع للسلطة الزمنية، كما يوضح ذلك غريغوار الكبير في رسالة شهيرة إلى الإمبراطور موريس Maurice وابنه تيودوس الشريك في العرش: «لقد أعطيت السلطة من عل إلى سيدي على جميع الناس، لمساعدة أولئك الذين يبتغون عمل الخير، ولتوسيع الطريق التي تقود إلى السماء، كي تكون المملكة الأرضية في خدمة ملكوت السموات». ويعبر غريغوار الكبير بصورة فظة عندما يتوجه إلى الممالك الغربية، فلقد كتب إلى شيلدبرت Childebert: «ليس عجيباً في حد ذاته أن يكون المرء ملكاً، فثمة آخرون أصبحوا ملوكاً أما المهم فهو أن يكون المرء ملكاً كاثوليكياً». فالعمل الأول للحكومة الملكية الصالحة إنما هو قمع الخطيئة: حيث يختلط النظام السياسي بالنظام الأخلاقي. ويوضح البابا، الملكة برونهوت Brunhaut، بأنها يجب عليها أن تعمل بلا هوادة لفرض احترام الأخلاقية في مملكتها: «فإن نُميَ إلى علم الملكة وجود مشتطين، وزناة ولصوص وأناس يتعاطون آثاماً أخرى، فعليها أن تسارع لتأديبهم بغية تهدئة الغضب الإلهي». وعليه، فالتطور منطقي، ذلك الذي يقود إلى إيزودور الإشبيلي Isodore de séville (المتوفى في عام 636)، الذي يعلن بأن السلطة الزمنية (لن تكون ضرورية إلا إذا فَرَضت بالإرهاب والانضباط: ما يعجز الكهنة عن فرضه عن طريق الكلام».

ب- الحقوق الداخلية للدول

ولئن أجاز البابا لنفسه مثل هذا الموقف الرئاسي الحاد تجاه ممالك البرابرة، فليس لنا أن نستخلص من ذلك أن هذه الممالك قد نشأت وكبرت في الفوضى القانونية والأخلاقية المطبقة. فكل شعب غاز كانت له قوانينه. ومن جهة أخرى، لقد وُجد نفرٌ، قاموا مع شغفهم بالرومانية، بإنشاء موازاة بين عيوب الرومان وفضائل البرابرة. إن أشهر القوانين المدنية ذيوعاً في هذه الحقبة هو القانون السالي La loisalique؛ وقد كان ينص على نظام كامل لحماية الفرد من العنف وللحفاظ على السلم الاجتماعي... ومع أن هذه النصوص تحدرت من تصور بدئي فظ غير مصقول، فإنها خضعت بسرعة لتأثير الحق الروماني.

ولا يتميز عهد جوستنيان بمجرد إعادة الفتح الإمبراطوري لجزء من الغرب؛ بل كان أيضاً العصر الذهبي الأول للحضارة البيزنطية. ليست أعمال الفن وحدها هي، التي تشهد بفضله. فهو أيضاً عصر تأليف حقوقي قانوني جليل يعرف باسم «مجموعة جوستنيان» أو «مدوّنة جوستنيان» Le code Justinien. (وهي المجموعة القانونية). ولقد وسعت مدونة جوستنيان هذه «مدونة تيودوس» وأخذت مع التكييف، بالتشريع الروماني القديم وتُكمّل «الديجست» le digeste أو المختارات هذا البناء إذ ضمت الاجتهادات الحقوقية.

ولقد ظلت هذه التجمعية بالنسبة للمؤرخين والحقوقيين واحدة من أصدق مرايا العصر القديم وأوفاها. وتلك كانت عظمتها ونقطة ضعفها منذ زمن جوستنيان: فهي ما كانت قط إلا شهادة من الماضي، قليل حولها في إحياء إمبراطورية هشة بما فيه الكفاية.

2- الفترة الثانية : التوازن يبحث من جديد

عند موت جوستنيان، دخلت بيزنطة في فترة اضطرابات: فإعادة فتح الغرب، لم يطلب بها العمر في حين كان التوسع العربي يهدد الإمبراطورية التي تقلصت إلى أبعادها الشرقية ويقيم قوة سياسية جديدة.

633-644 بداية الفتح العربي (مصر، وسوريا، وفارس).

638-681 الجدال حول طبيعة المسيح.

663 آخر إقامة لإمبراطور روماني في الغرب.

692 مجمع «الخمسمئة السادس» «Quinisexte» في القسطنطينية والعداء للأعراف الرومانية.

696-708 فتح العرب لأفريقيا.

708-715 بابوية قسطنطين السادس، الذي أقام إقامة ظافرة في بيزنطة (أيضاً).

711 فتح العرب لإسبانيا، وانهيار الملكية الفيزيقوطية.

726 بداية النزاع حول «الصور».

731-751 اللومبارد يهددون روما.

732 انتصار شارل مارتل Charles – Martel على العرب في بواتييه.

751 ظهور السلالة الكارلونجية.

754 سفر البابا غيتيان الثاني Etienne II إلى فرنسا؛ والتحالف بين البابوية والملكية الكارولنجية.

755-756 حملة الفرنجة على إيطاليا؛ تشكيل الدولة البابوية. وفي المشرق، إدانة عبادة الصور.

750-760 صياغة «وثيقة هبة قسطنطين» La Donation Constantin.

أ- عظمة بيزنطة وضعفها

«إن الإمبراطورية البيزنطية، الممتدة معاً إلى أوروبا وآسيا شأن إمبراطورية الإسكندر العابرة، لم تقف وسائلها، لتوطيد وحدة الشعوب عند المؤسسات كالإمبراطورية الرومانية: بل إن المسيحية قد عززت فيها تلك

الوحدة» (القول لهنري بر Henri berr، في مقدمته لكتاب لـ«مؤسسات الإمبراطورية البيزنطية» للمؤلف لويس بريهيه Louis Bréhier). وكانت علامة هذه الوحدة هي تساكن الإمبراطور والبطريرك وتعاونهما؛ إذ يتميز المفهوم البيزنطي للعلاقات بين الكنيسة والدولة قبل كل شيء بالتضامن، الذي نعته بعضهم خطأ بالـ«قيصري ـ البابوي» «Césaro-papiste». فالإمبراطور، مختار العناية، وزير الله، «المُكرّس» حقاً والمحاط بالتقديس، له نظرياً جميع السلطات، بما في ذلك السلطة على «الكنيسة»، لكن، في الواقع، تجبره الكنيسة على التسوية. فلقد قال لويس بريهيه في الكتاب المذكور «تُخفف من سلطة الإمبراطور المطلقة الأعراف والتقاليد الراسخة، مثل إعلان الإيمان La profession de foi المطلوب قبل التتويج. فللكنيسة مذهبها وهو أكثر إطلاقاً من المذهب الإمبراطوري. فهي تقتضي، من الملك، الإيمان القويم، واحترام عقائدها ورتبها، وللذي تشعره بأنها مهددة من الإمبراطور، فإنها تقاومه». ولا تتردد الكنيسة في الحكم على الإمبراطور حين يكون هرطيقاً، فهو خاضع لها دائماً Ratione peccati، بسبب الخطيئة. لا بل أكثر من ذلك، إن واجب الكنيسة، وخصوصاً البطريركية المسكونية، هو في أن تساعد الإمبراطور على الحكم، حتى على الصعيد الزمني. «فلقد كان يحصل غالباً أن يشارك (البطريرك المسكوني) مباشرة في الحكم وفي سياسة الإمبراطورية» (لويس بريهه، المرجع المذكور). فإذا كان لا يمكن للكنيسة أن توجد بدون الإمبراطورية، فالعكس صحيح أيضاً.

في مثل هذا السياق، تكون الحياة الفكرية لاهوتية على وجه أساسي؛ وأيضاً لم تكن هذه اللاهوتية أصيلة جداً: إذ أن بيزنطة قد عرفت «جمّاعين» وشُراحاً أكثر مما عرفت مفكرين بالمعنى الصحيح، ما خلا بعض الاستثناءات النادرة، ولا يصنف يوحنا الدمشقي Jean Damascéne من بينها إلا بتحفظ. وأسباب ذلك عديدة، هي: ضغط سلطة تيوقراطية، وغياب المراكز الفكرية مثل الأديرة أو الجامعات في الغرب (فالرهبنة الشرقية، على قوتها في مجالات أخرى، كانت ذات موهبة ضئيلة في الأمور الفكرية الصرفة، كما

كانت الجامعات غير موجودة)، ومناخ راكن محدود وعالم منطو على نفسه. وبالتالي أفصحت الأفكار السياسية لبيزنطة عن نفسها بصورة منتشرة: فلقلما نجدها في أعمال المؤرخين الوُصّاف أو كتاب السير («مرايا الأمراء»)، تلك الأعمال التي يؤلفها رجال الدين، أو الأباطرة ذاتهم أو الإداريون القدماء؛ أما معظمها فنجده في المناقشات اللاهوتية. وفي الواقع، بما أن للإمبراطور الكلمة الفصل في الموضوع اللاهوتي ويدعي لنفسه حق الحسم كمرجع أخير، فإن المناقشات من هذا النوع، وهي التي لا تحصى كما ينم عن ذلك عن أدب جمّ، ما كانت أبداً بلا خلفية أو مضامين سياسية.

وكانت الاختلافات اللاهوتية الأساسية الأولى تتناول الطبيعة المزدوجة للمسيح، الإنسانية والإلهية؛ وفيما بعد بكثير، نشب نزاع كبير بصدد «الصور». فلقد كان القائلون بطبيعة واحدة للمسيح يؤكدون أن الوجود الإنساني للمسيح يوشك أن لا يكون إلا مظهراً. ولم يكونوا يقيمون وزناً إلا للطبيعة الإلهية وحدها. أما النساطرة (بالنسبة لاسم بطريرك القسطنطينية، نسطور Nestorius) فقد كانوا يؤكدون الطبيعة البشرية والطبيعية الإلهية للمسيح، إنما بتمييزهما جذرياً. ومع أن النسطورية دينت في مجمع أفسس Ephése عام 431 فإنها بقيت، كما بقي مذهب القول بالطبيعة الواحدة، الذي رفضه مجمع خلقدونيا (451) Calcédoine. وكان أنصار هذين المذهبين من أصحاب النفوذ في كل مكان، لاسيما أصحاب المذهب الثاني. بحيث لم يتوصل الإمبراطور هرقل Heraclius، في القرن السابع، إلى تجريدهم من ذرائعهم، بإقامة مذهب يرى في المسيح طبيعتين ومشيئة واحدة Monothélisme، في محاولة لحسم النقاش: وأصبح الكلام محظوراً مذ ذاك عن هذه الطبيعة للمسيح أو تلك، وكان التأكيد على مشيئة واحدة هو المشروع. وكانت النتيجة الرئيسة لهذه المبادرة الإمبراطورية أن استثارت عداء البابوية.

وإثر الهزة التي سببها الفتح العربي، وابتداء من منتصف القرن الثامن، عرفت الإمبراطورية نزاعاً دينياً جديداً كان ذا أهمية لا في تنظيم العبادة

فحسب، بل أيضاً في الحياة الفنية والثقافية، والاجتماعية والسياسية،. وبما أن التدين الشعبي الذي يشجعه الرهبان قد عزا إلى الصور.، التي هي تمثيل بسيط للالوهة، ونسب إليها قيمة مطلقة، فلقد قاد «البولسيون» «Paulicians» القائلون بتنقية الدين حركة مكافحة الإيقونة، وأقرهم على ذلك الإمبراطور الراغب في إزالة نفوذ الرهبان، إلا أن الابوية التي أساءت تقدير سعة المشكلة ومدلولها قاومت الحركة. واضطر الإمبراطور أن يستسلم أمام الاندفاع الشعبي، إلا أن سلطته قد أصيبت بضرر ومست هذه المرة. ولم تعد وحدة الإمبراطورية إلا عبارة عن واجهة: بحيث تحللت الحياة الثقافية والسياسية لبيزنطة إلى أهواء مجردة.

ب- الفتح العربي والأفكار السياسية للإسلام

نشأ الإسلام، من الناحية السياسية، في عام 622، في واحة من شبه الجزيرة العربية، هي المدينة (مدينة الرسول)، التي اضطر محمد للهجرة إليها وللإقامة فيها مع أصحابه. وتم تقدمه بسرعة الصاعقة: «ففي أقل من عشرة أعوام اضطرت الجزيرة العربية التي لمست التفوق العسكري لهذه الدولة الجديدة أن تعقد معها معاهدات، حققت للمرة الأولى الوحدة السياسية للقبائل لعربية، وعندها شرع المجاهدون في سبيل الدين بفتح البلدان المتاخمة. وبرغم تفوقها الحضاري فإن سوريا والعراق وفارس ومصر والمغرب وإسبانيا قد أخضعت في أقل من قرن... وفيما بعد بسبعة قرون، بعد ردة فعل الحروب الصليبية، استؤنف التوسع السياسي للإسلام بعد أن اعتنقه أقوام بادية أخرى مثل أتراك تركستان الذين شرعوا يتسللون في الشرق إلى الصين ويخضعون الهند، ويستولون في الغرب على الأناضول والقسطنطينية والبلقان وهنغاريا... ولنصف تغلغل الإسلام، في الجنوب، في إفريقيا الوسطى التي تلي قطري السودان، وفي كل ما حول المحيط الهندي من زنجبار وجزر القمر حتى ماليزيا» (ندين بهذا الملخص إلى لويس ماسينيون Louis Massignon وضع الإسلام Situation del' Islam). ولا يجب البحث عن أسباب هذا النجاح في التفوق الفعلي للتنظيم العسكري فحسب،

بل أيضاً في قوة عقيدة جديدة ونجوع المبادلات التي نظمها قانون تجاري ملائم وميسر.

إن القرآن والسنة (سُنّة النبي) هما أساس العقيدة الإسلامية. وعلى الأخص، يمكن أن يُعدّ القرآن بأنه «الدستور الموصى به لدولة فوق القوميات» (لويس ماسينيون، كذلك). حيث الدين أساس المواطنة. فالدين هو بالماهية قيمة من طبيعة أساسية، لا بل هو القيمة الحقيقية الوحيدة لهذه الطبيعة السياسية، «القيمة الوحيدة التي تهب «المدينة» ـ «الدولة» La Cité معنى وجودها» (لويس غارديه: الحاضرة الإسلامية (Louis gardet, la cite musulmane). والمؤمنون، وهم مواطنون من حيث الواقع في دولة فوق قومية Supranationl، يندمجون في «الجماعة»، في الأمة، (من أم). وكلمة الأمة أساسية في القرآن، فهي تعني «جماعة من الناس يرسل الله لهم نبياً، وعلى الأخص أولئك الذين يصدقونه، بعد أن سمعوا نبوءته، ويعاهدون الله بوساطته» .L. Massiguobr (L' Umma et» : (Revues desétudes islamiques ses synonysmes) واهذا الميثاق والجماعة التي تقره، بما أنهما يُلْزِمان الزماني والروحاني معاً، انتشارٌ وامتداد عالمي، إذ هما يشملان: أولى القربى من النبي لأبيه أو لأمه كما يشملان قرابته بالولاء علماً بأن هذه القرابة لتضم أجناس العالم جميعاً». (لويس ماسينيون أيضاً).

ومن الناحية الفكرية، تظهر المدينة – الدولة الإسلامية بأنها «حكم لاهوتي» Théocratie (ويفضل بعض المؤلفين المسلمين لفظ «مركزية لاهوتية» «Théocentrie») علمانية (ليس للإسلام كهنوت) أو مرجع ديني رسمي (وبالتالي ليس فيه كهنة) ومساواتية: «إن السلطة التشريعية (الأمر) هي للقرآن وحده؛ والسلطة القضائية (الفقه) هي لكل مؤمن يكتسبُ، عن طريق العكوف على قراءة القرآن، إلى جانب حفظ الحدود وفهم العقوبات التي يشرعها الحق في تطبيقها. تبقى السلطة التنفيذبة (الحكم) المدينة والشرعية معاً؛ وهي لا تحق إلا لله كما سيكرر ذلك الخوارج (الذين يعبرون، رغم أنهم منشقون، عن مبدأ أساسي صارم في الإسلام). – ولا تمكن ممارسة

الحكم إلا عن طريق وسيط، أي رئيس واحد. وتقسم جماعة المؤمنين على أن تطيع الله بين يدي نائبه هذا، ذلك الوصي الذي أنابه الله منابه بالنسبة لها، وهو مجرّد من المبادرة التشريعية ومن السلطة القضائية» (Louis Massiguon, la passion Al Had'llj) ماسينيون: وجد الحلاج) فليس من سلطة زمانية أخرى غير سلطة الله: «فالإسلام يقول: إن السلطان يأتي من عند اله ويبقى فيه ويمارس بصورة كاملة منه من خلال أداة إنسانية» (.L. gardet, aps, cit,). وينجم عن ذلك من جهة أخرى، أنه لما كان اختيار هذا الوسيط لا يدرك من البشر، أن النجاح يصير غالباً الضمانة الأولى للمشروعية[1]. ولهذه السلطة المطلقة الإلهية مقابلٌ بين المواطنين: وهي مساواة من حيث أنهم بشر أوّلاً، تقوم سلبياً على عدمية الطبيعة البشرية؛ وهي مساواة من حيث أنهم مؤمنون، يؤلفون بمشيئة الله «حالة حقوقية بحيث أنهم يجدون أنفسهم (الجميع بالصفة ذاتها) مخولين أن يعاهده». (L. gardel, ope. cit). ومن الناحية النظرية، تعبر هذه المساواة عن نفسها بنوع من «الديموقراطية» داخل الجماعة: فلا بد مثلاً من التنويه بأن مبدأ الإجماع أو وفاق العلماء يُطْلَب من أجل أي توضيح أو تطبيق للمعطيات المُنزّلة، حيث تنطبق كلمة عالِم على كل مؤمن جدير بذلك، أياً كان وضعه.

أما، واقعياً، فعنه، عند وفاة النبي في عام 632 (ولم يعقبه أحد لأنه كان آخر النبيين) وجب حقاً إيجاد رئيس Un chef؛ ولم ينجح أصحاب محمد في الوصول إلى اتفاق، من هنا كان الانشقاق بين السنيين والخوارج والشيعة. ومذ ذاك ستصبح مشكلة الخلافة المشكلة الكبرى للعالم السياسي الإسلامي (والخلافة تشتق من خَلَفَ: أي جاء بعد) ولا مجال هنا لأن نذكر جميع المدارس، وأن نعرض لجميع الحقوقيين (الفقهاء) الذين أظهروا طوال العصر الوسيط خصوبة فكرية، بخاصة في مضمار الحقوق، والإسلام.نذكر اسمين فقط: الماوردي (توفي عام 1058) وابن خلدون (توفي عام 1406).

---

(1) رأي المؤلف هذا شأن كثير من الآراء التي وردت في هذا البحث موضع نقاش كبير، وقد أثبتناها على سبيل الأمانة، لا على سبيل القناعة.

ويشير الماوردي جيداً إلى الصفة المحدودة لاختصاصات الخليفة، وتوجهها نحو الصالح العام؛ وهو يعدد عشرة واجبات عامة للخليفة (وسوف يؤخذ هذا التعداد بلا أي تعديل من قِبَل منظر أحداث) ومن هذه الواجبات: 1- حفظ الدين على أصوله المستقرة. 3- حماية النظام العام 5- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة... 6- جهاد من رفض الإسلام بعد أن دعي إليه[1] 10- أن يباشر بنفسه الرقابة العليا على سير الأمور...».

إذن الخليفة «محافظ» بصورة أساسية، تلقى منصبه «وديعة».

أما تفكير ابن خلدون، الذي شغل مناصب في الحكم والقضاء، فهو يقترب كثيراً في بعض النواحي من الفكر الغربي. فهو يقترب أولاً بهذه الفكرة، الكثيرة الذيوع في الغرب في الحقبة ذاتها، وهي القائلة أن التبرير الأساسي للسلطة يكمن في ضرورة وجود معدل من أجل منع الناس من أن يتخاصموا. ومن ثم هو يقترب بتصوره للدولة، وقوامها قبل كل شيء العصبية، عصبية العشيرة، أو القبيلة أو الشعب ـ ثم هي من وجه ثان تقوم على الدين، إذ لا تقوم الأفكار الدينية إلا بتعزيز الصلات والروابط السابقة. فهو يقول:

«لا تتم سيطرة ولا يقوم ملك بدون تأييد الناس وبدون العصبية التي تحركه».

وليست الخلافة بنظره إلا «منصباً أقيم للصالح العام وموضوعاً تحت رقابة الشعب».

ليس لنا أن ندهش لهذه النبرة «العصرية» بما فيه الكفاية: حيث إن العالم الإسلامي لم يعش، على مر العصور السابقة، في عزلة: فقد كان هناك انفتاح نحو العصر القديم الإغريقي (ولا أحد ينسى أن ابن رشد كان في القرن الثاني عشر أفضل شراح أرسطو)، وانفتاح أيضاً نحو الغرب المعاصر. ومع

---

(1) إلا أن يكون من أهل الكتاب.

أن المسلمين ما كانوا يقبلون في نطاق مجتمعهم إلا الموحدين Les monotheists فإن «أهل الكتاب» مسيحيين أو يهوداً، وهؤلاء، الأخيرين بخاصة، قد شغلوا مراكز ـ رئيسة في حياة المدن، من التجارة بالذهب والفضة ـ والطب.

ولقد أبرز بعضهم ما كانت عليه مساهمة الإسلام في تركيز التقنية المصرفية، وكيف، منذ العصر الوسيط الأعلى وبخاصة ابتداء من القرن الثالث عشر نقلت هذه التقنية من الإسلام إلى الغرب: «فلقد رأت الدولة الإسلامية من الخير أن توكل تجارة العملة إلى متمولين يهود (أن الشرع الإسلامي القديم يحظر على المؤمنين تجارة الذهب والفضة، أما المتمولون المسيحيون فكانوا أدعى للريبة بسبب وجود دول مسيحية كبرى مجاورة) كما أنه من المعروف أن التقنية المصرفية الحديثة تكونت في الغرب بفضل هجرة المصرفيين اليهود من بغداد والقاهرة، الذين أموا الغرب في العصر الوسيط، عبر الأندلس» لويس ماسينيون: موقع الإسلام (Louis Massiguon, situation de l' islam) وانظر بخاصة للمؤلف ذاته: تأثير الإسلام في العصر الوسيط على قيام وازدهار المصارف اليهودية (L' influence de l'islam au Moyen Bulletin des etudes (Age sur la formation de l' essordes banques juives orientales utales, I. F. D.; ومن المناسب مقارنة هذه الفكرة بفكرة هنري بيرين في «محمد وشارلمان» (Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne) ولا بد أيضاً من التذكير بتأثير المؤسسة الحرفية Corporative لجمعيات القسم في الإسلام على تكون نظام الأصناف Les Corporations في الغرب ونهضة الحركة البلدية. فإذا ما انطوى بعدئذ العالم الإسلامي على نفسه وتصلب، فلا يجب أن نفتش عن السبب في استمرارية العقيدة فحسب، بل أيضاً في أن المبادلات قد خنقها الغرب منذ القرن الخامس عشر وأن المجتمع الإسلامي ألغي تدريجياً وقد قوضته الهجمة المسيحية.

ج- نشأة الدولة البابوية

في منتصف القرن الثامن كانت إيطاليا في وضع مبلبل. فقد كانت تتعرض، بعد أن أهملها عملياً الإمبراطور البيزنطي، للسقوط سقوطاً كاملاً في تبعية اللومبارديين الذين استولوا، بدفع من استولف Astolf على رافين Ravenne وهددوا روما. وربما أن الإمبراطور لم يرد على طلب المساعدة الذي وجهه إليه البابا إيتيان الثاني، فإن هذا البابا قرر التماس الدعم من بيبان لوبروف Pépin le Bref الذي أجبر بسرعة استولف على التساهل. فالأراضي التي كان يجب الجلاء عنها كانت تتبع، حقوقياً، للكنيسة Basilene؛ ومن الواضح أن بيبان لم يكن بمستطاعه أن يتنازل له عنها، كما لم يكن من جهة أخرى يرغب في الاحتفاظ بها لنفسه. وكما يروي لنا ذلك المعني الرئيسي بالموضوع إيتيان الثاني، قدم بيبان «هبة إلى القديس بطرس جميع المدن والقرى والأراضي التي أقسم استولف على تسليمها». إلا أن استولف لم يف بقسمه: إذ في عام 567، عسكرت قواته تحت أسوار روما، عندها تدخل بيبان من جديد، بعد أن تردد فترة وكان تلقى لقب «بطريق الرومان» «Patrice des Romains». واضطر استولف أن يذعن، وعادت الأراضي إلى حوزة إيتيان الثاني، رغم أن بيزنطة على حد قوله حاولت استعادتها تحت سيطرتها. واقتضى الأمر أن تجرد الجيوش الفرنجية حملة ثالثة ضد اللومبارديين الحانثين. وأعيد تكوين الدولة البابوية؛ بل سعى البابا لتكبيرها، بالاستناد إلى النص الشهير المعروف باسم «وثيقة هبة قسطنطين». وبمقتضى حدود هذا النص الزائف المختلق، الذي صاغته في الأعوام 750-760 بطانة البابا، قد يكون الإمبراطور قسطنطين، بعد أن أقر الأولية الرومانية، ترك حمل الشارات الإمبراطورية إلى سيلفيستر الأول Sylvestre ler وإلى خلفائه ووضع إيطاليا والغرب تحت سيادتهم. وهذا النص خليق أن يذكر ذكراً واسعاً، فلسوف يأخذ قدراً كبيراً من الأهمية فيما بعد: «قررنا ـ وهذا تصريح قسطنطين ـ أن نكرّم مع عظيم الاحترام سلطة الكنيسة الرومانية

المقدسة كما نكرم سلطتنا الإمبراطورية، وأن نبجل ونمجد الكرسي المقدس جداً للقديس المطوب بطرس أكثر من إمبراطوريتنا، بمنحه السلطة، والجدارة، والمجد والقوة والشرف والكرامة الإمبراطورية. إننا نرسم إذن، أن للبابا الأولية على الكراسي الرئيسة الأربعة في الإسكندرية وأنطاكية والقدس (أورشليم) والقسطنطينية، وكذلك على جميع كنائس الله الأخرى في العالم بأجمعه... ونرسم أيضاً أن الأب الجليل، سيلفيستر، الحبر الأعظم، وخلفاءه كذلك، سوف يحملون التاج Diadéme، أي التاج المصنوع من الذهب الخالص جداً والأحجار الكريمة الذي تنازلنا عنه، عندما أخذه عن رأسنا... ولكي لا تتردى هيبة البابوية، بل لكي تكون على العكس أكثر تألقاً أيضاً من منصب الإمبراطورية وقوة مجدها، فإنا نتنازل وندع للقديس المطوّب Le Bienheireux سيلفيستر، أخينا، البابا العالمي، لا فحسب قصرنا في لاتران Latran...، بل أيضاً مدينة روما، وكذلك جميع ولايات، ومقاطعات، ومدن إيطاليا والأقاليم الغربية، لكي يصونها هو وخلفاؤه تحت سلطتهم ووصايتهم... إذ أن هذا المرسوم الأساسي قد أعادها وإلى الأبد ومن حيث الحق إلى الكنيسة الرومانية». وفي نهاية هذا القرار، كان قسطنطين يقدر أنه من «المناسب أن ينقل إمبراطوريته وسلطته إلى الأقاليم الشرقية، وأن يبني في مقاطعة بيزنطة، في الموقع الأفضل، مدينة تحمل اسمه وتصبح عاصمة للإمبراطورية».

ولم تكن المَطامع البابوية، فيما يغلب على الظن تبدو سائغة في نظر شارلمان المقبل: ومن غير أن يتأثر بهذا النص الذي وصل إليه علمه، جهد لأن يحد، من مساحة الأراضي، بل إنه حتى، داخل الأراضي البابوية، ولكن يظل مع ذلك أن الدولة البابوية قد نشأت، وهي شرط أمن للبابا الروماني والكنيسة، التي لم تكن قد اعترفت بعد بالأولية الرومانية تماماً، هذا إن لم تكن مباشرة شرطاً للاستقلال والقوة.

3- الفترة الثالثة : شارلمان والنظام المسيحي

768 تسلم شارلمان السلطة.

773-774 بناء على طلب البابا، يخوض شارلمان معركة ضد اللومبارديين؛ وينتصر، ويضم مملكة اللومبارديين.

781 في القسطنطينية، تسلم قسطنطين السادس العرش تحت وصاية أمه.

785 انتصار شارلمان على الساكسون، الذي احتفل به، بناء على أمر البابا هادريان الأول Hadrien ler، بصلوات شكر على النعمة.

787 مجمع نيقيا Nicée؛ إعادة عبادة الصور.

790-792 تأليف «الكتب الكارولينية» Livres carolins.

794 مجمع فرانكفورتFrancfort، يمثل كنيسة الغرب.

795 ولاية ليون الثالث Léon III.

797 خلع قسطنطين السادس وفقء عينيه بأمر من أمه؛ وعاد العرش الإمبراطوري شاغراً.

799 ليون الثالث، يساء إليه ويهان في رومان، فيلتمس دعم شارلمان.

800 تتويج شارلمان في روما (25 كانون الأول).

806 Ordinatio regni «مرسوم الحكم»؛ وتثبيت فكرة الوحدة.

813 إشراك لويس التقي Louis le Pieux في الإمبراطورية.

814 موت شارلمان (28 كانون الثاني).

إذا كانت الدولة البابوية تمنح البابا أمناً ضد الأخطار الخارجية، فما مِن حماية رسمية تضعه في مأمن من تمرد رعاياه. ولقد اضطُرّ البابا ليون الثالث، عندما اتهم بأخطاء مختلفة، لاسيما الخنث والزنا، وعندما أساء أهل روما

معاملته، فالتمس دعم شارلمان. ولم يجد في ذلك أي حرج مع شارلمان أبدى رغبته بأن يقيم مع البابا «ميثاقاً من الإيمان والمحبة La charite لا يُمَسّ ولا يُنقض، يمكن بفضله...، تلازمه البركة الرسولية حيثما كان ويبقى كرسي الكنيسة الرومانية الشديدة القداسة» في حمى درعه إذ يلتزم شارلمان بالتدخل؛ وفي الرسالة ذاتها إلى ليون الثالث، يلزم شارلمان نفسه أن يحمي في كل مجال، بعون من الرحمة الإلهية، ويدافع بالسلاح عن كنيسة المسيح الإلهية: في الخارج ضد إغارة الوثنيين واعتداءات الكفار؛ وفي الداخل، بحمايتها عن طريق نشر الدين الكاثوليكي» بينما كان شارلمان في الواقع يحصر البابا في محراب الصلاة: «ولك، أيها الأب القديس جداً، أن تساعد، برفع الأيدي مع موسى نحو الله، وتعين بصلواتك على نجاح أسلحتنا.» ولقد أضاف إلى توزيع المهام هذا، وهو يقصد البابا، نصائح بصدد الإدارة وحتى بصدد السلوك الأخلاقي: «وآمل أن تتمسك يا صاحب الفطنة في جميع النقاط بالفروض الشرعية وأن تتبع دائماً القواعد التي أقامها الآباء القديسون، كي تعطي حياتَك مَثَلَ القداسة في كل شيء، وكي لا يفوه فَمُك إلا بمواعظ التقى وكي يسطع نورُك أمام الناس». وأعطى الملك لأنجيلبرت Angilbert الذي كُلِّف بنقل الرسالة، التعليمات التالية، التي تبين إلى أية درجة كان يجب أن تبلغ تبعية البابا له: «نبّه البابا جيداً أنه يجب عليه أن يعيش عيشة شريفة وعلى الأخص أن يراعي القوانين الشرعية المقدسة؛ وقل له يجب أن يحكم بتقوى، كنيسة الله المقدسة»، الخ. وعلى أثر ثورات روما، اضطر ليون الثالث، بالرغم من تردده، أن يقسم على براءته أمام ذلك الذي سيجب عليه أن يُتَوِّجَه إمبراطوراً فيما بعد بيومين. وكذلك حوكم من قاموا بالاعتداء على الحبر البابوي على يد شارلمان، إنما بمقتضى القانون الروماني Lex roman.

ولم يتمخض هذا التصور وهذا السلوك إلا عن القليل في مجال التقنين النظري Codification. فلقد كان أمراً عملياً قبل كل شيء. بيد أن الراهب كوين Alcuin صاغها على نحو معجب في رسالة وجهها إلى ملك الإفرنج ذاته:

«كان على ذلك الحين ثلاثة أشخاص في ذروة التسلسل الرتبوي في العالم:

1- ممثل السمو الرسولي، النائب الرسولي للقديس المطلوب بطرس، أمير الرسل، الذي يشغل كرسيه. ولقد أطلعتني كرماً منك على ما حل بالحائز الحالي لهذا الكرسي؛

2- من ثم يأتي حائز المنصب الإمبراطوري، الذي يمارس السلطة الزمنية في روما الثانية. ولقد ذاع في كل مكان خبر الطريقة المرذولة في خلع رئيس هذه الإمبراطورية، لا بأيدي الأجانب، بل بأيدي ذويه ومواطنيه؛

3- ويأتي في المقام الثالث المنصب الملكي الذي خصك به سيدنا يسوع المسيح لكي تحكم الشعب المسيحي. وإن هذا ليعلو على المنصبين الأولين ويكسفهما بالحكمة ويتخطاهما. الآن عليك وحدك ترتكز كنائس المسيح، وتنتظر منك وحدك الخلاص: منك وحدك، أيها المقتص من فاعلي الجرائم، يا دليل من يضل، ومعزي الحزانى، وسند الصالحين».

ما كان على التتويج الإمبراطوري أن يظهر إلا كإقرار لحالة. وما أراد أحد من جهة أخرى أن يضفي عليه طابع آخر. فإذا كان من غير المحتمل - خلافاً لما يروي ايغنهارد Eginhard أن تكون ترتيبات احتفال 25 كانون الأول عام 800 قد تمت بغير علم شارلمان، فإن جهد الرواية ليرد الحدث إلى حجم متواضع هو بحد ذاته شهادة قوية الدلالة. فلقد حرص شارلمان، قبالة بيزنطة، أن لا يتوطد كأنه المرشح لخلافة الإمبراطورية الوحيدة؛ وأراد أيضاً أن يؤكد الفوارق بينه وبين الرومانيين أهل روما الذين قاموا بموافقته وموافقة بطانته الفرنجية، بدور كبير للغاية في تسلمه المنصب الإمبراطوري. ولم تكن إمبراطورية شارلمان تدعى إلا نادراً نـد «الإمبراطورية الرومانية»؛ وخلافاً لذلك كانت تسمية «الإمبراطورية المسيحية» ذات استعمال ذائع دارج. ولئن وُضع شارلمان على رأس هذه «الإمبراطورية المسيحية»، التي كان فيها الإفرنج هم الشعب الممتاز فقد كان ذلك من عند الله مباشرة

ـ Adeo coronatus ـ حيث أن بابا روما ما كان إلا وكيل تنفيذ خطة العناية. (انظر روبرت فولي: فكرة الإمبراطورية في الغرب من القرن الخامس حتى الرابع عشر).

(Robert Folz, l'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siéele)

إن شارلمان، في ممارسة حكمه، لم ينظر إلى نفسه كوزير البابا كما أراد ذلك جيلاس وغريغوار العظيم ـ بل كرسول لله. فعلى غرار الملك في التوراة، وعلى غرار داود، هو ملك وكهنوت .Rex et sacerdos وعندما يخاطب ممثلوه، الرسل Les missi، الشعوب فهم يخاطبونها بلغة نبوية صريحة ومباشرة:

«أيها الأخوة الأعزاء، اصغوا إلى التنبيه الذي يوجه لكم، بفمنا، معلمنا الإمبراطور شارل. لقد أرسلنا إليكم من أجل خلاصكم الأبدي، ومهمتنا أن نحضكم على أن تحيو حياة الفضيلة بمقتضى قانون الرب الإله وحياة العدالة بموجب القانون الزمني، إننا بادئ ذي بدء نعلمكم بأنه يجب أن تؤمنوا بإله واحد، هو الأب والابن والروح والقدس، ثالوث حق ووحدة كلية معاً، خالق كل شيء، الذي بيده خلاصنا... وأن تؤمنوا بأنه لا توجد إلا كنيسة واحدة هي مجتمع جميع الناس الأتقياء في جميع المعمورة...».

وكانت تتلو ذلك سلسلة من الوصايا الأخلاقية، مجرد استعادة للمبادئ الإنجيلية أو الكنسية.

ففي هذا المنظور «يختلط الخير العام بممارسة الفضائل المسيحية». ولم يكن تصور شارلمان بصورة أساسية جغرافية، ولا حتى إدارياً، مع أن الإدارة، المحلية أو المركزية كانت متطورة تطوراً كبيراً؛ إذ كان تصوره روحياً صوفياً «رؤية دينية لنظام العالم».

ولقد ارتبطت عظمة الإمبراطورية الكارولانجية بشخصية رئيسها؛ ولما اختفى هذا، تصدعت الإمبراطورية، أو بالأحرى آل أمرها إلى الكنيسة: وقد نشأت فكرة التآخي Confraternitas، والمسيحية Chrétinté، من التوزع

الجغرافي، في ظل السيطرة الوثقى للكنيسة، أي للأساقفة أولاً، ومن ثم للبابا.

«بدون شارلمان، كان غريغوار السابع على وجه الاحتمال ممتنع الوجود... ويبدو أن المفهوم الراسخ للدولة الذي قاده الرومان، والقائم على الحق الطبيعي، القانون الطبيعي، قد انحل وتم استيعابه في الوظيفة الدينية العليا التي مارسها شارلمان... وما هو أخطر من ذلك هو أن شارلمان حقق في الوقائع من غير أن يشعر الأوغسطينية السياسية. ومنحها قوة وتماسكاً، وكرّس استبعاد المفهوم القديم الشائخ للدولة المستقلة والمنفصلة عن الكنيسة، وجرد هذه الفكرة القديمة من أي دور فعال في المذهب وفي الوقائع ولقرون عدة». (H. X. Arquillire, op. cit.)

4- الفترة الرابعة : ثأر الكنيسة

814 تولي لويس التقي Louis le pieux.

816 الرسامة الإمبراطورية للويس لوبييه في ريمس Reims على يد البابا اتيان الرابع.

817 أمر إمبراطوري؛ إشراك ابن لويس التقي البكر، لوتير Lothaire، في منصب الإمبراطورية.

823 رسامة لوتير في روما على يد باسكال الأول Pascal ler.

824 الدستور الروماني Constituo romana؛ تنظيم السيادة الإمبراطورية على روما.

847-852 تأليف الفتاوى البابوية الزائفة Fausses Décrétales.

850 الرسامة الإمبراطورية للويس الثاني Louis II.

855 موت لوتير.

858-868 بابوية نقولا الأول Nicolas ler.

875 وفاة لويس الثاني. ورفع شارل الأصلع Charle le Chauve إلى رتبة الإمبراطور على يد جان الثامن Jean VIII.

877 وفاة شارل لوشوف (شارل الأصلع).

881 الرسامة الإمبراطورية لـ شارل لوغرو (شارل البدين) على يد جان الثامن.

880-887 إعادة تكوين الإمبراطورية الكارولنجية القديمة، يتلوها تفككها النهائي إلى ممالك عديدة.

أ- مصاعب لويس لوبييه (التقي)

لم تكن خلافة شارلمان بالأمر اليسير. فلقد أحيط لويس التقي، «لويس لوبييه» وهو المتدين تديناً عميقاً، كما ينم عن ذلك اسمه- بمجموعة من المستشارين معظمهم من الرهبان، مثل والا Wala واغوبارد Agobard وهيلدوين Hilduin، إلخ. الذين كانوا يدفعون فكرة الإمبراطورية المسيحية إلى أقصاها. ووصل الأمر بالإمبراطور بسبب ذلك إلى قصر فعالياته على الممارسة الشخصية للفضائل المسيحية، في حين راحت الكنيسة تسعى لأن تحل محله في إدارة الإمبراطورية.

ولقد أمن الأمر الإمبراطوري الوحدة النظرية للإمبراطورية، بإسناد الخلافة إلى لوتير وحده؛ إلا أن هذا القرار لم يقبله إخوته الذين عدّوا أنفسهم مغبونين؛ ونتجت عن ذلك اضطرابات لم يكن لويس التقي قادراً على مجابهتها على نحو مجد. إذ ذاك، تذرع الأساقفة بضعف السلطة الزمنية كي يعلنوا أنفسهم قيمين على التراث الكارولنجي ضد الفوضى والتفكك. لكن وسائلهم في العمل بقيت محدودة: فهم لا يستطيعون أن يمارسوا على الإمبراطور إلا سلطة الرسامة. ولقد اقتادوا لويس التقي مرتين ليكفر علناً ويعلن توبته: مرة في أتيني Attigny عام 822، وأخرى في «سان ميدار دو سواسون» Saint Médard de Soissons عام 831. إلا أن الأساقفة لم يوصوا إلا

بتوبة أتيني: وقد أتمها طوعاً حتى بلغ من أمره أن عدّ أخطاءه السياسية آثاماً وخطايا، وأنه قرر أن يقلع عنها وأن يجد وسائل أخرى غير القمع لحمل الجميع على قبول قراراته. «والدليل على ذلك أن لويس أرغم جميع رعاياه أن يقرعوا صدورهم نادمين في الوقت ذاته معه وأن يعترفوا بخطاياهم». (مارسيل دافيد، السيادة وحدود السلطة الملكية من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر). إلا أن الذي حدث أنه من وجهة نظر سياسية بحتة لم تنتج توبة أتيني النتيجة المتوخاة: «فقد تجرد الملك من أهليته كحاكم عندما ظن أنه استرد اعتباره كمسيحي». وهيأت أتيني سواسون.

لقد أعدت توبة سواسونس في كومبيان Compiégne، أثناء جمعية شارك فيها، تحت رئاسة لوتير Lothaire، الأساقفة وبعض الكهنة والأشراف Les Comtes وجمهور غفير. ونعرف هذه الاتفاقية Comventus عن طريق محضر الجلسة الذي كتبه الأساقفة (حتى لا تسيء الأجيال المقبلة الظن بقراراتهم)، تحت عنوان:

Episcoporum de poenitentia quan Hludowicus imperator professusest relation compendiensis,

وزد على ذلك دعي كل أسقف إلى أن يكتب شخصياً مذكرة عن هذه الأحداث، ولقد حفظت مذكرة أغوبارد Agobard (...)؛ وهي لا تختلف عن المحضر، La Relatio إلا في بعض التفاصيل، التي تضع موضع الشك بعض النقاط الوثيقة الرسمية وأخصها المتعلقة بالقبول «الطوعي» للتوبة، من قبل لويس التقي. ويستخلص، من هذه الوثائق، أن الأساقفة يستندون إلى صفتهم كنواب عن المسيح وحملة مفاتيح ملكوت السموات: فمن واجبهم أن يردوا إلى جادة الصواب كل من يبتعد عنهم وعليهم أيضاً أن يحموا الحكم الإمبراطوري من ذنوب أربابه لكونها سبب خراب الشعب، ومجلبة عار للكنيسة. ومن بين المطاعن الموجهة إلى لويس، ركز بصورة رئيسة على أنه مسبب للاضطرابات: «لقد وضع المملكة في خطر، في حين كان يجب عليه أن يكون للشعب المسيحي مرشد إلى الخلاص وحام للسلام». وفرض

الأساقفة توبة عامة علنيـة علـى الإمبراطـور؛ فـأذعن لهـا، ومـذ ذاك وصـم بالعجزة: فهو وإن لم يعزل صراحة، من الناحية القانونيـة، إلا أنـه أجـبر في الواقع على التنازل عن وظائفه الإمبراطورية. لقد أقصي لـويس التقـي نتيجـة محاكمة قامت على أساس من سر الرسامة واستبعد منـها الجانـب الحقـوقي بالمعنى الصحيح. وكان اللبس شديداً بحيث أن قلة من المعاصـرين أدركـت ذلك (ومن هذه القلة رابان مور R. Maur) ونحن لا نزال بعيـدين عـن الـزمن الذي يعزل فيه الحبر الرومـاني البـابوي إمبراطـوراً بطريقـة سـليمة وأصـولية قانوناً.

ب- حُكمُ الأساقفة

وإذا كان الأساقفة قد ارتبكوا بعض الشيء في إعطـاء صـيغة لممارسـة اختصاصاتهم أو امتيازاتهم، فإن ذلك، لم يقلل من اعتبارهم أنها غـير قابلـة للنقاش وكان لـ: «حكم الأساقفة» منظروه، وأبرزهم جوناس دورليان Jonas d' Orléan وهينكمار Hincmar.

وكان جوناس دورليان أسـقفاً لمدينـة أوليـان Orléans نحـو عـام 818. ويتألف أثره على نحو أساسي من «بحثين مطولين» هما: «مؤسـسة الحكـم» و«المؤسـسة العلمانيـة» (De instutione laicali) de (De institutione regia) ويجب أن يضاف إليهما كتاب «حياة القديس هـوبرت» Vita Santi Huberti، الـــذي هـــو بمثابـــة بحـــث جـــاد في «المؤســـسة الأســـقفية» « De institutioneepiscopali» وتطابق هذه الثلاثية التمييز الذي قام به جونـاس بـين الطبقات الثلاثة في مجتمع عصره: فئة العلمانيين (بمـن في ذلـك الملـوك)، وفئة الرهبان وفئة الأكليروس (الأساقفة). ويوكل لكـل فئـة وظيفـة خاصـة: «يعهد إلى فئة العلمانيين بالعدالة وعليهاأن تدافع عن سلام الكنيسة المقدسـة بالسلاح؛ وتنقطع فئة الرهبان إلى الصلاة: في الـسكينة؛ أمـا فئـة الأسـاقفة، فعليها عبء الآخرين». هكذا لا تعني كلمة فئة «Ordre» تميـزاً فحـسب بـل انسجام فكر إنساني وإلهي، وانسجام سلام اجتماعي وديـني، تحـت التبعيـة

الرعوية المباشرة للأساقفة. «وعندما شدد جوناس على الرسالة الرعوية للأسقف جعل منه بمثابة «المدير لأعمال» المجتمع في عصره وبمثابة المسؤول عن الفئتين الأخريتين» (E. Delaruelle, Enrelisant le de institutione regia de jonas D'orléans Daus mélanges Halphen) وحلت جماعة الأساقفة، حين نظمت في هيئة شرعية، محل الرهبان القدماء ذوي التصور الأنكلوساكسوني، الذين كان القديس بونيفاس Boniface النموذج البارز لهم. أما الملوك الذين ينتمون إلى فئة العلمانيين، فيذكرهم أسقف أوليان بأن «القضية التي يتدبرون أمرها في إطار الوظائف المنوطة بهم لا توجد من حيث هي قضية البشر، بل بوصفها قضية الله».

«وتقوم وظيفة الملك في أن يحكم ويسوس شعب الله بإنصاف وعدالة وعلى نحو يحمل الجميع على أن يجدوا في رعايا السلام والوفاق. وبالتالي يجب أن يكون هو ذاته أولاً المدافع عن الكنيسة وعن خدام الله. وواجبه أن يسهر بتبصر على سلامة الكهنة ويوطئ لرسالتهم: عليه أن يرعى كنيسة المسيح بسلاحه، ويبسط عليها حمايته، وأن يحمي من البؤس الأرامل واليتامى وكل من سواهم من المعوزين». بيد أن الأساقفة في آخر المطاف، هم الحكم الأخير: «لم تعد الإمبراطورية المسيحية، L'Imperium Cnristianun شأن الإمبراطور، ولا شأن الأمراء، بل هي أولاً شأن الأساقفة» (E. Delaruelle, op. cit.) إن الأساقفة هم «الحفظة» حقاً، وهم حماة لكل شيء، وجميع الناس، من الخطيئة ـ التي كان شعور الناس بها حاداً جداً في هذه الحقبة.

ويقدم هنكمار Hincmar، أسقف ريمس Reims من 835 إلى 882 طرحاً مماثلاً: لا بل هو بلا شك أكثر تماسكاً. إن كتابة النظام الملكي: De ordine palatié قد ظهر في عام 882، بعد أن مضى من عمره أكثره؛ وقد سبقت هذا المؤلف سلسلة من الرسائل حول المواضيع ذاتها؛ وهي إلى جانب كتابه تجعل من هنكمار المنظر الأكبر للملكية حسب الكنيسة، هذا إن لم تجعل منه الشاهد الأمين للأزمة الكارولنجية كما أرادوا أن يظهر. وهو يستمد سياسته

من «الكتاب»، من الإنجيل: فإذا كان الملك في قمة المراتبية الزمنية، فإن فوقه ملك الملوك، حسب كلام صاحب المزامير (الزبور): «أما الآن، أيها الملوك، افهموا واعرفوا، أنتم الذين تحكمون في الأرض. اخدموا الله بخشية وتهللوا إليه في رعدة، اتبعوا أوامره، مخافة أن يغضب الرب وأن تخرجوا عن جادة الحق والصواب». ألا وإن للأساقفة دوراً أساسياً: إلى جانب الملوك إذ يعود إليهم اطلاعه على إرادة ملك الملوك. «وكما يدل على ذلك أصل كلمة أسقف. (Episcopi)، إنهم حراس ساهرون، وأرصاد رقباء، بالمعنى الذي كان يعنيه حزقيال النبي Ezécluél، عندما كان يعلن، لما أناط به «الكلي الخلود» أن يرد شعبه إلى الصراط المستقيم، أنه قد تلقى منه مهمة السهر على البيت»... وأن يكون عليه رقيباً ساهراً. وأيضاً يجب على الأساقفة ذاتهم أن يقوموا بالرصد كي يضللوا العدو الذي يهدد الملوك، وأن يردوا هؤلاء كما فعل حزقيال، طوعاً أو كرهاً إلى دروب الرب». (ليون هالفين، Le de ordine palatii d'Hincmar، في A Traversl' histoire du Moyenage).

لا يمكن بالتالي أن يتجاوز الملك اختصاصاته في انتخاب كبار رجال الكهنوت. وتشهد رسالة موجهة إلى «من له السيادة، لويس، الملك الأمجد» بحزم هنكمار حول هذه النقطة: «إن صح، كما سمعت بعضهم يقول إنه، عندما تأذن بإجراء انتخاب طلب إليك، يجب على الأساقفة والكهنة والشعب أن ينتخبوا من تريد ومن به تأمر (وما هذا بانتخاب حسب القانون الإلهي، بل اغتصاب للسلطة البشرية)، إذا كان الأمر كذلك ـ وأكرر إنني سمعت هذا القول ـ فإن روح الشرير، التي خدعت، في ثوب حية، أول أبوينا في الفردوس الذي طردا منه، هي التي نفثت ذلك في سمعك عن طريق مثل أولئك المخادعين».

من جهة أخرى، أكب هنكمار على أن يكرس من الناحية القانونية دور الأساقفة في احتفال الرسامة الملكية. فهو الذي ادخل، في عام 869، في مراسم الاحتفال تقديم الملك لإعلان الإيمان Professio، الذي يجعله الحنث به مذنباً، أي مستوجباً للحرم. ويبين لنا اللهجة التي خاطب بها الفتى لويس

الثالث غداة وفاة شارل (الأصلع) وتظهر بوضوح ما كانت عليه نواياه في هذه النقطة: «تذكر، كما أرجوك، «إعلان الإيمان» الذي وعدت أن تلتزم به يوم رسامتك... وهو إعلان إيمان أمضيته بيدك وقدمته لله على المذبح بحضور جميع الأساقفة». وهكذا يلقى الملك نفسه خاضعاً تماماً لسلطان الأساقفة: بل إن «إعلان الإيمان» ليجعل منه على نحو ما، عضواً في المجتمع الكنسي.

وكانت خيبة أمل هنكمار كبيرة حين رأى عمله يستولي عليه الباب، الذي يرتاب فيه حين يتعلق الأمر بالشؤون الزمنية. لا شك في أن أسقف ريمس في «النظام الملكي» Deordine palatii قد رأى رأي المذهب التقليدي الذي بموجبه «أن هناك سلطتين تحكمان العالم هما: سلطة البابوات والسلطة الملكية؛ وإن البابوات لأعلى مقاماً من الملوك»؛ إلا أنه لم يكف طوال حياته عن الاعتراض على السلطة (الزمنية) للبابا. وعلى سبيل المثال، فإنه، لكي يحد منها بخصوص لوتير Lothaire الثاني وشارل لوشوف (الأصلع)، ما تردد أن يعلي من قيمة السلطة الزمنية أكثر مما تعود أن يفعل، وأن يتبنى موقفاً معتدلاً لا يعبر عن فكره الحقيقي، فيما يخص امتيازات الكنيسة على الملك. إن هنكمار رائد للغاليكانية «Gallicanisme»، إلا أنه رائد بعيد: إذ أن غريغوار الرابع ونقولا الأول هما اللذان يهيئان عصر التفوق البابوي.

ج- دخول البابوية إلى الحَلَبة

لم يدم حكم الأساقفة طويلاً: إذ إن الباباوات، لصالح هذا الحكم، لكن أيضاً ضده، قد حاولوا أن يُعلُوا من تفوق بابويتهم. وهكذا فيما كان غريغوار الرابع يتهيأ بلا شك «ليحرم» لويس التقي عندما كتبت له فئة من الأساقفة، ممن ظلوا أوفياء للإمبراطور، لتدعوه للعدول عن مشروعه لخليفة شارلمان. إلا أن البابا الروماني أجاب بمرارة:

«أيهما أشد إذلالاً للسلطة الإمبراطورية: أهو القيام بأعمال جديرة بالحرم، أم الخضوع للجزاء بحد ذاته؟».

أما عندما اعترض الناس عليه بأنه مرتبط بيمين الوفاء الذي أقسمه للإمبراطور، فإنه تبنى موقفاً سيكون أسوة لموقف غريغوار السابع في صراعه مع هنري الرابع Henri IV.

«وتضيفون بحق، أنه علي أن أذكر يمين الولاء الذي أقسمته للإمبراطور. فما دمت فعلت ذلك، فإنني إنما أريد على وجه التحديد أن أتجنب أن أكون حانقاً عندما أشجب كل ما ارتكب ضد وحدة الكنيسة والمملكة وسلامتهما. وإذ لا أتصرف على هذا النحو، فإنني سوف أكون عندئذ حانثاً مثلكم... أما أنتم الذين حلفتم، بلا شك، وكررتم الأيمان بان تكونوا له أوفياء في كل تصرفاتكم فإذا بكم ترونه يعمل ضد الدين ويسارع نحو ضياعه، فإن أنتم لم تذكروه بواجبه بقدر ما في وسعكم، فإنكم تصبحون حانثين، لأنكم لم تعملوا على خلاصه حسب الوعد الذي قطعتموه له».

واستفاد من هذا المثل الحلفاء المباشرون لغريغوار الرابع: حيث أن سيرجيوس الثاني Sergius II (البابا من 844 إلى 847)، بين آخرين، هو الذي يتهيأ للتدخل بشدة ما لم يظل أبناء لويس التقي متحدين: «فإذا ما فضل أحدهم أن يتبع شيطان الخلاف ولم يتمالك نفسه في السلم الكاثوليكي، فإننا، ولنا ملء الحق بذلك، سنسعى جاهدين لأن ننزل به، بكل وسعنا، العقوبات الشرعية».

ألا وإنه في هذه الفترة قد أُلّفت المجموعات الشرعية الفقهية الكبرى، على أساس باطل مزوّر، تلك المجموعات التي كان يجب أن تؤمن استقلال الكنيسة ضد تجاوزات الدولة، وتؤمن من ثم تفوقها: وهي: مجموعات «بينوا ليفيت» المنحول Pseudo-Benoit-Lévite، ومجموعات «انجيرلام الزائف» وعلى الأخص «القرارات الكاذبة المزوّرة لا يزودور المزيّف». وقد رسم المزيفون كهدف لهم أن يُخلّصوا الأساقفة من التبعية للسلطة العلمانية بتوفير عدم قابلية انتهاك الخاصية الكهنوتية، بنقل الاتهامات الموجهة ضد الأساقفة إلى محكمة روما، مثل جميع القضايا الخطيرة، وبإخضاع الجهاز المجمعي

إلى البابا، Caput totius Eccleesiace، الذي هو بهـذه الـصفة حَكَـم أعلـى، وهو بحد ذاته خارج أي مساس من أية سلطة زمنية.

ويضيف نيقولا الأول (البابـا مـن 858 إلى 867) قـوة جديـدة إلى هـذه الحركة. «فهو لا يبدع صيغاً مبتكرة بل يحيي الـصيغ القديمـة ويوسـع مـدى تطبيقها. ويضع بتصميم وحزم سلطته فوق جميع السلطات القائمة، ويـدعي حق ترتيب الأمور في كل مكان» (H.X.Arquiillére, op. cit.). وقـد بلـغ مـن قناعته بصحة الأساس الذي تقوم عليه اختصاصاته أن عدّ أن عـصيان أوامـره هو بمثابة عبادة الأصنام. ولقد تدخل في موضوع طلاق لوتير الثاني: إذ نقض قرار الأساقفة، وخلع اثنين منهم وهد بحرمان الملك. (ومن جهـة أخـرى لا شك بأنه قد فعل ذلك). وهو يوصي شـارل لوشـوف (الأصـلع) بـأن يـصنع السلام مـع لـويس الثـاني مـستعيراً حججـه مـن القـديس بـولس والقـديس أوغسطين، وهي حجج لم يتردد في تفسيرها لـصالحه. وبعـد بـضع سـنوات هدد شارل الأصلع بالحرمان لأنه كرس نفسه ملكاً علـى اللـورين. وبـصورة عامة، وعلى خلاف هينكمار، يفضل نيقـولا الأول الحجـج اللاهوتيـة علـى الحجج الحقوقية لقيم سلطته وتفوقـه. «علـى هـذا النحـو، يحـتفظ بإمكـان استعمال الرقابة، ولو أنه لا يمكن أن تؤخذ على العاهل أية مخالفـة حقوقيـة مميزة بوضوح». (Marcel Davie, op. cit.).

لقد كانت الفترة الكارولنجية خصبة بالتقلبات: فعندما أنشأ شارلمان «الإمبراطورية المسيحية» خص نفسه بالقيادة، ولم يترك للبابا إلا المهمات الفرعية؛ وبوفاته، فقد ورثته الـضعفاء والمنقـسمون بعـضاً مـن سـلطتهم لصالح الأساقفة؛ وأخلى الأساقفة بدورهم المحل للبابا، المستفيد الوحيد على المدى الطويل من صنع شـارلمان. إلا أنـه قبـل أن يـستطيع التفـوق البـابوي أن يأخـذ مـداه، راحـت سـلالة الأوتـون تحـاول إعـادة بنـاء الإمبراطورية في الغرب.

5- الفترة الخامسة : المحاولة الأوتونية في إصلاح الإمبراطورية

936 تولي أوتون الأول Otton Ire، ورسامته ملكاً في إيكس لاشابيل Aix-la Chapelle (آخن).

940-950 تدخل أوتون الأول، مرات عديدة، في الشؤون الفرنسية.

955 انتصار اوتون الأول في آب على المجريين في ليشفيلد، وفي تشرين الأول، على السلاف في ركنتز.

962 تتويج أوتون الأول إمبراطوراً.

973 تولي أوتون الثاني، الذي سبق تتويجه إمبراطوراً على يدي يوحنا الثالث عشر (967).

983 وفاة أوتون الثاني: تولي أوتون الثالث، الذي توجه غريغوار الخامس في عام 996.

987 في فرنسا، مجيء هوغو كابيت Hugues Capet.

998-999 تجديد الإمبراطورية الرومانية Renovatio imperii Romanorum.

1001 ظهور حركات تعارض اوتون الثالث.

1002 وفاة أوتون الثالث في 24 كانون الأول، وزوال حلم العالمية معه.

إن البابا يوحنا الثاني عشر، خشية أن تسقط مدينة روما بأيدي بيرانجيه ديفريه Bérenger d'Ivrée، استنجد بأوتون الأول وتوجه إمبراطوراً في 2 شباط عام 962. ويوضح البابا قائلاً إنه «من أجل الدفاع عن الكنيسة، تلقى قاهر المجريين (الهنغاريين) والوثنيين الآخرين التاج الإمبراطوري. بيد أن هذا التعليل «لم يناسب أوتون ولا حاشيته» ولعل رواية الوقائع للراهب «ويدوكيندالكورفي» Widukind de Corvey تفيد فائدة مزدوجة في هذه النقطة: سواء بما تعلنه أو ما تغفله. ويذهب ويدوكيند، إلى أن اللقب

الإمبراطوري قد خلع على أوتون من قبل محاربيه الذين هتفوا له غداة انتصار ليشفيلد؛ إلا أنه لا بنبس ببنت شفة عن أحداث روما في عام 962. إن أوتون شأن شارلمان، لم يرغب أن يكون بادئ ذي بدء إمبراطوراً على الرومان، بل إمبراطوراً على الفرنجة. لما عرف من نفور حاشيته من الرومان، وأصرح دليل على ذلك تلك الشتيمة التي وجهها السفير ليوتبراند Liutprand إلى إمبراطور القسطنطينية نيسفور فوكاس Nicéphore phocas: «أما من جهتنا نحن اللومبارديين والساكسون والفرنجة واللوتارنجيين والبافاريين والسواف والبورغونيين، فإنا نحتقرهم (للرومان) إلى درجة أننا لا نستعمل في شتم أعدائنا إلا كلمة واحدة، هي بأنهم «رومان Romains»، هذا الاسم الذي يشمل في نظرنا كل ما هو من الضعة والجبن والبخل والفسق والخبث وجميع الرذائل عموماً». فإذا ما دعا أوتون الأول نفسه بالإمبراطور الجليل Imperator Augustus (وليس، كما هو معتاد، بالإمبراطور الروماني Imparator Romanorum)، فهذا أيضاً يعني أنه لم يفكر، على الأقل بدئياً، أن يعترض على إمبراطورية بيزنطة: فهو لا يطمع إلا بأن يكون نداً لهذه الأخيرة. إذن ظل أوتون أميناً وفياً للتقاليد الفرنجية في تصوره الإمبراطوري الأول.

بيد أنه، أمام عداء بيزنطة التي رفضت الاعتراف بالصفة الإمبراطورية لأوتون، حدث تطور سريع في أفكار أنصار أوتون. فاتجهوا شيئاً فشيئاً ليجعلوا منه إمبراطوراً على الرومان، بما أنه من المفهوم بأنه لا يستمد منهم أساس سلطته: فإذا ما استطاع أوتون أن يتخذ هذا اللقب فلأن الرومان من جهتهم واقعون تحت سلطته. أما نيسفور Nicéphore فلم يكن بوسعه أن يدعي بأي حق عليهم: فما هو، على أبعد الحدود إلا «إمبراطور الإغريق». على العكس من ذلك أوتون، إنه «يسارع إلى نجدة مدينة الرسل؛ ويغيث البابوية، ويعيد توطيد التشريع الفانتيني في روما، وشرعة تيودوس وجوستنيان: فهو حقاً، وهو وحده، «الإمبراطور الروماني» الحقيقي (Robert Folz, op. cit.).

فإذا لم تكن الإمبراطورية بنظر أوتون الأول رومانية إلا بصورة شكلية جداً، من قبيل الإرث بصورة رئيسة، فإن أراء أوتون الثالث تختلف عن ذلك

فهو قد سعى جاهداً تحت تأثير معلمه جيربرت Gerbert، الذي أصبح فيما بعد البابا سيلفستر الثاني، كي يحيي «الإمبراطورية المسيحية» القديمة، حيث أن قيادة المسيحية حق له وليس للبابوات سوى «كهنة عظام تناط بهم مهمة الصلاة». ولقد اتخذ في روما مقراً له. على تل أفانتان L' Aventin لكي يؤمن نفوذه على نحو أفضل، رغم تكدر أهل الشمال، المغتاظين بأن يلفوا أنفسهم موضع استخفاف على هذا النحو. وهو وإن طرد مبكراً منها، فإنه حاول على الأقل، كما تصف ذلك الوثائق المختلفة، التي قد يشك، حقاً، بقيمة شهادتها، أن يضفي على إمبراطوريته رونقاً رومانياً، حيث كانت تختلط عناصر من الميراث الكارولانجي بتقاليد رومانية نوعياً وبمحاكاة العادات البيزنطية، وذلك مع بقاء الطابع الجرماني غالباً. وكان هذا التصور «يتأرجح على نحو ما بين قوة الحكام الجرمان وموضوع تجديد الإمبراطورية الرومانية. كما كان يعبر عن نفسه بصور وحركات ورموز، ويستمد قوته العظمى من تمثيل السلطة المقدسة التي يحوزها على الأرض القائم مقام «المسيح ـ القيصر». وبوصفه النموذج لقيادة المسيح Typuns gerens christi، راح الإمبراطور يقود البابوية وبدا وكأنه الرئيس الحقيقي لكنيسة الإمبراطورية: لقد اجتمعت له وامتزجت في شخصه المؤسستان» (R. Folz, op. cit.). (ولننظر حول هذه النقطة في مؤلف L. Halphen, 998-) (La cour d' otton III a Rome 1001, A Travers l'histoire du Moyen age).

ولعل القصيدة التي وجهها الأسقف أوتون فيرسيل otton Verceil، عام 1998، في آن واحد معاً إلى البابا غريغوار الخامس وإلى الإمبراطور أوتون الثالث، تبرز هذه الانتفاضة في تصور الكهنوتي لحكم الإمبراطورية.

«ابتهج، أيها البابا، ابتهج، يا أيها القيصر؛ فلتتهلل الكنيسة جذلاً، وليعظم الفرح في روما، وليبتهج القصر الإمبراطوري. إذ يصلح البابا العصر، في ظل قوة القيصر».

لكنه لم يكن سوى واقع زائل أو بالأحرى واقع خادع ذلك الذي يستره هذا الكلام المستعر. فلم تمض مدة حتى شرع البابا بإصلاح جذري للعصر: إلا أن ذلك لم يتم في ظل قوة القيصر بل جرى حقاً ضدها. ومذ ذاك لم تعد الإمبراطورية في الغرب سوى محاولة؛ أما فكرتها فلن تكون عما قريب إلا بقية ذكرى.

* * *

إمبراطورية، كنيسة، ملكية: لقد تقرر قدر العصر الوسيط. بين هؤلاء الشركاء الثلاثة. فالإمبراطورية تغوص بجذورها في العصر القديم الروماني، لكن الواقع المسيحي طبعها بطابع جديد، في الغرب كما في الشرق. فالشرق خلط المجالات أو الاختصاصات، من غير أن تستطيع الكنيسة في الحقيقة تولي قيادته: إلا أنها، في إذعانها، لم تقل نصيباً من أبهة الإمبراطورية؛ ولكن الخلافات الداخلية أضعفتها وهيأت الانفصال عن روما. ولم تكن الإمبراطورية في الغرب كلانية إلا في فترات متقطعة، وعندما ضعفت حفظت الكنيسة التراث الذي بنته، وعدّلته لصالحها: وهاقد دنا الحين الذي فرضت فيه الكنيسة تفوقها مستفيدة من تعاقب الضعف على شريكتها الإمبراطورية. زد على ذلك أن الممالك قد فككت الإمبراطورية تدريجياً وأفقدت الفكرة الإمبراطورية فتنتها وإغواءها: إذ افتتح هوغو كابيت Hugues Capet عصراً لم يعد يسعى فيه الملوك لأن يصيروا أباطرة، بل سيحصرون همهم في أن يحكموا مملكتهم.

أما الكنيسة فلقد اكتشفت أثناء هذه الحقبة، المرة تلو المرة، وبصورة تجريبية، الحجج اللاهوتية التي ستتيح لها أن تفوز في الصراعات المقبلة: والواقع أنه في حين كانت الأسس الإيديولوجية للإمبراطورية تهن وتضؤل تدريجياً، والذكريات التي تؤلف جوهرها تزول أو تفقد من قوتها من الزمن، فإن الكنيسة راكمت النصوص التي سرعان

ما صيغت في ثوب مذهبي. وتؤلف تأويلات الكتاب المقدس والإحالات الآبائية، إلى جانب المزيّفات أو المنحولات الحقوقية مثل «وثيقة هبة قسطنطين»، الأساس في هذه الترسانة. إن التفوق الكنسي من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر قد أعد له في حقبة طويلة من الصبر، والتكيف مع الأحداث والإنشاء الفكري.

* * *

الفصل الرابع

العصر الوسيط

السلطة البابوية بين السلطات القديمة والسلطات الجديدة (القرن 11، 12، 13)

«إن الدولة، لدى مفكر من القرون الوسطى، هي بالنسبة للكنيسة كما هي الفلسفة بالنسبة للاهوت وكما هي الطبيعة بالنسبة للنعمة».

إتيين جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط.

إنه إذا كان العام الألف قد تواكب بتخمر بسيكولوجي أضأل مما قاله بشأنه في الغالب مؤرخون «رومانطيقيون»، فإن القرن الحادي عشر افتتح بالنسبة للغرب تحولات هامة في بنية المجتمع وتنظيم السلطة، في حين كانت الإمبراطورية في الشرق تنكفئ على نفسها، وتتجمد في عظمة كان ينخرها انحطاط غادر.

ولم يكن لفرنسا في عهد آل كابيت إلا وحدة اسمية: حيث كان النظام الإقطاعي يعطيها مظهراً مجزءاً وفوضوياً، ولم تكن منطقة نفوذ الملك والمجال الذي كان يمارس فيه سلطة فعلية ـ إلا ضيقة الرقعة وكان اختلاف اللغات والعادات يعمق الانقسامات؛ والبنى الاجتماعية، لوقت ما، تقيد الفلاحين بأسيادهم، إلا أنها حفزت البورجوازيين على أن يأخذوا حرية بلدية محلية Liberté communale تتناسب مع الدور الذي كانوا يقومون به في حياة العصر المادية والتجارة والاقتصادية. وفي إنجلترا، كان الجو مماثلاً، إذ كان البلدان في هذه الحقبة يعيشان في تفاعل وثيق. أما في ألمانيا فإن الوضع لم يكن مختلفاً البتة، ونلقى الأرض الجرمانية موزعة بين أربعة شعوب كبيرة: السواب les Souabes، والإفرنكيين Les Franconiens، والبافاراايين Les Bavarais، والإفرنكيين Les Franconiens، والبافاراايين Les Bavarais، والساكسون Les Saxons. وكانت تجزئة إيطاليا أبرز، وكذلك كانت إسبانيا،

رغم الحرب التي شنتها لاستعادة أراضيها من العرب La Reconquista، مقسّمة بين دول ذات طوائف مختلفة وذات ولاءات مختلفة.

هكذا، في فجر هذه الفترة، ظهرت السلطة الزمنية في الغرب مشتتة متناثرة وموزعة إلى وحدات صغيرة، غيورة على استقلالها ومنشغلة بالعمل على احترامه. أما الكنيسة، التي اعتراها الضعف هي الأخرى فلم تكن تستطيع مباشرة أن تستفيد من هذا الانقسام؛ بل، على العكس، كانت تعاني منه حيث زادت البنيات الإقطاعية من تبعيتها للسلطة الزمنية؛ إلا أن الإصلاح الغريغوري أدى إلى انقلاب في الوضع، أتاح لها أن تصلح من أمرها، وأن تقوم بهجمة على نطاق واسع فيما بعد.

وقد شجعت وفرة الكتابات من كل صنف تشجيعاً كبيراً على دراسة الأفكار السياسية في هذه الفترة؛ وإذا كانت الاختبارية قد استمرت إلى حد كبير تحكم علاقات القوى، فإن لكل طرف منظّريه من الآن فصاعداً ولا بد من الإشارة إلى أن المنظرين كانوا أبعد أثراً من المؤرخين الرواة، بخلاف ما كان عليه الأمر في الفترة السابقة: فلقد شجعت نهضة الدراسات الحقوقية، وبصورة عامة شجع تقدم الجامعات هذا الجهد الإيديولوجي. وفي آخر هذه المرحلة بلغ منظرو الحزب الرئيسي، وهو الكنيسة، أعلى درجة من الكمال في تآليفهم.

ونحن نصنف ملاحظاتنا، بالنسبة لهذه الفترة، في ستة أقسام رئيسة:

- ففي مجرى القسم الأول، سوف نرى كيف تركزت السلطة الكنسية، الواقفة في موقف الدفاع، في أيدي البابا؛

- والقسم الثاني سيكرس للأفكار السياسية للمجتمع الإقطاعي؛

- ويعني القسم الثالث بتبيان تقدم السيطرة الملكية؛

- وسوف يكون موضوع القسم الرابع الحركة البلدية والمدينية، وكذلك التحولات الاجتماعية والثقافية التي قادت إليها، والمسماة؛ بلدية محلية Commune، وهي تسمية تنقصها الدقة؛

- وفي سياق القسم الخامس، سوف نلتقي من جديد بالبابوية، في مرحلة هجومية هذه المرة: حيث يبلغ «الحكم الكهنوتي» البابوي عندئذ أوجه؛

- وفي المقام السادس، سوف ندرس على عجل آخر انتقاضات الإمبراطورية في الغرب وفي الشرق.

* * *

القسم الأول

البابوية في المرحلة الدفاعية

"لقد انكمشت الكنيسة أمام الخطر لكي تحيا"

ميشليه، تاريخ فرنسا:

أ- الاضطرابات

كانت اضطرابات من جميع الأنواع قد أضعفت الكنيسة ضعفاً هائلاً في آخر العصر الوسيط الأعلى، واستمر الوضع يتفاقم في بداية الألف الثاني. حيث أن السيمونية، ـ السيمونية Simonie لفظ اشتق من اسم الساحر سيمون Simon الذي، كما تروي أعمال الرسل، بذل المال لكي يُقْبَل في نطاق الهيئة الرسولية للكنيسة الناشئة ـ كانت هي الأسلوب المتبع من أجل تعيين الأساقفة والخوارنة. ولقد كان الملك، وحذا حذوه النبلاء ابتداء من القرن الحادي عشر، يوزع مناصب الأسقفيات ورئاسات الأديرة، التي تشمل معاً منصباً دينياً وأملاكاً عقارية على المرشحين الذين كانوا يقدمون لهم أضخم المبالغ المالية وأقوى ضمانات الإخلاص. هذا وإن العدول عن مبدأ انتخاب الشعب المسيحي لذوي المناصب الكنسية لصالح التعيين من قِبل الأمير قد سبب اضطرابات عميقة للغاية: إذ انتشرت في الواقع عادة تنصيب علماني حقيقي عن طريق تسليم عصا الأسقفية والخاتم إلى الأحبار الجدد، على حساب احتفال السيامة. ولنضف أن هؤلاء الأحبار كانوا يُخضعون مرؤوسيهم إلى الممارسات ذاتها التي كانت تفرض عليهم هم ذاتهم. وكما كتب غريغوار العظيم الذي كان آنئذ شاهداً على بعض الارتكابات السيمونية، إن السمونية «كانت تدفع إلى البيع أولئك الذين كانت خيّبت أملهم سابقاً عندما دفعتهم إلى الشراء».

ولم يكن ممكناً البتة، في مثل هذه الشروط، أن ينتظر المرء من الكهنة مستوى عالياً من الثقافة، وحساً رعوياً حاداً، حتى ولا أخلاقية لا انحراف فيها. وهكذا لم تكن تراعى دائماً القوانين الشرعية الكنسية التي تفرض العزوبة على الكهنة، وهيهات أن تفلح وما أوفر الشهادات حول Le nicolaisme النيقولائية ـ نسبة إلى أول من مارسها الشماس نيقولا Nicolas: إنها تكشف خطورة الداء، ولو أنه يجب أن ندخل حسابنا بأنها صيغت من أجل التنديد بالشذوذ، وليس لتكريم استقامة أو قداسة العديد من الكهنة أو الرهبان المجهولين. وكان زواج الكهنة والتسري وكل «الطاعون النيقولائي» موضوع اتهام لا يرحم بقلم الكاردينال هومبرت Humbert وبيير داميان Pierre Damian. وتحقق الراهب ديدييه Didier «أن الكهنة القسس والشمامسة كانوا يتزوجون على الطريقة العلمانية وكانوا يتركون ميراثهم لأولادهم عن طريق الوصية». وهكذا اتجه مسؤولو الكنيسة إلى أن يصبحوا، بين آخرين، سادة ذوي أملاك وأتباعاً مقطعين: وانضافت شرور النيقولائية إلى مفاسد السيمونية لتضع الكنيسة في خطر. وكان يرين تهديد آخر على الكنيسة، وعلى رأسها. إذ كانت تترافق تسمية البابوات عموماً بصفقات كانت تتغلب فيها المصالح الزمنية لبعض الفئات أو لبعض الأشخاص على قضية الكنيسة. فابتداء من آخر القرن التاسع، أخضعت الارستقراطية الرومانية الكنيسة لسلطتها، إلى أن جاءت السيطرة الأوتونية فحدت من نفوذها: إذ عندما كان البابا الجديد لا يعين من قبل الإمبراطور مباشرة فقد كان عليه أن يتلقى منه تثبيتاً لاحقاً في منصبه لا ندحة عنه. وفي القرن الحادي عشر، حاولت الارستقراطية الرومانية أن تتملك ثانية النفوذ المضاع وكان أعظمهم أثراً في هذا السبيل الكونتات في توسكولوم Tusculum والكريسنتيوس les Crescentius وكونت غالاريا Galaria كان للمال دور كبير في التحضيرات للانتخاب البابوي: أو لم ير أن غريغوار السادس ذاته، الذي التصق به مع ذلك الراهب هيلد براند Hildebrand، قد استعمل الوسائل المالية للتوصل إلى الكرسي البابوي؟

ب- الإصلاح : غريغوار السابع

إذا كان رأس الكنيسة قد مس هو الآخر، فإنه مع ذلك من هذا الـرأس ذاته انطلقت وثبة الإصلاح. وسيكون هيلدبراند، بعد أن صار غريغوار السابع، الصانع الرئيسي للإصلاح الذي كان ثورة حقيقية كما وصفه ادغار كينيه Edgard Quinet ولقد سبقه في هذا العمل بعض الـرواد إلا أنه، حقاً، شارك في عملهم مشاركة واسعة.

وكان أبرز هؤلاء الرواد نيقولا الثاني بلا شك. إذ إن نيقولا الثاني، الذي احتل محل بينوا العاشر، مرشح الأرستقراطية الرومانية لخلافة إتيان التاسع، شرع بتحرير البابوية من الوصاية الزمنية. ففي نيسان 1059، جمع في لاتران Latran مجمعاً كبيراً خرج منه قرار هام ينص ويرسم قواعد تسم العرش البابوي: بحيث ينتخب البابا مذ ذاك من قبل الكرادلة ـ الأساقفة؛ ويخضع انتخابه لموافقة الكرادلة ـ الكهنة المثقفين، وموافقة جميع الكهنة (الأكليروس) والشعب المسيحي؛ ولقد برهن منشئو القرار، تجاه إمبراطور المستقبل هنري الرابع، عن براعة فائقة: فهم يذكرونه باسمه لا بالوظيفة التي يمارسها (إذن ليس يسري النص على خلفائه)، وذلك لطمأنته بأنه مهما يحدث فلن ينقص من التكريم والإجلال الواجبين له، بل أجازوا لأنفسهم، بكل تجرد، أن يلوحوا له بأملهم بأن يصير يوماً ما إمبراطوراً. ولكي لا يسيء أحد فهم أهداف الإصلاح، يوضحون مايلي: «أقمنا هذه الأصول لكي لا يتسرب سم الاتجار إلى هذا الشأن ولا بأية صورة من الصور، بحيث يكون الناس الأخيار البررة صانعي الانتخاب يتابعهم في ذلك الآخرون».

في عام (1073)، خلف غريغوار السابع اسكندر الثاني Alexandre II رفعه الشعب المسيحي إلى السدة على كره منه (كما يشير إلى ذلك غالباً) وعلى أن يدهش المرء من أنه لم يُراعَ، في هذه الفترة، بدقة القواعد التي نصها قرار عام 1059؛ إلا أن هذه الشكلية بلا شك لم تبد ضرورية، لأن الإجماع حول اسمه كان واضحاً على جميع المستويات.

ومنذ أول عهده، برهن غريغوار السابع عن وضوح في الفكر وحزم كبيرين. ونواياه هي: «إصلاح الكنيسة التي خربتها السيمونية والنيقولائية، وإعادة بناء الوحدة التي مزقها الانشقاق الشرقي، والتعاون مع الأمراء، وعند الحاجة الضرب على أيديهم كأتباع غير أوفياء وحتى، إذا ما اقتضى الأمر، حرمانهم من التاج، والمحافظة على الحقوق المكتسبة وتوسيعها، إذا ما كان ممكناً، والهدف الأساسي من ذلك هو بعث الحياة في عمل القديس بطرس» (H.X. Arquillére, Saint Grégoire VII) ولن نكون مبالغين مهما ألححنا على هذه المسألة العارضة وهي أن قصد غريغوار السابع قصد روحاني تماماً، وإنه لمن الظلم ومن غير المناسب أن ندرسه من منظور آخر: ولئن بدا المصلح الكبير بأنه يتابع هدفين منفصلين (أحدهما لا يصفو من الشوائب بنظر بعض المؤرخين) هما استئصال الرذائل وتثبيت السلطة البابوية، فإنه يجدر بالتأكيد بأن برنامجه لا يمكن أن ينفصم بما هو يرمي بعث نظام يريده الله.

فلنحتفظ، من بين النصوص التي تعبر عن فكرة غريغوار السابع، بنص «الاوامر البابوية» Dictatus Papae وبنص ثان هو «رسالة إلى سيد متز» Lettre a Heman dne Hetz. ألغت الوثيقة الأولى عام 1075؛ وهي تشمل سبعاً وعشرين قضية، تناقش المؤرخون كثيراً حول شكلها ومقصدها: وحسب الفرضية الأقرب إلى الحقيقة، قد يحيي هذا النص فهرس مجموعة من القوانين الشرعية Canons، التي وضعت للاستعمال الشخصي للبابا وحفظت في جزازات. وتؤكد الوثيقة، في جملتها، على الأولية البابوية وعلى امتيازات الكنيسة الرومانية؛ وهاكم، بلغتها الموجزة، بعضاً من هذه البنود الأساسية:

البند رقم 3- إن البابا الروماني وحده يستطيع أن يخلع الأساقفة أو يغفر لهم..

البند رقم 9- إن البابا هو الإنسان الأوحد الذي يقبل جميع الأمراء قدميه.

البند رقم 12- يجوز للبابا أن يخلع الأباطرة.

البند رقم 16- لا يمكن لأي مجمع أن يدعى مجمعاً عاماً إلا بأمره.

البند رقم 18- لا يعدل حكمه أحد، وهو وحده يستطيع أن يعدل حكم الجميع.

البند رقم 19- يجب أن لا يحاكم من أحد.

البند رقم 27- يمكن للبابا أن يحل من قسم الولاء الذي أقسم للظالمين.

وكان تطبيق هذه المبادئ فورياً. إذ بعد صياغتها بعام واحد حرم هنري الرابع وخلع.

ومن أوائل أعمال غريغوار السابع سن مرسوم حول التنصيب العلماني: كان نيقولا الثاني قد أعتق الكرسي الروماني من الهيمنة الإمبراطورية؛ أما خليفته فكان يرمي إلى تحرير جميع الكنائس من السيطرة الزمنية. ونص قرار علني، اتخذ في المجمع الكنسي Synode الروماني في شباط (1075)، على مايلي: «يجب أن لا يتلقى أي خوري قس أو كاهن مثقف، بأية صورة من الصور، كنيسة من رجل علماني، سواء مجاناً أو بعوض، تحت طائلة الحرم». ولم يتخذ مثل هذا الإجراء ليس هنري الرابع. ومع أن أبا هنري الرابع، هنري الثالث، لم يكن يألف الممارسات السيمونية، بشهادة غريغوار السابع قبل أن يصير بابا ـ فإن هنري الرابع عكف على توزيع الكراسي الأسقفية حسب ما يناسبه. وقد مهد للقطيعة موضوع خطير: هو موضوع كرسي ميلانو Milan فإذ كان فيه صاحبه، المعترف به منذ زمن طويل من قبل البابا، نصب الملك واحداً من أنصاره غير آبه لردود فعل غريغوار السابع. إلا أن هذه الردود لم تبطئ؛ إذ كتب له البابا: «إنك تبعث لنا برسائل مفعمة بالاحترام، ويخاطبنا سفراؤك باسم عظمتك بلغة متواضعة جداً... ثم إنك في الممارسة تتكشف عن خصم عنيد للقواعد الشرعية الكنسية والقرارات الرسولية، وبخاصة لتلك التي تهم الكنيسة أيما اهتمام». أما الرد الملكي فقد افتقر إلى الدماثة: حيث دعا هنري الرابع جمعية Assemblée من الأساقفة الألمان في فورمس Worms (24 كانون الثاني 1076) وأسر لهم أمراً أن يخلعوا

البابا. ولقد نقل القرار إلى غريغوار السابع الذي، خلع هنري الرابع رداً على ذلك وحرمه: «إني أحرم ابن الإمبراطور هنري، الذي خاصم بوقاحة غريبة لم يسمع بها قط كنيستك. والخطاب (للقديس المطوب بطرس)، وأحرمه من حكم سائر المملكة التوتونية وإيطاليا؛ وأحل جميع المسيحيين من القسم الذين أقسموه له أو الذي قد يؤيدونه له؛ وأمنع أي شخص من طاعته كما تطاع الملوك... وإني أوثقه، باسمك، بوثاق اللعنة».

ففي هذا النص، يسبق الخلع الحرم. ولم يكن غريغوار السابع يشك بأنه يستطيع أن يخلع هنري الرابع مباشرة، ومن غير أن يقوم بالتفافة حرم مسبق يكون، الخلع نتيجة له؛ ولقد تم رفع الحرم في كانوشا Canossa، إلا أن غريغوار السابع وضح بأنه لم يتراجع عن الخلع: «أرجعت هنري إلى «المناولة» إلا أنني لم أعده إلى العرش». ومع ذلك، ليس الخلع، ومثله الحرم، إلا «رقابة جزائية بصورة أساسية» (H. X. Arquillese): ولم يستعجل البابا ليعالج شغور العرش، آملاً توبة كاملة وعلنية من الخاطئ. إلا أن آماله خابت؛ فصدر حكم 1080 مصدقاً لحكم 1076، إنما في ترتيب ينم عن تردد غريغوار السابع وربما ينم عن قدر أكبر من المنطق في فكره: ففي هذه المرة: حرم هنري الرابع، ثم خلع.

أما الـ«رسالة أسقف متز» فهي البيان الأكمل عن الفكر الغريغوري. لقد أوضح غريغوار تصوره لعلاقات الكنيسة بالدولة مرتين 1076 والثانية عام 1081، وكتب بذلك إلى هرمان، أسقف متز Metz في معرض اطلاعه على القلق الذي كاني شعر به المؤمنون الساكسون (ونحن نحلل هنا النص الثاني الذي يستعيد جوهر النص الأول ويوسعه). وتظهر ثلاثة أنواع من الحجج تحت ريشة المصلح: الحجج الكتابية الإنجيلية، والحجج العرفية والأدلة العقلية فلقد كان للكرسي الرسولي الحق في حرمان الملك هنري وخلعه بمقتضى «سلطة المفاتيح»، التي منحت لبطرس وخلفائه: «أفلا يستطيع أن يحكم على أمور الأرض من يستطيع أن يفتح السماء أو يغلقها؟»، هكذا يصرخ البابا حانقاً؛ إن التقاليد الآبائية والسوابق التاريخية تؤيده في تأويله

واجتهاده: وهنا يستشهد غريغوار خاصة بجيلاس وغريغوار العظيم ويذكر بحرم الإمبراطور تيودوس على يدي القديس أمبرواز، الذي «برهن إضافة لذلك في كتاباته على أن المنصب الكهنوتي هو فوق المنصب الملكي كما أن الذهب هو فوق الرصاص»؛ وأخيراً يقدم غريغوار السابع أدلته الشخصية: «إن الكهنة أعلى من الملوك»، لأن القداسة ـ على ما يثبت ذلك «العام» التاريخي- هي ميزة أولئك أكثر مما هي ميزة هؤلاء.

ولقد استمد الدليل الأساسي لغريغوار السابع، وهو الدليل الأول في الأدلة التي جئنا على ذكرها، واستخرج من الإنجيل. حيث يشكل العهد القديم والعهد الجديد المصدر الرئيسي للتفكير العقائدي dogmatique للبابا الكبير. ولوحظ أن استشهاده بأقوال الآباء، ومجموعات القوانين الشرعية الكنسية أو أسلافه أقل من رجوعه إلى التوراة: فقد كُشف النقاب، في كل العمل الغريغوري، عن 166 إحالة إلى العهد القديم وعن 33 إحالة إلى العهد الجديد مقابل 58 إحالة فقط إلى غريغوار العظيم وإحالتين إلى جيلاس، وإحالة واحدة إلى القديس أوغسطين، إلخ. وإذا ما كانت الكلمات الرئيسة في الفكر الغريغوري هي المحبة charité والقوة Force وعلى الأخص العدالة Justice فإن لها صدى توراتياً، بصورة أساسية، أي روحياً ومفهوم العدالة بخاصة لم يستوحه غريغوار من القديس أوغسطين، الذي لا يعرفه البتة، بل مباشرة من العهد الجديد، وقبل كل شيء من القديس بولس.

«إن العدالة اللاهوتية، هي تلك التي تنتج عن الاندماج بالمسيح بطريق الأسرار، والنعمة المقدسة، ومراعاة التعاليم الإلهية، والابتعاد عن الخطيئة في جميع صورها». (H. X. Arquillére). وإن وجب أن لا تُنسي هذه التمييزات أن غريغوار السابع، أثناء بابويته، أخضع الزمني إلى قيادته الروحية والأخلاقية، فإنها تتيح مع ذلك أن نوضح بأنه لم يكن مدفوعاً بإرادة تدخل هجومية، بل بالعكس كان الأمر يتصل برد فعل دفاعي وبمقتضى مذهب يرمي إلى أن يرد إلى الروحي نصيبه (الواسع). ولقد كانت (أعماله متوافقة مع مذهبه؛ والحال، كما نوه بحق مارسيل دافيد Marcel David أن «مذهبه حدسي أكثر مما هو

منطقي، وديني أكثر مما هو حقوقي» (مارسيل دافيد، السيادة والحدود القانونية للسلطة الملكية من القرن التاسع إلى الخامس عشر).

ولم يقتصر العمل الغريغوري على عتق الكنيسة وتحريرها من السلطات العلمانية فحسب إذ ساهمت إصلاحات أخرى، ربما كانت أقل «مشهدية»، في إعطاء الكنيسة حيوية داخلية أعظم وقوة اجتماعية سرعان ما ستفصح عنها، وبصورة هجومية في هذه المرة فهناك مكافحة النيقولائية، التي بوشرت بصورة منهجية، مع اختلاف في الأسلوب من بلد لآخر تبعاً للمنتدبين المكلفين بتطبيق الإصلاح والإشراف عليه هذه المكافحة لم تحمل ثماراً البتة في زمن باعثها ومحركها، إلا أن الحركة التي رسّخها غريغوار السابع كانت حركة لا رجعة فيها. هذا وإن المركزية الرومانية وإعادة البناء الإداري (مع تنظيم الإدارة البابوية La Curie التي هي فيه العنصر الأساسي) ستجعلان من الأسقف الروماني البابا الملك، وهي سلطة لم يضمنها قط البابوات السابقون لأنفسهم على وجه دائم. ومات غريغوار السابع في المنفى بعد أن كان فترة سجيناً لخصمه هنري الرابع، بيد أن خلفاءه شهدوا انتصار عمله؛ ذلك أن التخمّر الإيديولوجي الكثيف الذي واكب وتلا عهد بابوية المصلح الكبير قد أمّن تفوقاً لم يفتهم استغلاله.

ج- الأنصار والمجادلون

يحتل بيير داميان (1007- 1072) Pierre Damien، بين أنصار غريغوار السابع، منزلة من المنازل الأولى. إن الكاردينال أسقف أوسي Ostie زاهد، وصوفي: ولذا يبدو فكره السياسي الديني في الغالب غامضاً، إلى درجة أن المؤرخين استطاعوا أن يقدموا له تفسيرات متعارضة تعارضاً جذرياً. إن بيير داميان، الذي رأى فيه تيوقراطياً متشدداً، واعتبره آخرون روحانياً صرفاً (وليس في هذا تناقض)، إنما هو إنسان مهتم قبل كل شيء بأن يرى الوفاق الإلهي يسود في العالم، بين الكنيسة، التي يضفي عليها الرفعة والتفوق، وبين الدولة، التي يرى فيها بخاصة «أداة العناية لقمع الأشرار والزنادقة

الأنجاس». ويبسط الحبر أركيليير Mgr Arquilliére، الذي ندين له بهذا التفسير، في صفحة فاصلة، الآراء التي كثفها الكاردينال أسقف أوستي في مؤلفه (Disceptatio synodalis inter Regis advocatum ecclesia et rommanae défensorem) (الذي ألفه في عام 1062): «إن القديس الناسك الزاهد لا يرى إلا شيئاً واحداً: الكنيسة المقدسة. إنها تملأ كل مجال فكره. أما الدولة، أو بالأحرى السلطة الزمنية فتبدو له مجرد إدارة من الإدارات العديدة ـ التي لا نكران لأهميته الرئيسة ويقع عليها واجب الإسهام في خلاص النفوس. ويرى للكنيسة رئيساً واحداً: هو البابا. فإما وضعت حقوقه، موضع النقاش وقع المساس بحقوق جميع الكنائس. ذلك لأنه أساسها جميعاً.

فالبطركيات، والجثلقات، والأسقفيات وجميع المناصب في الكنيسة، لها حقوق محدودة، سواء أكانت من تأسيس ملكي أو إمبراطوري أو خاص ـ وهي ذات حقوق محدودة حسب قصد مؤسسيها أو قوتهم. أما بخصوص الأولية الرومانية، فهي وحدها قد تأسست مباشرة من قبل المسيح عندما منح القديس المطوب بطرس، حامل مفاتيح الحياة الأبدية، حقوق الإمبراطورية الأرضية والإمبراطورية السماوية في آن واحد معاً».

فإن مجد بيير داميان البابا، فإنه يعظم على نحو ما الأمير: لكنه لا يبتغي من ذلك إلا هدفاً واحداً: أن يتحد هذا بذاك كما تتحد الطبيعة البشرية في المسيح بالطبيعة الإلهية. ويعلق على ذلك اتيان جيلسون الذي يعرض صورة أخرى أثيرة لدى أسقف أوستي قائلاً: «إن الإمبراطور هو كابن محبوب بين ذراعي والديه؛ أما البابا فهو الذي له الحكم والسلطة الأبوية». (اتيان جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط). وتعطي مواعظ الرجل القديس إلى الفتى هنري الرابع، ـ وقد فاته أن يعرف موقفه اللاحق ـ معنى واقعياً مشخصاً لهذا التصور «الغامض»: «إن الأمير هو وزير الله من أجل الخير. لكن إذا أنت صنعت الشر، فخف؛ لأنه لم يحمل السيف عبثاً، بل بما هو وزير الله لينتقم ممن يفعل الشر». وتظهر هذه العبارات أن لديه حمية مماثلة لحمية غريغوار السابع.

ولا يخطر لبيير داميان ولا في أية لحظة بأن نظام الأشياء يمكن أن يتصور وأن يتحقق، على نحو مغاير لما هو عليه إلا بعمل من خبث الشيطان الذي اخترع مسبقاً الفلسفة وقواعد اللغة ليضع العقبات أمام اللاهوت. إن آراء بيير داميان هي انعكاس بفكر زمانه متأثراً بالأوغسطينية وفي ترابط وثيق مع تصورات إيزودور الإشبيلي وجوناس الأورلياني: وفي نهاية هذا العرض، نعلم أن «مباركة الملك بسر المسحة» L'innonctio regis سر بين الأسرار الأخرى «يهب الأمير النعمة لإدارة شعبه بموجب العدالة».

وكان الكاردينال هومبرت Le cardinal Humbert مدفوعاً بتشدد مماثل، لكن نتائج هذا التشدد لم تترجم فحسب في منشورات أو في مطولات. فهو يحمل بلا شك، مع شريكه البطريرك ميشيل سيرولاير Michel Cérulaire، جانباً كبيراً من المسؤولية عن الانشقاق الحاصل، في عام (1054)، بين روما والكنيسة البيزنطية. وكان الخلاف منصباً بصورة أساسية على الأولية الفعلية للبابا الروماني في الكنيسة، ـ هذا إذا وضعنا جانباً النزاع في الاختصاصات بخصوص ابرشيات إيطاليا الجنوبية ومسائل الممارسات الطقوسية اللوتيرجية. فهو لدى عودته من الشرق، تمسك بالتنديد بالتجاوزات التي اجتاحت كنيسة الغرب، وبخاصة السيمونية. وإنا واجدون في مؤلفه (1059) Adversius Simoniacas «معاداة السيمونية» تصوره لعلاقة السلطات الزمنية بالكنيسة. فإنه وإن قام بتمييز نظري أدق من تمييز بيير داميان بين المضمار العلماني والمضمار الألكيروسي الكهنوتي (لكي يكافح على وجه أفضل السيمونية، التي تخلط بالتمديد المضمارين لصالح العلمانيين)؛ فإنه لا ينادي بآراء مختلفة اختلافاً أساسياً؛ بل على العكس، إن أسلوبه مجازي كذلك: «يجب على ذلك الذي يريد أن يقارن على نحو مفيد وصحيح المنصب الكهنوتي والمنصب الملكي أن يقول بأن الكهنوتي في الكنيسة مشابه للنفس وأن المملكة مشابهة للجسد، لأنهما، الكهنوت والمملكة، يتبادلان المساعدة، وأن كلاً منهما بحاجة للأخر وكلاهما يقدم لصاحبه العون. لكن، كما أن النفس تسيطر على الجسد وتوجهه، هكذا يكون المنصب الكهنوتي أعلى من المنصب الملكي، كالسماء أعلى من الأرض».

وهناك دعاة آخرون يساندون حزب غريغوار السابع: بخاصة مانيفولد دو لوتنباخ Manegold de Lautenbach وبرنولد وبرنارد دو كونستاس Bernold et Bernard de Constance وعلى الأخص الفقهاء الكنسيون أنسيلم دو لوك Anselme de Lucques ودوسدودي Deusdedit. وبناء على طلب البابا، شرع أنسيلم دو لوك ودوسدودي بجمع نصوص من كل نوع، مستخرجة من المؤلفات الآبائية، والقواعد الشرعية الكنسية المجمعية، والفتاوى البابوية، ومجموعات القانون المدني وأعمال المؤرخين الرواة، إلخ، بحيث تبرز الامتيازات التقليدية للباب الروماني وتثبت توافقها مع «الكتاب المقدس» الإنجيل. إذ يكتب أنسيلم دو لوك في السطر الأول من مجموعته «إن النظام الكنسي يستمد أصله من بطرس»؛ وكذلك يقدم دوسدودي مجموعته إلى فيكتور الثالث Victor III، خليفة غريغوار السابع بهذه الكلمات: «تعرف غبطتك إن الكنيسة الرومانية المقدسة هي أم جميع الكنائس، لأن القديس بطرس أقامها قبل تأسيس بطريركيات الشرق وأنه من ثم بعث إلى جميع كنائس الغرب رعاتها الأوائل (أو قساوستها)». إذن فالمنظران كلاهما يتطوران، في المناخ الفكري ذاته؛ كما كوّنا عن نظام العالم المفهوم العنائي ذاته: إذ يقول دوسدودي: «إن الكاهن يكافح بسيف «الكلمة» La Verbe في حين أن الملك يقاتل بالسيف المادي»، ولا يناقضه في ذلك قط انسيلم دولوك: «... ما استخدم الله الملوك ليسنوا الشريعة إلى الكهنة، بل استخدم الكهنة ليوجهوا الملوك والمواطنين الآخرين».

في الحقيقة، لم توضع هذه المبادئ بتاتاً موضع طعن من قبل المجادلين «من أصحاب هنري» Henriciens؛ أما ما تم الاعتراض عليه فهو فقط تطبيق هذه المبادئ وأشخاص من طبقها. فعلى رأي بيروس كراستوس Petrus crassus مثلاً، «لا يوجد، على ما يقول المطران أركيليار، إلى واقع واحد تضرب فيه جميع المؤسسات السياسة والدينية، بجذورها، ومنه تستمد نسغها: ألا وهو الكنيسة العالمية. من هنا مفهومها الضحل للإمبراطورية. ومن هنا أيضاً سير تفكيرها». وفي الواقع ما كان هيلدو براند يملك أي حق في

إنزال الإدانات التي نعرف: إذ ليس هو، كما يـدلل بيتـروس كراسـوس، إلا غاصب للعرش البـابوي، Un sarabailite، وراهـب فـار مـن ديـره وبالتـالي محروم مطرود من الكنيسة (بموجب قرار مجمع خلقدونيا حـول الرهبـان)، وبكلام آخر: هو بابا مزيف وراهب خاطئ ومثير للفتن. هذا ولا يختلف عـن ذلك اختلافاً محسوساً جوهر أهاجي غـير دو سـنابروك Guy di Osnabriick، وسـيجوبيرت دو جـامبلو Sigebert de Gembloux، وإلخ. (إن لم يكـن يزيـد عليها بالروايات المتحيزة للأحداث وعرضها في اتجاه محاب لهنري الرابـع. إلا أننا نرى خلال ذلك بزوغ نظريات ستلقى قبولاً حسناً فيما بعد وهي تتعلق بالملكية، الوراثية والمطلقة، والمستقلة عن البابوية في أصلها وفي ممارستها: ذلك هو وجهها الأكثر إيجابية.

* * *

حقاً إن المجادلين الغريغـوريين هـم الـذين يحتلـون، في آخـر القـرن الحادي عشر الموقع الإيديولوجي والنفسي الأقوى. وقد انعكـست مكانتـهم هذه على البابوية، وعلى حلفاء غريغوار السابع. وكان موقف هؤلاء يزداد قوة إذا نضاف لصالح انتصار الأفكار الغريغورية تراث مادي لا يـستهان بـه. ففـي الواقع، كانت البابوية تـدير مباشـرة، كمـا يـدير المالـك القـانوني الأمـلاك البابوية، مضافة إليهـا هبـة الكونتيـسة ماتيلـدة Mathilde للكنيـسة، وكـذلك كورسكا La Corse وساردينيا la Sardaigne؛ وعلاوة على ذلـك، كانـت La suzeraineté السيادة البابوية تمارس على عدد من الأراضي في إيطاليا كمـا في خارجها. ففي إيطاليا كان معترفاً بأن الأميريـن النورمانـديين روبـير جيـسكار Robert Giscard وريشار دو كابو Richard de Capoue هما مقطعان مـن أتبـاع Vassaux الكرسي المقدس، أما في خارج إيطاليا، فإن وصـاية مـن الطبيعـة ذاتها كان تمارس بموافقة الـسكان في المجـر ومملكـة كييـف Kiev ودوقيـة كراوتيـا ودالماسـي Croatie Dalmatie، وكـذلك لا شـك في الـدانمرك وفي بوهيميا La Boheme. وفي معظم هذه الحالات، كان الامراء هم ذاتهم الذين

التمسوا سبب تكتيكي أو لأسباب أخرى، سيادة البابا في إقطاعاتهم. وخلافاً لذلك كان الأمر في الأرغوان، وفي جميع الأراضي المستعادة من المسلمين وبالنسبة لجميع بلدان الجنوب المتوسطية: حيث ادعى البابا غريغوار السابع ـ واستمر خلفاؤه في سياسته، أنه يمارس سيادة مطلقة على الإقطاعات علماً بأنها لم تكن مقبولة بلا تردد. فهل يعني ذلك، كما يزعم بعض المؤرخين، أن المذهب الغريغوري كان يرمي بصورة أساسية ـ وقد تكون هذه هي أصالته ـ إلى إقامة «ولاية مطلقة» بابوية على مجموع الممتلكات المسيحية؟ ويلاحظ أوغسطين فليش ملاحظة مقنعة (أفليش د ف مارنين، الإصلاح الغريغوري والفتح المسيحي، المجلد الثامن، تاريخ الكنيسة، ... .A. Fliche et v Martin) بأن مثل هذا الاستنتاج ليس مشروعاً أبداً، حتى ولو أن التطابق بين المصطلحات الكنسية والمصطلحات والمفردات الإقطاعية (الولاء، الخدمة، المعونة، إلخ) قد تعطيه ظاهراً من التبرير. وبصورة عامة وإذا ما استثنينا إسبانيا والبلدان المتوسطية، ضمان «إعادة الفتح المسيحي»، يبدو جيداً أن البابا قد سعى بخاصة لأن يجني فوائد مالية، أكثر مما سعى ليحقق رجحاناً سياسياً، من روابطه الإقطاعية مع بعض الأمراء. وكان غليوم الفاتح لوكونكيران Guillaume le Conquérant ذاته يرسل طراد المال إلى الكنيسة الرومانية، مع أنه كان يرفض أن يعتبر بأنه «مقطع تابع» Vassal للكرسي المقدس. ومهما يكن من أمر، فإن ممارسة البابا للاختصاصات الإقطاعية هي علامة من علامات العصر: إذ أن الكنيسة التي منيت بالضعف زمناً إن لم نقل زحزحت عن مواقعها بفعل النظام الإقطاعي، عرفت، بفضل غريغوار السابع بصورة رئيسة، أن تستغله لصالحها. وتثبت ذلك الأحداث القريبة بصورة صارخة.

* * *

القسم الثاني

الإقطاع

«تطابق الإقطاع مع ضعف أساسي في الدولة، لاسيما في وظيفتها الحمائية».

مارك بلوخ، المجتمع الإقطاعي

أ ـ العلاقات تصبح شخصية

بلغ النظام الإقطاعي أوج قوته في القرنين الحادي عشر والثالث عشر. ومع أنه كان موطداً توطيداً واسعاً في أوروبا الغربية، فإنه من المناسب أن نشير إلى أن أراضي واسعة كانت تفلت من سيطرته (شبه الجزيرة الاسكندنافية، وفريسيا، وإيرلندا)، وتنبغي الإشارة على الأخص إلى أن الإقطاع، في منطقة نفوذه، لم يكن، مطبقاً في كل مكان بالدرجة ذاتها، ولا بالإيقاع ذاته حتى ولا بصورة عامة. وكما لاحظ ذلك مؤلفون مختلفون، كانت الخارطة الإقطاعية متنوعة إلى حد كبير، وإن جاز الكلام عن مجتمع إقطاعي، وعن الإقطاع، فإن ذلك بالنظر إلى شكل ما من العلاقات الإنسانية، وإلى ضرب ما من التعلق بالأعراف التي ترجمت شيئاً فشيئاً في مؤسسات، وفيما ندر في قوانين مكتوبة، الأمر الذي تأخر حدوثه.

«إن المجتمع الإقطاعي هو مجتمع يبدو، في مبدئه وفي كامل صرامته، بأن يستبعد أو، بعبارة أكثر قسطاً ودقة، أنه لا يأنس بتدخل سلطة خارجة عنه في شؤونه إذ أن فكرة الدولة أي فكرة سلطة عامة تمارس باسم المصلحة العامة نوعاً من القسر على الأفراد، هي فكرة غريبة عنه» (لويس هالفين، مكانة الملكية في النظام الإقطاعي، في، «عبر تاريخ العصر الوسيط»). ويفسر ذلك بيسر وتحديداً بالقدر الذي نشأ فيه الإقطاع نتيجة إفلاس الدولة

أمام الاضطرابات من كل ضرب، التي اجتاحت الغرب: فالإقطاع هو بادئ ذي بدء عبارة عن سبيل مواجهة. فالمالك الصغير، لكي يؤمن الدفاع عنه ذد الغزاة أو يؤمن كفافه كان يسلم نفسه أو يبيع نفسه للسيد الإقطاعي seigneur: «إن «إقطاعة ممنوحة» tenure ثابتة خير من ملكية غير مستقرة». أما بخصوص السادة الملاك seigneurs فلقد كانوا غالباً من الضباط القدماء لدى الملك الذين موهوا عجز السلطة المركزية أو استغلوا غياب الرقابة، ومارسوا باسمهم الخاص سلطة كانت فوضت إليهم فحسب؛ وشيئاً فشيئاً، على نطاق يختلف سعة كانوا قد أمنوا لأنفسهم ممارسة حقوق ملكية droits régaliens؛ وبعبارة أخرى، إن «الولاية الأقطاعية» Seigneurie تستمد أصلها من ميثاق حصانة يمنحه أو يتنازل عنه الملك إذ كان يتعلق الأمر في الأصل (منذ عصر الميروفنجيين) بإعفاء من الضرائب، ثم بإعفاء من الرقابة الإدارية (يمنحه الملك في الحالات التي كان يرتكب فيها عمال السلطة المركزية إساءات وهفوات صارخة للغاية)، وكان لا بد لهذا الإعفاء أن يتحول تدريجياً إلى استقلال حقيقي. ويمكن أن نقول مع لويس هالفين إن السمة المميزة الأساسية للنظام الإقطاعي هي «هذه الفكرة في أن ما يعلو على كل شيء هي رابطة الإنسان بالإنسان، والتابع المقطع بالسيد الإقطاعي، حيث الإقطاعة هي الجزاء، وهي الضمانة ووسيلة عمل التابع ومكافأته في البداية على الأقل». كذلك يقول مارك بلوخ «إن الرابطة الإنسانية المميزة هي، في المجتمع الإقطاعي، صلة المرؤوس برئيس قريب تماماً» (المجتمع الأقطاعي، المجلد 2) فإن فكرة القرب، وشخصانية العلاقات الإنسانية، لهي فكرة أساسية، كما هي أساسية فكرة التفاوت وخضوع القن (لا العبد) إلى رئيس (بدلاً من أن يخضع إلى نبيل). وهذا الرئيس هو محارب قبل كل شيء، ومتخصص في فنه؛ فإن حمى مرؤوسه، فإن على هذا المرؤوس أن يمده بالوسائل، وهذا يعني أن عليه أن يخضع لإراداته، في زمن السلم كما في زمن الحرب.

والإخلاص هو سمة العلاقات بين التابع المقطع والسيد الإقطاعي: إذ يعود للسيد الإقطاعي ولاء الأملاك والأشخاص. ويلخص يمين الإخلاص،

أي عهد الولاء، HOMMAGE الذي يجب على التابع أن يقسمه لسيده، وقائع هذه التبعية الشخصية وعلاماتها حتى في أدق التفاصيل. وهاكم مثلاً من بين أمثلة عدة أخرى: عهد الولاء الذي عاهد عليه الفكونت دو كاركاسون le Vicomte de Carcassone رئيس الدير دو لاغراس l'Abbé de la Grasse (وهي وثيقة تاريخها من عام 1110). حيث يوضح الفيكونت، بعد أن عدد الأملاك التي من أجلها يلزم الولاء لرئيس الدير دو لاغراس، مايلي:

«زد عليه، إني أقر بأنه من أجلِ الاعتراف بالاقتطاعات المذكورة، يجب علي أن آتي، وكذلك ورثتي، إلى الدير المذكور، وعلى نفقتي، كلما نصب رئيس دير جديد، وأن أقوم هناك بتقديم الولاء له، وأن أرد إليه الحكم على جميع الإقطاعات المبينة أعلاه، ولما يركب رئيس الدير الجواد، يجب علي (وكذلك على ورثتي، فيكونتات دون كار كاسون وخلفائهم) مسك الركاب له تكريماً لسيادة القديس ماري دو لاغراس؛ ويجب علي أيضاً أن أؤمن مأوى لرئاسة الدير في قصبة سان ميشال دو كاركاسون، لرئيس الدير وجميع أفراد حاشيته ولو اقتضى ذلك التضحية بمئتي رأس من الماشية»، وأن أقدم إليه عند أول قدوم له إلى كاركاسون أفضل الأسماك واللحوم، والدجاج والأجبان، بكل تكريم لإرادته، وأن أضمن حذو خيله وتقديم التبن والعلف حسب ما تمليه الظروف».

ب- التسلسل الرتبوي

لم يكن انتشار السلطة الإقطاعية موحد النمط، فهو يختلف تبعاً للموقع الذي يحتله المالك في السلم الرتبوّي الإقطاعي: وليس كل الرؤساء ملاكاً على وجه الإطلاق؛ إذ يمكن أن يكونوا مرؤوسين أو أن لا يكونوا، وقد حصل أن كان بعضهم أتباعاً مقطعين vassaux لأتباعهم الخاصين. وحسب المجموعة المسماة («المألوف في الأعراف» les coutumiers) حيث خطت القواعد الإقطاعية ابتداء من بداية القرن الثالث عشر، كمجموعة الأعراف النورماندية التي ترجع في قدمها (إلى آخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن

الثالث عشر)، والمفصل في الأعراف والمفصل في الأعراف النورماندية (المؤلف بعد السابق بقليل)، و«المعروف الفيرماندوزي» الذي يحمل عنوان «نصيحة إلى صديق» (وقد ألف في التاريخ ذاته)، و«كتاب العدالة والمساواة» Le livre de Jostice et de Plaet، والمؤسسات المسماة ـ بمؤسسات سان لويس (1273)، و«أعراف بوفيسيس» (12183)، لـ دو بومانوار، وكذلك «المطول في القوانين الإنكليزية» أو «مرآة الساكسون» (نحو 1221)، حسب هذه المؤلفات جميعاً، يمكن أن نصنف السادة الإقطاعيين في فئات ثلاثة:

1- فئة البارونية، أي المالكون ذوو الألقاب مثل: الدوق، والكونت والفيكونت والمركيز، المتحدرون من الضباط الإداريين في الحقبة الكارولنجية ـ وبعض السادة الإقطاعيين الآخرين. الذين لم يكن لهم من لقب إلا لقب بارون وكما يورد بومانوار Beaumanoir (الذي يتجاوز كلامه حدود بوفيسيس Beauvaisis إلى أن يكشف «الحق العام في أعراف فرنسا» فإن القاعدة العامة بالنسبة لهذه الفئة هي «كل بارون هو حاكم سيد في بارونيته».

2- الفئة الثانية وهي فئة السادة الإقطاعيين seigneurs أو أصحاب القصور Chotelains أو «الأتباع المقطعين» vavasseurs الذين لا سيادة لهم، بل هم مجرد قضاة.

3- فئة الأسياد أو أصحاب القصور أو «الأتباع المقطعين» الذين ليسوا حكاماً سادة ولا قضاة إقطاعيين. فإذا ما كان يمكن اختراق الحدود بين هذه الفئات، فإن هذه الفئات موطدة راسخة جيداً كما يثبت ذلك الوصف الذي يقدمه كتاب Le Livre de Jostice et de plet «إن أول رتبة هي الدوق، فالكونت فالفيكونت فالبارون، وثم صاحب القصر، فالتابع: من بعده ابن المدينة Citaen، فالفلاح Vilain».

إلا أنه، قبل الوصول إلى هذا الوضوح في التصنيف، وبتأثير تجديد الدراسات الحقوقية بخاصة، نحو آخر القرن الحادي عشر، في بولون أولاً

Bologne، وفي أماكن أخرى بعد ذاك، اتبعت الحياة الإقطاعية مجرى فوضوياً حيث كان للعرف والعنف قوة القانون. «فإلى جانب القانون المكتوب المدون كانت توجد آنئذٍ (في الحقبة الكارولنجيةن) رقعة تقاليد شفوية محضة. وكانت إحدى الصفات الأهم في العصر الذي قام فيه حقاً النظام الإقطاعي تكمن في أن هذه الهامش قد تزايد بلا ضابط إلى درجة أن اجتاح، في بعض البلدان المجال الحقوقي برمته» (مارك بلوخ، المرجع المذكور).

ويذكر مارك بلوخ حكايات عدة ذات دلالة كبيرة، وبخاصة هذه الحكاية التي يستخلص مغزاها «كان هناك في أرلس Arles، على ما قيل، دب جاء به السيد الإقطاعي للمحلة. فعرض السكان الذين كان يسرهم مرآه وهو يعارك الكلاب أن يقوموا على إطعامه ثم مات الدب. لكن السيد الإقطاعي استمر يطالب بالخبز. وقد يكون مشكوكاً في صحة الرواية؛ أما قيمتها الرمزية فهي، بالمقابل، خارج الشك. فلقد نشأ الكثير من العائدات هكذا من هبات طوعية احتفظت طويلاً باسمها». أو هذه الحكاية الأخرى: «أو لم يكن من المعتاد في كاتالونيا Catalogne، عندما كان يتم التنازل عن أرض ما أن ينص، في صيغة صلفة بخاصة، بأنه تم التنازل عنها مع جميع المزايا التي كان لمالكها التمتع بها، «عن رضى أو بالعنف»؟.

إن السادة الإقطاعيين، بعدما اعترف بهم لتأمين حماية المجتمع إزاء العدو الخارجي، نزعوا ليجعلوا من الحرب اختصاصهم الدائم، فبعد النضال ضد الاضطراب، ها نحن أمام ترسيخ الاضطراب، ويا لحسن حظ السكان، سرعان ما جاءت ألهية الحروب الصليبية فحولت الوضع وفي مرحلة أخيرة، أخذت المؤسسة الإقطاعية تسلم بمبدأ ناظم: ألا وهو السلطة الملكية.

وحسب الاستنتاج اللامع لمارك بلوخ، تظهر السمات الأساسية للإقطاع الأوروبي على النحو التاليك «تبعية فلاحية؛ واستعمال واسع لإقطاعه ـ المنافع tenure service التي هي الإقطاعة Fief بالمعنى الدقيق وذلك في محل الأجرة، المتعذرة عموماً؛ وتسود طبقة من المحاربين

المتخصصين؛ وروابط طاعة وحماية تربط الإنسان بالإنسان بل ترتدي في هذه الطبقة المحاربة، الشكل المتميز لـ«التبعية الإقطاعية» la vassalité وتجزئة السلطة، تجزئة مولدة للاضطراب والفوضى، وفي وسط كل ذلك بقاء أنماط أخرى للتجمع، كالتجمع القائم على القرابة أو الدولة، وقد قدر لهذا الأخير أن يستعيد حيوية جديدة أثناء العصر الإقطاعي الثاني».

ج- الإقطاع والسلطة الملكية

لم يلغ الإقطاع قط نظرياً السلطة الملكية؛ أما في الممارسة، فلقد وضعها «السادة الإقطاعيون» الكبار، إن جرؤنا على القول، بين قوسين، إذ تعارفوا فيما بينهم أن الملك هو بمثابة سيد إقطاعي Seigneur وأن له فضلاً عن ذلك الامتياز بأن يفلت دائماً من شرط التبعية الإقطاعية. إذ أن الملك، عندما كانت تؤول إليه عن طريق الإرث أو في ظل ظروف أخرى، ملكية إقطاعة مملوكة تبعياً، ويجب تقليدياً على صاحبها الولاء إلى «سيد إقطاعي» آخر، فإن هذا السيد الإقطاعي كان يتنازل على الولاء ويتلقى، بالمقابل، تعويضات (مادية) هامة في أغلب الأحيان. هكذا، فإنه عندما صودرت أملاك الهراطقة الألبيجيين Albigeois، المثقلة عموماً بالخدمات الإقطاعية لصالح سادة إقطاعيين مختلفين فإنه قد نص بالاتفاق مع هؤلاء الأخيرين على ما يلي:

«يجب أن تصبح جميع الإقطاعات fiefs والأراضي المصادرة من الهراطقة أو محرضيهم أو مشايعيهم أو المدافعين عنهم أو المتسترين عليهم وجميع ما سوف يصادر مستقبلاً ملكاً خالصاً وأن تؤول. جميعها إلى الملك لويس Louis. وبما أن هذا الملك غير ملزم أن يقدم الولاء إلى أحد، فقد تكرم تعويضاً عن ذلك، أن تخصه من الآن فصاعداً جميع الاقطاعات والأراضي التي كانت ترتبط حتى الآن بنا وبكنيستنا في ناربون Narbonne والتي صودرت من الهراطقة وأن تخصه بكل حرية من غير أن يلتزم بولاء ولا بخدمة تجاهنا أو تجاه كنيسة ناربون، وأن يعطينا ويتنازل لنا، إلينا نحن وإلى الكنيسة المذكورة، ريعاً دائماً قدره 400 ليرة تورنوازية».

كذلك فعل، فيليب الجميل، Philippe le Bel، بعد زواجه من الملكة جانه دو نافار Jeanne de Navarre، وريثة عرش الشامبانيا La Champagne فهو قبل تسلمه عرش فرنسا، اتخذ الاحتياطات التالية:

«من فيليب، المولود الأول البكر لملك فرنسا، وبنعمة الله ملك نافار، وكونت في بلاط شامبانيا ودوبري، إلى جميع الذين تصلهم هذه الرسائل الحاضرة: سلاماً ونعلمهم بأننا، بالنسبة للأملاك المتأتية من زوجتنا العزيزة جانه، وريثة كونتيه شامبانيا، التي وجب علينا أن نديرها كإقطاعة عائدة لأسقف دو لانغر de Langres، فلقد قدمنا ولاءنا للأب المحترم في المسيح إي، أسقف دو لانغر بنعمة الله، بشرط أنه، إن جرى لنا وورثنا مملكة فرنسا، يزول الولاء ويعتبر لاغياً، مع تحفظ وحيد هو أنا سوف نلتزم بإعطاء الأسقف السابق الذكر أو خليفته في كرسي دولانغر تابعاً مقطعاً قادراً على إدارة الإقطاعة وتقديم الولاء إلى الأسقف، أو قادراً أن يتفق معه حبيّاً».

إلا أنه وإن حظيت «الولاية الإقطاعية» للملك ببعض الميزات، التي تضفي عليها طابعاً مطلقاً، فإنه لا يمكن أن يسمى الملك «حاكماً صاحب سيادة» على تراب فرنسا. بل بالعكس يقيم النظام الإقطاعي اقتساماً للسيادة (ما بين الأمراء في غاليا les principes de Galliae دون أن يمكن التأكيد إن كان هؤلاء الأمراء من الأولياء المخلصين» للملك (حسب رأي فلاش) أو من «الأتباع المقطعين» عنده (حسب رأي لوط Lot، الذي لا يرى أي فرق بين الحدين)؛

وجل ما يمكن قوله «إن الجميع كانوا يميلون لأن يكونوا كذلك لكنهم لم يبلغوه ولا يستطيعون أن يبلغوه إلا إذا قدموا ولاء على أن يدوم لهم ذلك ما داموا على ولائهم، ولم ينقضوا بنكثهم الرابطة التي أوجدوها على هذا النحو. أما الولاءات المتأخرة، المتقطعة أو المفتقدة فهي كثيرة. وترجع سواء إلى ألاعيب السياسة والتحالفات بالنسبة لمن هم قريبون من الملك، أو إلى ابتعاد الجنوبيين المتوسطيين، فإن كل ذلك يتدرج في سالب الحصيلة الملكية ويضيق بقدر كاف دائرة «الموالي المخلصين» للملك».

ج. ف، لومارينييه، أمناء ملك فرنسا، في Mélanges Brunel)

وكان لا بد من أن يتحلى الملوك بالحذق الصبور من أجل إحياء سيادتهم، من غير أن يهدموا بصورة فظة البناء الإقطاعي، بل بادعاء تتويجه. ففي بعض الحالات، كما في إيطاليا النورماندية، استخدمت الملكية البنيات الإقطاعية، إذ فوضت إلى «أصحاب الإقطاع» feudataires جزءاً من السلطة العامة: ولعل توظيف هؤلاء الأسياد الإقطاعيين مجدداً هو الحركة العكسية التحول إلى النظام الإقطاعي. ومما ساعد على إنهاء الإقطاع بقاء الشعور القومي الذي غذته في الجماهير الشعبية، الكنيسة التي ابتدعت الصفة المقدسة للملكية والتي كانت بدئياً مفعمة، بالتحفظ هذا إن لم يكن بالحذر تجاه النظام الإقطاعي.

د ـ الإقطاع والكنيسة

كانت الممارسات السيمونية تبرز موقف الكنيسة تجاه الإقطاع. وما كانت إصلاحات غريغوار السابع وخلفائه ذات تبطيق سهل في كل مكان، لأن مصلحة السادة الإقطاعيين كلها كانت في بقاء الأشياء على حالها وكذلك الأمر من جهة أخرى بالنسبة لعدد من الأحبار الذين كانوا مستفيدين من ذلك. غير أن تحفظات الكنيسة تجاه العالم الإقطاعي تلاشت عندما أعطت الإصلاحات ثمارها. وجرى انقلاب في الاتجاهات إلى درجة أن صار للبابوية علاقات «سيادية إقطاعية» مع أمراء عدة كما سبق وأشرنا إلى ذلك. فإن كانت «البابوية قد ظهرت على نحو ما النظام عندما سخرته لحسابها، فإن الكنيسة نظرت كذلك إلى الفائدة التي يمكن أن تستفيدها من ناسه. إن فشلت أن تضم هؤلاء الفرسان، النزاعين إلى الحرب، المولعين بالسلب، والمفتونين بالسباق والغاصين برذائل أخرى كثيرة، وأن تحتويهم بدلاً من أن تقاتلهم. فتحول الاحتفال بالتدريج شيئاً فشيئاً، على قول الكتاب، كهنة كانوا

أو غير كهنة، مثل جان دو ساليزبوري Jeau de Salisbury إلى سرّ ديني، كما ارتكز قانون الفروسية على ضرب من عقد مبرم بين الفارس والكنيسة. وأصبح فارس بيرسغال ولانسلو ومينيزانج وفارس «كتاب الحياة المسيحية» وعلى الأخص «فارس نظام الفروسية» شخصية «مقدسة»، والمدافع عن الأرامل واليتامى، ومنقذ الفقير والضعيف، والمجاهد في سبيل الكنيسة المقدسة: وأصبح حسامه لا يشهر إلا ضد الوثنيين. على الخصوص وبالمقابل، حددت الكنيسة حقوقه وواجبات «السيد الإقطاعي» seigneur، ولقد كتب أسقف فولبورت دو شارتر Fulbert de Charters، ما يلي: «إن الذي يقسم على الإخلاص لسيده الإقطاعي عليه أن يتذكر دائماً هذه الكلمات الستة: السلام والأمن والشرف والمنفعة والتيسير والإمكان». ثم يوضح بعد ذلك: «لا يكفي الامتناع عن الشر إذا لم يصنع المرء ما هو خير. يستفاد إذن من النقاط الستة التي تقدمت أن على التابع vassal أن يقدم إلى «سيده الإقطاعي» seigneur المعونة والمشورة؛ أما «السيد الإقطاعي» فعليه، من جهته؛ أن يجزي مولاه الأمين، على كل صنيع فإن لم يفعل ذلك فهو امرؤ لا يتحلى بالاستقامة». إن الكنيسة، عندما جعلت وجود الفرسان شرعياً، كرست اعتلاءهم في النظام الاجتماعي: حيث أن الخيل التي يمتطونها، على ما تعرض رواية لانسلو، هي رمز «الشعب» الذي «يتولون حكمه باستقامة» «لأن الفارس يجب له أن يعتلي الشعب. وكما يوسم الجواد وكما يقوده الذي يعتليه أينما شاء، كذلك يجب على الفارس أن يقود الشعب حسب مشيئته». وسرعان ما هدفت هذه «المشيئة»، مثلها مثل مشيئة البابوية، إلى الحرب الصليبية. وأصبح الفارس المثالي في نهاية هذا التطور، «خادم المعبد»، الكاهن المثقف والمحارب معاً، على ما يصنعه القديس برنار في «تقريظ الميليشيا الجديدة».

هـ- مؤسسات السلم

لقد كان يمكن حقاً تبرير الحرب؛ ولم يكن نمو مؤسسات السلم في القرن 11 ليتعارض مع ذلك إذ أن المشكلة الأساسية، في هذه الحقبة، هي مشكلة الخلاص: وكان النظام المسيحي هو الأساس لهذا الخلاص. ويجب أن يحمى هذا النظام وينتشر: ولو بالحرب إذا كان الخصم في عداد الكفرة غير المؤمنين.

ولم تكن الحرب تبدو سيئة إلا «عرضاً، عندما كانت تصيب المسيحيين، وأملاك الكنيسة أو رجالها، لكنها كانت تبدو صالحة عندما تحمي المسيحية ضد الكافرين. ولم تكن الحرب الخاصة بأكثر سوءاً مما كانت الحرب العامة صالحة. إذ، أضحت كل حرب، وبلا تمييز، سيئة عندما تنتهك النظام المسيحي. وباتت كل حرب مشروعة ومقدسة عندما تهدف إلى إعادة توطيد سلام الله».

(روجيه ـ بونود ـ دولامار، أسس مؤسسات السلم في القرن الحادي عشر، في Melanges L. Halphen).

ولسلام الله مقتضياته: إذ لا يمكن الحصول عليه مقابل أي تنازل كان؛ حيث يتعلق الأمر بسلام يتعاهد عليه جماعياً الناس ذوو النية الحسنة، لا لشؤونهم اليسيرة الصغيرة، بل كي يتفتح «النظام الكوني الذي تديره العناية الإلهية». وبالتالي يجب، في هذا المنظور الديني، أن لا يقاوم التعارض بين السلام الإلهي والهدنة الإلهية: إذ أن هذه أداة لذاك؛ فهي امتداد له وتأكيد. «كما أن السلام قد حاول إقامة النظام المسيحي في المجتمع العلماني، كذلك تعيد إليه الهدنة نفوذه في علاقات النفس بالخالق، بالله...: فالهدنة الإلهية إذ أطالت وقت الصلاة، أوقفت كل نشاط دنيوي أياماً عدة في الأسبوع من أجل تكريسها للعبادة الإلهية، أتاحت للإنسان أن يحقق خلاصه يقيناً».

(روجيه ـ بولود ـ دولامار، المرجع المذكور)

ومن البديهي أن يستبعد الوثنيون والهراطقة من الهدنة. لا بل يمكن أن تستغل للاقتصاص منهم كلما سنحت الفرصة وعلى هذا النحو، يحدث ميثاق السلام امتيازاً لصالح العالم المسيحي، ويكرس، داخل هذا العالم، على وجه حقوقي قانوني التفوق الاجتماعي للنبلاء والفرسان، سواء منهم أبناء الدنيا أو الكهنة العلماء، الذين لهم وحدهم الحق في حمل السلاح، على حساب الأكليروس الأدنى أو الفلاحين.

* * *

كان الإقطاع الغربي حادثاً خارقاً، ظل أثره عميقاً على حضارتنا؛ وهو بالتأكيد لم يكن فريداً في نوعه كما ظن مونتسكيو Montesquieu. فلقد لاحظ مارك بلوخ «أن يفتش الإنسان عن حام، وأن يسر الإنسان بأن يحمي: هذان المطمحان كانا في جميع الأزمنة»، ويمكن أن نضيف: وفي جميع الأمكنة.

* * *

القسم الثالث

الملكيـــــة

«كانت ترتفع، في أوروبا الإقطاعية، وفوق العدد العديد من «الولايات الإقطاعية» والجماعات العائلية أو القروية، زمر الأتبـاع المقطعـين سـلطات شتى فرض عليها اتساع أفقها زمناً طويلاً عملاً شاقاً أقل نجعاً بكـثير، وكـان قدرها مع ذلك أن تثبت بعض مبادئ النظام والوحدة في هذا المجتمع المجزأ الأوصال».

مارك بلوخ،

المجتمع الإقطاعي

كانت الملكية إحدى تلك السلطات في المجتمـع الإقطـاعي وممـا لا شك فيه أن الإقطـاع قـد بـدد السيادة السياسية، إلا أنـه لم يمـحُ الحـدود الجغرافية القومية. ولئن كان متعذراً داخـل هـذه الحـدود أن تمـارس سـلطة الملك ممارسة مطلقة إلا على رقعة من الممتلكات محدودة جداً، فإن أياً من الأسياد الإقطاعيين الذين كانوا يتشاطرون بقية البلاد لم يكن يجرؤ على إعلان نفساً ملكاً. فلقد كان اللقب الملكي وأبهة الرسامة وقفاً على ورثة العرش، أي آل كابيت في فرنسا مثلاً. هكذا فإن الخارطة الاوروبية لم تحور تحويراً جذرياً من قبل الإقطاعية بل إن هذه قد راعتها على العكس من ذلك. وإن الاستقرار المدهش لعدد الممالك ذاتها لشاهد قوي على ذلك.

أ- المنظرون الكنسيون

ومن المثير أن يلاحظ المرء أنه أثناء الحقبة الإقطاعية ظهر أوائل منظري الملكية: ففي فرنسا، ظهر آبون Abbon منذ القرن العاشر؛ وغيف دو شـارتر Yves de Chartres في القرن الحادي عشر؛ وفي إنكلترا على الأخص، ظهـر

جان دو سالزبوري Jean de Salisbury في القرن الثاني عشر. أضف إلى ذلك، أن هؤلاء الرجال كانوا جميعاً رجال كنيسة، معنيين بأن لا يعاكسوا البابوية، إنما من غير أن يفضي بهم ذلك إلى إهمال السلطة الملكية. لقد ساهم كنسيون آخرون مثل سوجر Suger بإرساء هذه السلطة بصورة أكثر جدوى أيضاً: إذ لم يكتف سوجر بأن يكون راوية سِيَر الملوك؛ بل كان المستشار الفعال للويس السادس وللويس السابع؛ وعندما سافر هذا الأخير إلى الحروب الصليبية اضطلع رئيس دير سان ـ دونيس Saint – Denis بعبء الوصاية على العرش (1147–1149): ولم يتردد الإداري الماهر لأملاك الدير في وضع مزاياه في خدمة مملكة فرنسا.

وقبل ذلك بقرنين، كان الراهب الرئيس دير دو فلوري de Fleury يخدم الملك على طريقته الخاصة. إذا كان تصوره للطاعة التي يجب للملك على السادة، كما تجب على جميع الرعايا الآخرين، تصوراً قطعياً. فلقد قال: «من الناحية النظرية إن انتخاب (الملك) حر، لكن ما أن ينتخب الملك ويرسم، حتى تجب طاعته على الجميع. إذ أن عصيان الملك، ابتداء من لحظة الرسامة، هو عصيان لله ذاته».

ويؤكد غيف دو شارتر، في رسائله، مشروعية قيام الملك وحقه في وراثة العرش: «فلقد حق أن يرسم ملكاً، ذلك الذي يؤول إليه الملك والذي تم تعيينه بإجماع الأساقفة والعظماء». وهذا المذهب في الخلافة هو مذهب الكنيسة، خففته تقاليد آل كابيت. فلقد نفرت الكنيسة دائماً من وراثة المنصب الملكي بلا قيد ولا شرط: إنها لا تثق بفضائل العرق وتفضل الانتخاب على الحق الوراثي وكان ذلك أسلوبها تعيين كبرائها مثل البابوات الأساقفة ورؤساء الأديرة. فكلهم منتخبون من الشعب المسيحي، على درجات شتى. إلا أن ممارسة المشاركة في العرش من قبل ملوك آل كابيت قد أحلت، في الواقع، القوانين الوراثية محل الانتخاب سبيلاً للوصول إلى العرش الملكي؛ فوجب على إيف وشارتر أن يراعي ذلك.

وكانت الممارسة الإنكليزية، في هذه النقطة، أقل دقة. إذ لم يتبين الملوك الإنكليز فوراً العرف الفرنسي في المشاركة بالعرش؛ وعليه، لم يحدد جان سالبزبوري بتاتاً قواعد الارتقاء إلى المنصب الملكي: لكنه بلا شك يميل إلى الاعتقاد بأن مرشح الكهنة (الأكليروس) هو الأفضل دائماً. بالمقابل، كانت نظريته، في نقاط أخرى، أكثر تحديداً: بل هي تؤلف مركز النظام الذي يصفه في كتابه polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. ويقدم هذا المؤلف، الذي أنجز عام 1159، «وضعاً عاماً جداً لحياة البلاط ومخاطرها، وعلى الأخص نظرية سياسية وتأملات أخلاقية حول وسائل توفير السعادة والخلاص». ويوضح ش - بوتي - دو تاييس Ch. Petit Dutaillis، الذي اقتبسنا منه هذا الاستشهاد، مضمون الكتاب بالطريقة التالية: «لكي يصوغ (جان سالزبوري) فكرة فهو يتبنى تشبيهاً كان مألوفاً إلى ذلك الحين في زمنه، وهو تشبيه الهيئة السياسية بجسد حي، تتوقف حيويته على كون جميع أعضائه، في حياة سليمة، وعلى الأرجح، عمال الحقول والمدينة؛ تداعيها. فمقام ومقام الأيدي، الجيش؛ وأما البطن، الميال دائماً لان يخشى حتى التخمة ولأن يذر الاضطراب في بقية الجسم، فتقابله إدارة الأموال؛ والرأس يقابله، الأمير، والقلب، ذلك هو «مجلس الشيوخ»، أي الضباط والمستشارون الذين يحيطون به. أما النفس، فذلك هو الدين، الذي يجب أن يلهم حركات الهيئة السياسية، وذلك هم الأكليروس الذين عليهم أن تتبع دوافعهم».

وتشبه استعارة جان دو سالزبوري تشبيه القديس بولس المتعلقة بالكنيسة: إن على الدولة في الحقيقة أن تنظم نفسها على غرار الكنيسة، كما أنها مدعوة لأن تتحد بها من أجل حكم العالم وخلاص النفوس. ويظل جان دو سالزبوري أميناً لمفهوم الكنيسة التقليدي للسلطة الزمنية، وكما أشار إلى ذلك هانز ليبس شوتز[1] Liebschutz، إن اهتمامه الرئيس هو ذو طبيعة رعوية

(1) (الإنسانية الوسيطة في حياة جان دو سالزبوري وكتاباته).

Pastoral: وفي هذا المنظور، كان هذا الكاهن المثقف الإنكليزي يهدف على الأخص إلى تثقيف وإنارة أولئك الذين يقدر لهم أن يضطلعوا بالوظائف العليا في المجتمع: وبنظره، «أن المهمة الأساسية للمنظر السياسي هي تطوير حس المسؤوليات لدى الملك ومستشاريه». فالرؤساء الزمنيون هم أولاً أدوات العناية: ولو أن الخطيئة الأصلية لم توجد، ولو كان يعيش الناس بلا خطيئة، لما كان لوجودهم نفع. فالسياسة هي الوسيلة الوحيدة الباقية، إلا أنها وسيلة ضرورية، وهذا ما يفرض على من يقوم بها مسؤوليات خاصة: حيث يجب على الأمراء أن يعرفوا قانون الله، أي أن يقرؤوا Le Deutéronome (أما إذا كانوا أميين فليستعينوا بالكهنة ليقرؤوا لهم).

هنا ينضاف الجزء الآصل بلا شك من عمل جان دو سالزبوري: فلقد قادته تجاوزات السلطة الزمنية في إنكلترا، تجاه البابوية ومندوبيها بصورة رئيسة، إلى القول محدثاً نفسه بأن المفكر السياسي يجب أن لا يقتصر على وصف الحكم المثالي وعلى تزويده بقواعد أخلاقية للعمل، بل يجب أيضاً أن يعي بفرضية حكم طغيان لا يرحم. فإذا وجبت طاعة غير مشروطة للملوك العادلين ـ أولئك الذين يملكون شرعياً ـ ولديهم مفهوم سليم لمهمتهم يضعونه موضع التطبيق، إذا ما وجبت مثل هذه الطاعة فإن قتل الطاغية، على ما كتب جان دو سالزبوري بعد شيشرون صاحب كتاب «الوظائف» De officiis ليس جاهزاً فحسب بل هو مطابقاً للعدالة والحق». غير أنه لا يحدد الطاغية بدقة حقوقية في أي مكان. فالطغيان بنظره مقولة غامضة بما فيه الكفاية ـ هي حالة شيطانية ـ يتجنب أن يعطي عنها أمثلة معاصرة: فهو يحذر جيداً من أن يوحي بأن هنري الثاني أو الطاغية بارباروس Barberousse يستحقان الموت. ولئن ظل تطبيق هذا المذهب في قتل سالزبوري، فإن مواطنيه خولوا أنفسهم فيما بعد عبء الإتيان بالتوضيحات التي قدروا أنها مفيدة لكي يمضوا إلى الأعمال.

ولقد ترك هذا المثقف المرهف، أعمالاً «لن تضعف من زينة عصر النهضة، كما كتب إتيان جيلسون، لا بتميز أسلوبها ولا بدقة الفكر الذي يحييها»، وكان فضله الرئيس إعادة بناء مفهوم الدولة، مستفيداً من ممثلي الأنسية أو الأناسية اللاتينية، وبالأخص شيشرون، لكنه لم يذهب إلى إعطائها استقلالاً ذاتياً حقيقياً، وظلت السلطة الزمنية تشتق من النظام الروحي الذي يمنحها قيمتها الخاصة. ولعل هذا التناقض ـ الذي جلب على مؤلفه الاتهام بأنه «واحد من الظرفاء، يتصدى لكل شيء، وليس مفكراً عميقاً ولا أيضاً منظراً مذهبياً متيناً متماسكاً» (مارسيل باكوت Marcel Pacaut) هو نتيجة ثقافته، الوثنية والتوراتية معاً، ونتيجة وضعه كقرين (مشين ومنبوذ أحياناً) للعظماء ولكهنة الكنيسة الرومانية الواقعة تحت النفوذ الغريغوري. ألا وإن «هذا الغريغوري الأخير» يؤذن بعصر آخر: عصر تستطيع فيه الدولة، بعد أن استكمل بناؤها نهائياً على أنقاض الإقطاع، أن تنصرف إلى تقليص الوصاية الكنسية).

ب- مرايا الأمراء

إن تصديق السلطة الملكية هذا من قبل الكهنة الأحبار كان ثمنه تلك المواعظ التي لا تنقطع التي كانوا يوجهونها إلى الملك، أو إلى الأمراء. وقد ينبغي التذكير هنا بتراث أدبي واسع لتثقيف أصحاب السلطة»، يرجع في أصله إلى العصر القديم الإغريقي (إيزوقراط) واللاتيني (مارك أوريل)، وليس هذا الأدب خاصاً بالغرب الوسيطي: إذ هناك أمثلة عدة على «مرايا الأمراء» في الشرق، وبصورة رئيسة في بيزنطة. وإن هذه الكتابات التي تبرز الفضائل الأصلية للحكام (الحكمة، الأناة، العدل، الشهامة، إلخ) لهي من جهة أخرى، في أصل الأسفار السياسية الأصولية التي تكاثرت في أوج العصر الوسيط: فمن مارتان دو براغا Martin de Braga (في Formula honestae vitae) دستور للحياة الشريفة أو إيزودور الإشبيلي isidore de Séville (في Excepta Canonum, Livre VII: De honestate et negotiis principum (في Polycratius أو القديس توما الأكويني Thomas d' Aquin (في نظام الإمارة De regimine principum)، ومروراً بـ ساما راغد Smaragde (في طريق الحكم

via regia)، أو جوناس الأورلياني Jonas d'Oerléans في مؤسسة الحكم De institutione regia) أو هنكمار Hincamar في مطولات شتى منها: De Regis persona et regii ministerio، والتقارب في المقاصد، إن لم يكن في النمط، واضح. لقد صار الكهنة الأحبار منظرين بعد أن كانوا مستشارين؛ أما الشكل فكان أميل إلى التجريد منه إلى المباشرة.

ولقد عرفت الملكية، في جميع الأحوال، أن تستغل الأسلحة التي تصنعها لها الكنيسة. فهناك حبر آخر معاصر لهنري الثاني، هو بطرس البلوازي Pierre de Blois، ردد حجج أبون Albon حول الطاعة الواجبة إلى الملك، إذ يقول:

«يجب أن أقّر بأنه من القداسة أن أساعد السيد الملك، لأنه قديس ومسيح للرب، وليس عبثاً أن تلقى سر المشحة الملكية، التي بان أثرها واضحاً، لمن ينكره أو يشك فيه، بزوال الطاعون الكاذيّ وشفاء الضُرَب».

وكانت صفة المعجزات هذه للسلطة الملكية توقظ أصداء عميقة في الجماهير الشعبية؛ إذ أن التعلق الذي كانت تكنه هذه الجماهير لشخص الملك كان يقع على هذا المستوى، أكثر مما يقع بكثير على مستوى الموافقة والإخلاص الحقوقيين. «إذ كان يُعِدّ ملوك فرنسا منذ فيليب الأول على الأقل، وربما منذ روبير التقي لوبييه، وملوك إنكلترا، منذ هنري الأول، بأنهم يشفون من بعض الأمراض بملامسة أيديهم». وفي عام 1081 عندما اجتاز الإمبراطور هنري الرابع ـ وهو محروم مع ذلك ـ أراضي طوسقانة La Toscane، فإن الفلاحين، الذين هُرعوا إلى الطريق، كانوا يحاولون أن يلمسوا ملابسه، قانعين بأنهم سوف يؤمنون، عن هذا الطريق، مواسم حصاد طيبة (مارك بلوخ، المجتمع الإقطاعي Marc Bloch, La société féodale). فليقرأ حول هذه النقطة للمؤلف ذاته (الملوك أصحاب المعجزات Les rois thaumaturges). ولن يُنْسَى أبداً الطابع الشعبي الذي اتخذه بسرعة كافية احتفال الرسامة، حيث واكبه سباقات الخيل في طريق ريمس Reims

ذهاباً وإياباً: وهذه جان دارك Jeanne d'Arc ابنة الشعب، وليس لها من هدف، في الساعات الحالكة التي ألمت بفرنسا، إلا أن تقود مليكها للرسامة في ريمس. فما من شك بأن الشعور الشعبي أيد تأييداً كبيراً الملكية في كفاحها ضد «السادة الإقطاعيين»؛ إذ أن الشعب، وما من حاجة للتذكير بذلك، ما كان له إلا أن يغتبط بزوال الإقطاع: والحركة البلدية «communal» والإغراء الذي مارسته خارج المدن ذاتها هما علامة ذلك ومصداقه.

لقد توصلت الملكية لإعادة بناء الدولة عندما استقرت داخل النظام الإقطاعي: قد توصلت، بمجاراة الإقطاع واستخدامه، إلى إلغائه بصورة أكيدة تماماً. ولقد استمرت الحركة التي أطلقها لويس لوغرو (البدين) Louis le Gros في ظل فيليب أوغيست الذي قوّى وحض السلطة الملكية بفتوحاته، وإصلاحه الإداري (إيجاد القضاء)، وباتساع صلاحياته في المقاضاة. ويحدد عهد القديس لويس مرحلة حاسمة على هذا الطريق وقد كتب عنه أميل شينون Emile Chénon «كان نفوذه المعنوي الذي جلبته له فضائله ونزاهته الدقيقة عالياً إلى درجة أنه وصل إلى احتواء الإقطاع لا بل حتى إلى دحره. وصنع بحكمته في هذا المنحى أكثر مما فعل أسلافه بالقوة، وحيناً بالمخاتلة في غالب الأحيان». إنه إذن عند وفاة القديس لويس يمكن القول إن الملكية أصبحت «لا نظير لها» وكذا القول إن الإقطاع وصل إلى الفترة التي لا ندحة له فيها عن الانحطاط ولسوف يكمل فيليب لوبل، فيليب الجميل، Philippe le Bel صنيع أسلافه.

ج- فقهاء القانون

ولقد انضاف، إلى تأييد الأحبار الذين صادفناهم، تأييد الكتاب السياسيين للملوك، بتأثير «فقهاء الكنيسة» وفقهاء القانون فأوحت نظرية «علماء القانون الكنسي» canoniste حول القانون العادل، «المسنون من أجل الخير المشترك» وحول صفة الملك «وزير الله للخير» أوحت إلى بومانوار Beaumanoir مبادئه العامة؛ فبعد أن أقر بومانوار أن البارونات (الملاك) لهم السيادة في بارونياتهم (أملاكهم) أضاف: «نرى أن سيادة الملك هي فوق كل

سيادة، وله حق الرعاية العامة لكل مملكته، ويستطيع أن يقيم فيها من المؤسسات كما يحلو له من أجل الصالح العام، وكل ما يقيمه يجب أن يكون ملزماً». ويتابع إميل شينون الذي يقوم بهذا الاستشهاد: «كان الملك، في عام 1263، حسب بومانوار، يتمتع إذن بسلطة سن المراسيم العامة بالنسبة لكل المملكة، إنما بشروط ثلاثة:

1) بعد استشارة موسعة، أي بعد مشاورة ضباطه أو باروناته؛

2) أن تكون في سبيل الصالح العام؛

3) أن تتوافق مع القوانين الإلهية والأخلاقية». وقد عني الفقهاء القانونيون، مستوحين من القانون الروماني (وكان في الصف الأول منهم غليوم دو نوغاريه Guillaume de Nogaret) بإعادة كتابة «جوستنيان»، وجد هؤلاء صورة لملكية مطلقة وإدارية، كانت الحرية غائبة عنها..، لكن كان يسودها النظام والعدل...، ووجدوا فيها السيادة التامة في شخص الملك، الذي كان وحده يضع القانون وبه يحكم الجميع.. وجهد «الفقهاء القانونيون» لنقل هذا المثل الأعلى إلى الحياة الواقعية وإعادة بناء سلطة الإمبراطور لمصلحة الملك». بل إذا بدت لهم بعض نصوص جوستنيان غير صالحة للتطبيق على عاهل غير الإمبراطور، فإنهم كانوا يداورون الصعوبة بإعلان أن «ملك فرنسا هو إمبراطور في مملكته». وقد راجت هذه الصيغة رواجاً كبيراً؛ وما من شك في أنها كانت وسيلة ناجعة بيد فيليب لوبل في كفاحه ضد البارونات، على الصعيد التشريعي. وكان لا بد لاجتماع «مجلس الطبقات العامة» على يد فيليب لوبل (بمناسبة خلافه مع البابا بونيفاس الثامن) أن ينزل ضربة قاضية بالبارونات: ففي الواقع، أن إشراك الطبقة الثالثة Tiers Etat في أعمال الأحبار والبارونات إنما كان بمثابة الحد من نفوذ هؤلاء والتضييق عليهم تضييقاً كبيراً. وباتت نشأة الطبقة الثالثة وصعدتها ممكنة بفضل تحرير الأقنان ونهضة النظام البلدي، ابتداء من القرن الثاني عشر.

* * *

القسم الرابع

البلدية[1]

«فوق التنوع اللامتناهي تقريباً في التغيرات التي تمت في القرن الثاني عشر في وضع المدن الكبرى أو الصغرى، القديمة أو الحديثة، خيمت فكرة واحدة، إن جاز التعبير، هي فكرة تحميل النظام العام للمدينة وزر كل ما وقع عن طريق التجاوز أو كان يعيش جرياً على العادة في ظل النظام الخاص للملكية الإقطاعية».

أوغسطين تييري،

وثائق غير منشورة تتعلق بتاريخ «الطبقة الثالثة» المدخل.

أ- النهضة المدينية وأشكالها المختلفة

عانت المدن كسوفاً شاملاً تقريباً ابتداء من القرن السادس، وربما إلى القرن الحادي عشر ـ مع أنه يمكن ذكر أمثلة عدة عن إعادة بناء المدن ابتداء من القرن العاشر. فلقد كان الفرنج ريفيين ويعيشون في اقتصاد أساسه الملكية الإقطاعية أما التجارة ـ التي تصعب ممارستها في الحقب المضطربة ـ، فقد أبطأ بها السير وغادر الحرفيون المدن للاعتزال في الريف، في القرى، حيث غدت تُصنع جميع الأشياء الضرورية لسكانها. أما المدن التي كانت عرضة للغزوات، فإن ما سلم منها تحوّل إلى معسكرات castra، يحميها سوء محصّن. وقد استمر الانحطاط في بداية الحقبة الإقطاعية: لأن النظام مكن للتقاليد الريفية والاستكفائية؛ ولم يكن السادة الإقطاعيون يحسون بأي حجم للتّجار بل كانوا يحتقرونهم قبل أن يهابوهم، كما جعل دائماً حياتهم مريرة

(1) Commune قد تترجم بـ: بلدية، كومونة، بلدة، محلة، مشاعة، جماعية، جماعة مشتركة، منطقة، أو ناحية.. (المترجم) وهي تقترب من municipalité وتفترق عنها..

(دفع رسوم مرتفعة على حدود كل إقطاعة، نهب، إلخ.). «ولم تعد رمم المدن الرومانية للإمبراطورية الدنيا تضم في أسوارها إلا حفنة من السكان». وزال تقريباً مع اختفاء المدن النظام البلدي le régime municipal: إذ كان يحل الرئيس العسكري أو الديني محل الإدارة، وقد صارت عديمة الجدوى أو متعذرة ـ بصرف النظر عن عجزها أمام الخطر.

وارتبطت النهضة المدينية بعوامل مختلفة، من العسير جداً أن نعرضها تبعاً لأهميتها. ويعزو بعض المؤلفين ـ ورائدهم في ذلك هنري بيرين Henri Pirenne ـ هذه النهضة إلى التجار marchands والحرفيين artisans دون سواهم: «إن المدن صنيع التجار؛ ولولاهم لما وجدت» (هنري بيرين، المدن والمؤسسات المدينية). ففي نهاية فترة طويلة من الترحال أو الذبول، لعل، التجار والحرفيين قد انتهى بهم الأمر إلى الاستقرار عفوياً في أماكن ذات موقع حسن، وعرفت لها في معظم الأحيان هذه القيمة في مجرى التاريخ: إذ يشهد تواجد قصر ما، أو دير أو سوق على قيمة الموقع، دون أن يُشكّل ذلك بحد ذاته العامل المحدد لتكون المدن في العصر الوسيط. ولعل النهوض الاقتصادي والتجاري ذاته قد ساعد عليه تقدم تقنيات الصنع والنقل واستتباب عهد من السلم النسبي. أما نظرة المؤلفين الآخرين، مثل ش. بوتي ـ دو تاييس، فهي نظرة مختلفة، بل تكاد تكون النقيض لما سلف (وإن كان كلامه لا ينطبق حقاً، إلا على البلديات les communes المحددة تحديداً دقيقاً). وقد يكون توطيد السلم الغرض الأول من إقامة الرابطة البلدية (المحلية، الكومونية) communal: وقد يبين القسم البلدي، الذي هو جوهر لبلدية ذاتها، «بأنهم كانوا يريدون على الأخص أن يخلصوا من عادات العنف والوحشية والمشاجرات والاعتداءات بين المواطنين وكذلك من أخطار السلب والاغتيال». (ش. بوتي دو تاييس، البلديات الفرنسية). وقد تكون البلدية (الكومونة) قبل كل شي مؤسسة سلام: وقد يكون الأمن الذي كانت توفره مثل تلك الواحات قد حفز التجار والحرفيين لأن ينضموا إلى النواة المدينية البدئية. وسواء أخذنا بالتفسير الأول، الأقرب إلى الحتمية، أم

بالتفسير الثاني، الأقرب إلى الإدارية، فإن النهضة المدينية غذّت نفسها بنفسها، على نحو ما، فيما بعد: حيث عجلت قوة المثل ـ القدوة والنمو الاقتصادي والتجاري والنمو الديموغرافي بهذه الحركة. هذا وإن الجانب السياسي بالمعنى الصحيح للنهضة المدينية في العصر الوسيط لم يرتد في كل مكان الأشكال ذاتها: ويميزون عادة ثلاث فئات كبرى من التجمع تبعاً للمواثيق التي منحتها وهي: البلديات (أو النواحي les communes). والتجمعات القائمة على مجرد الإعفاء (من الضرائب والرسوم) والتجمعات القنصلية.

ولا تنطبق كلمة ناحية (أو بلدية) commune إلا على حقيقة واقعة محددة للغاية، قابلة لأن تتلقى تعريفاً تقنياً: فما لم يوثق التجمع بقسم لم تكن ثمة بلدية، فإن تم له ذلك كان كافياً لقيام بلدية أو ناحية. إن كلمة بلدية (أو جماعية) تعني تماماً ما تعنيه عبارة القسم المشترك أو الجماعي)[1]. (ش، بوتي ـ دو تاييس، المرجع المذكور). ويختلف القسم البلدي (الكوموني) اختلافاً جذرياً عن القسم الإقطاعي؛ ففي حين أن اليمين الإقطاعي كان يؤديه التابع المقطع Vassal إلى سيده، فإن القسم البلدي كان يؤدّى بين أنداد: وهو يفترض ويكرس المساواة بين أولئك الذين يؤدونه. وكان الميثاق الذي يمنحه السيد الإقطاعي المحلي أو الملك يكرس هذا القسم ويعترف بصلاحه ويوفر له نجعاً دائماً مستمراً. وكانت هذه المواثيق على وجه عام تعبر عن رغبة كبيرة من جانب الذين طلبوها، في السلامة الجسدية ورغبة لا تقل عنها في الحماية الضريبية أو في الأمان في موضوع الخدمة العسكرية: وكانت البنود تختلف من ميثاق لآخر سعة وضيقاً، فقد تقتصر على تنظيم لائحة الحقوق والواجبات إلى أن تشمل إقامة امتيازات حقيقية. وبالمقابل، لم يكن للمواثيق مظهر مؤسسي إلا نادراً: «قد يكون عبثاً، بنسبة تسعة إلى عشرة، أن يفتش المرء في ميثاق بلدة (جماعية) ما عن دستور سياسي يحدد العدد، وطريقة

(1) هذا بالفرنسية: commun: جماعية serment commune: قسم جماعي.

الانتخاب، والاختصاصات القضائية والإدارية للحاكم البلدي» (ش. بوتي - دو تاييس). وعندما نجد توضيحات من هذا القبيل، كما في حالة البلديات التي تحكمها «مؤسسات روان» Etablissements de Rouen، فإن تنظيم حقوق السكان وواجباتهم لدقيق جداً، قليل الحظ من الليبرالية، بحيث أنه من العسير أن يرى المرء في هذه التجمعات البلدية «جمهوريات بورجوازية» حقيقية. إلا أن البلدية تظل، بصورة عامة، الشكل الأكثر تقدماً للاستقلال الذاتي المديني، في داخل النظام الإقطاعي، هذا إن لم نقل في مواجهته: وتؤلف البلدية «شخصية معنوية»، وعلى ممثلي الإقطاع أن يعاملوها باعتبارها كذلك. وتندمج البلدية، «كشخصية معنوية»، أحياناً في النظام الإقطاعي، إلى درجة أنه قد أمكن الحديث بصددها عن «ولاية إقطاعية جماعية» seigneurie collective (انظر لوشير Luchaire وجيري Giry): ويتضح هذا الاندماج ابتداء من اللحظة التي أدرك فيها البارونات الكبار وعلى الأخص الملوك الفائدة التي يستطيعون جنيها من التجمعات البلدية بالنسبة لاستراتيجيتهم العسكرية أو السياسية. وإذا لم تكن الملكية، في فرنسا، هي الباعث على الحركة البلدية، كما كتب البعض على عجل، فإنه مما لا ينكر أنها شجعتها تشجيعاً كبيراً ابتداء من عهد فيليب أوغيست. وتدل هذه العناية الملكية فضلاً عن ذلك على توقف شكل ما من أشكال الحركة البلدية: فهي قد فقدت من حيويتها ومن أصالتها؛ وباتت مذ ذاك نشأة البلديات أو حياتها منظمة تماماً، كما يستنتج من شهادة بومانوار: «ما من أحد يستطيع أن يعمل جديداً في بلدية من فرنسا أو في مملكة فرنسا من دون موافقة الملك، إن الملك قوي، ولذا فإن أي تجديد ممنوع».

أما «المدن المشمولة بالإعفاء»، فهي، وإن استمرت تدار على يد عامل le prévot الملك أو على يد الإقطاعي المحلي (كبعض البلدات مما تجب الإشارة إليه) فإنها كانت تتمتع بامتيازات تحسن من وضع أعضائها، دون أن تهب لهم الحق في تنظيم سياسي مستقل استقلالاً ذاتياً. وتختلف هذه الامتيازات حسب المواثيق؛ والقاعدة العامة إنها متماثلة والامتيازات التي

تمنحها مواثيق البلديات، في طبيعتها وشمولها: والفرق الرئيس، وهو جوهري بالتأكيد، أي بين مواثيق البلدية ومواثيق الإعفاء يكمن في أن مواثيق البلدية لا تمنح إلا لأشخاص أدوا اليمين الجماعية، في حين أن مواثيق الإعفاء يكمن في أن مواثيق البلدية لا تمنح إلا لأشخاص أدوا اليمين الجماعية، في حين أن مواثيق الإعفاء تتوقف على مشيئة الأمير وحدها.

أما «التجمعات القنصلية» فهي تتمتع باستقلال ذاتي بلدي كامل. ورغم النقاش الكثير حول أصل الحركة القنصلية، فإن من الممكن العودة إلى فكرة أوغسطين تييري القائل أن كلمة قنصل consul أتت من إيطاليا حيث كانت مدن مثل ميلانو وجنوة قد منحت نفسها حكماً جديداً، هو حكم القناصل، لعله في واقعه قد ارتكز على بقايا الأنظمة البلدية السابقة. ولقد كانت المواثيق القنصلية أوسع أيضاً من مواثيق البلديات ومكانة المواطنين المجتمعين فيها أعظم - بحيث أنه يمكن نعت التجمعات القنصلية بـ«جمهوريات صغيرة». وكان القناصل، المخولون سلطات واسعة تشريعية ومالية وقضائية وعسكرية، على رأس هذا النظام، الذي كان فيه المجلس هو الجهاز صاحب القرار، وكانت فيه الجمعية العامة للمواطنين هي الجهاز الاستشاري؛ وكان يلاحظ كذلك وجود هيئة هامة من المساعدين. وتبنت بعض المدن، التي كانت سابقاً تحت حكم القنصلية، حكماً قوياً: حل فيه محل القناصل «المتصرف» le podestat، وكان ينفرد بالحكم ويقوم بدور القائد الأعلى، كما كان في الغالب غريباً عن المدينة.

ب- التحولات السوسيولوجية

ترافقت النهضة المدينية والبلدية بتحولات سوسيولوجية جذرية. فإلى ذلك الحين، كان يحكم المجتمع تبعاً لمبادئ «حكم كهنوتي» hierocratique؛ وكان لكل فئة وظيفتها الخاصة في تحقيق المخطط الإلهي: وكانت تؤلف ما سمته التقاليد بالمرتبة (أو الهيئة) ordo.[1]. وكانت على رأس

(1) Ordo قد تفيد: مرتبة، فئة، طبقة، هيئة، نظام.. (المترجم).

هذا التنظيم الاجتماعي النظامي ثلاث فئات؛ وتمثل ذلك مخطوطة رهبانية:

«فهو كبرج ذي فتحات يقبع فيه ثلاثة أشخاص: في الوسط، كاهن، ذو رداء يعلوه الأرجوان، يمسك سيفاً في يمينه؛ وعلى يساره، فارس مسلح بسيف؛ وعلى يمينه راهب باك. تلك هي، حسب المذهب الشائع، «المراتب» الثلاثة للكنيسة: المرتبة الكهنوتية، وتحمل السيف الروحي، فالفروسية، وهي مرتبة أيضاً، وتحمل السيف الزمني، ثم المرتبة الرهبانية التي سلاحها الوحيد هو الصلاة».

(م. د. شونو، اللاهوت في القرن الثاني عشر، الفصل العاشر: «الرهبان، والكهنة المثقفون، أبناء الدنيا»)

والتجار والحرفيون لا يجدون مكاناً في تصور للمجتمع متراتب على هذا النحو. والواقع «إن وظيفة التاجر mercator، المتحررة من الروابط الشخصية، والمتخلصة من عبوديات الإقطاعية fief، والمُتداولة للعملة من غير أن تعمل، كانت موضع شبهة في النظام وبالتالي في المسيحية التي كان هذا النظام يمثلها؛ إنها لا تؤلف مرتبة ordo وتخيب المنعكس النمطي لأخلاق لا تبالي شيئاً بالاقتصاد الجديد: اقتصاد السوق. (م. د. شونو، المرجع المذكور). وما كان لهذه الفئة المنصرفة إلى دنياها والتي يُرتاب فيها، يُوجه إليها الذم في كل مناسبة، ما كان لها إن تتعين إلا بكلمة وضع (status) المرادفة إذ ذاك في معناها لكلمة «شرط» condition، «حالة» situation «وضع» position.

وكذلك فإن لفظي وضع status ومَرتبة ordo اللذين كانا في الأصل مترادفين أخذا في الظروف المستجدة معنى متمايزاً تمايزاً واضحاً: فقد بقيت لفظة ordo (هيئة) (مرتبة) تتضمن شيئاً من التقديس، الذي لم يكن يؤبى على وظائف عدة ـ من ذلك أن الناس المتزوجين كانوا يؤلفون مرتبة ordo ـ إلا أنه لا يمكن ولا في أي حالة أن يشمل الفئات المختلفة أو الأشرطة التي نفذت حديثاً إلى الوجود بطريق التحديد القانوني لامتيازاتها؛ إذ يلائمها حد واحد

فقط، هو وضع status، وحالة estat. ومن جهة أخرى فإن هذه الفئة الدنيوية estat، (الحالة أو الطبقة) قد أحبطت المجتمع السابق بصورة أخرى. ففي الحقبة الإقطاعية، كان المجتمع متراتباً تراتباً دقيقاً: إذ كان لكل مرتبة Ordre وظيفتها في البحث عن الخير المشترك، الصالح العام، وترسيخه، إلا أنه كانت هناك مراتب Ordres عليا كان يجب على الأخريات أن تذعن لها؛ وفي مثل هذا المجتمع «(لم يكن) هدف القانون أن يمحو التفاوتات التي (كانت) تنتج من تنوع الخدمات المؤداة وأن يعتمد من جهة أخرى على الانسجام القائم سابقاً لتأمين الحفاظ على السلام، بل كان على العكس من ذلك أن يولّد الانسجام الاجتماعي، بتكييف فئاته مع التفاوتات الطبيعية». (إ. لوس، مجتمع النظام القديم). فإذا ما كان مجتمع الحالات أو الطبقات la société des estats هو أيضاً مجتمع مضاد للفردية، فإن ضديته للفردية تنتج عن وضع واقعي جماعي وعن روح جماعية: «ليست المدينة Ville جمعية أفراد؛ بل هي كائن جمعي يسيطر على جميع مظاهر الحياة الفردية» (ج دو لاغارد، نشأة الروح العلمانية إبان انحطاط العصر الوسيط). إن البرجوازي كالمتدين أو الراهب، هو كائن جماعي communautaire بجوهره: «وهو يستمد مزاياه العليا من الجماعة la communauté، la communio la communitas، أي من الأخوة، التي يندمج بها طوعاً» (إ. لوس، المرجع المذكور). ولم يعد الإخلاص الشخصي هو الذي يؤمن التلاحم الاجتماعي، بل القسم الجماعي. ففي نطاق الطبقات Estats يتلقى كل واحد حقوقه مشاركة، وتفترض هذه المشاركة التضامن، نظرياً على الأقل، داخل الجماعة، وبصورة ما، بين الجماعات les communautés.

إلا أن تعدد الطبقات estats يضر بالتضامن. ففي داخل المجتمع المديني تشكل كل طائفة اجتماعية ـ مهنية هيئة، أو نقابة[1] une croporation: مثل النقابات الكنسية، والنقابات الجامعية، ونقابات الحرفيين والتجار، إلخ.

(1) نقابة أهل الحرفة الواحدة.

ـ وهذا التخصص المتمادي حثيثاً يجزئ المجتمع إلى ما لا نهاية. ولكل «نقابة حرفية» corporation إعفاءاتها، المحدودة من حيث المبدأ بالإلزام المفروض عليها بأن لا تفتئت على إعفاءات النقابات الحرفية الأخرى. ولقد ألح بعض المؤرخين مثل أوغسطين تييري، في الحقبة الرومانطيقية، إلحاحاً رائعاً على حركة التحرر التي اجتاحت حينذاك أوروبا، لا في المدن فحسب، بل أيضاً في الأرياف، بطريق العدوى:

«إن مبادئ الحق الطبيعي التي كانت أوحت إلى الطبقات البرجوازية ثورتها الكبرى، مضافة إلى ذكريات الحرية المدنية القديمة، تحدرت إلى الطبقات الزراعية وضاعفت فيها، عن طريق القلق الفكري، مضايقات القنانة والنفور من التبعية للأرض الإقطاعية».

مع ذلك ينبغي أن لا ينسى المرء حدود هذه الحركة: إذ إن تحرير البعض ترافق بعبوديات جديدة بالنسبة للآخرين. وقد يكون من الطوباوية أن يعتقد المرء أن الانعتاق، وكسب الحق المدني Jus civile قد تحققا في إطار التساوي الاجتماعي. فعصر الامتيازات، ينبوع وسائل السيطرة، كان بعيداً عن أن يختتم.

ج- خدمة الحكم

أدت النهضة البلدية، عندما مزقت الروابط الإقطاعية من الأساس، أكبر خدمة للملكية: «وأعادت وفتحت نهضة المجتمع المديني مجدداً الطرق التقليدية للحضارة، وهيأت كل شيء من أجل تجديد المجتمع السياسي» (أوغسطين تييري). ففي فرنسا، وعلى الأخص ابتداء من فيليب أوغيست، عرف الملوك أن يستفيدوا من هذا التطور: فهم قد وجدوا «في المدن التي أعيد إنشاؤها على هيئة بلديات ما يقدم المواطن للدولة، وما لم يكن يستطيع نظام البارونيات (الأقطاعات) أو ما لم يكن يريد أن يعطيه، ألا وهو الخضوع الفعلي والإعانات المالية المضطردة والميليشات القادرة على الانضباط» (أوغسطين تييري). ولم يفت الملكية أيضاً أن تكسب بدورها من التخمر

الثقافي الشديد الذي كانت المدينة وعاء له. («استطاع البعض أن يعنون كتاباً حول «المثقفين في العصر الوسيط»، بمايلي «في البداية كانت المدن»). فلقد كان المثقفون intellectuels، مباشرة (المشرعون ونهضة القانون)، أو بصورة غير مباشرة (سلطان الأدب والفنون)، وباتوا ابتداء من القرن الثاني عشر صانعي توحيد المملكة وطلائع الدولة. إذ كان «المثقفون» والتجار marchands، الأولون على الصعيد المعنوي، والثانون على الصعيد المادي، البعض بطريق النظرية والبرهان، والآخرون بطريق الحس السليم ومثالية الإدارة، خير المساعدين، وسواء تعمدوا ذلك أم لا، للملك الذي يعيش بناء مملكته: يستوي في ذلك المعلم في بناء الكاتدرائية بالمشروع أو شيخ التجار.

وكان البروجوازيون كذلك دعائم الملك المهدد من الخارج: من أجل الدفاع عن أرضه ومن أجل توطيد امتيازات سيادته. وقد اعترف فيليب أوغيست بقيمة الميليشيات البرجوازية في بوفين Bouvines وبإخلاصها (مع أنها كانت غير موفقة في المعركة)، وكان الملوك على الدوام يقتضون البلديات خدماتها من أجل حماية الحدود وإخضاع العصاة وعقابهم. ويبين موقف ممثلي الطبقة الثالثة، Tiers-Etat في اجتماع مجلس الطبقات العامة Etats Généraux التي جمعها فيليب لوبيل للمرة الأولى، كم كانت ثمينة الخدمات التي تؤديها البرجوازية إلى الملك. وأظهر ممثلو الطبقة الثالثة تضامنهم مع الملك ضد تجاوزات بونيفاس الثامن، ووجهوا إليه الطلب التالي:

«إليك أيها الأمير السامي، سيدنا، وملك فرنسا، بنعمة الله تعالى، يتوسل شعب مملكتك ويطلب منك، فيما يخصه، أن تحتفظ بحرية السيادة على مملكتك، التي يبلغ من شأنها أن لا تعترف في سيادتك الزمنية على الأرض بأحد أقوى منك سوى الله».

وتجاوز ممثلو الطبقات الشعبية إطار اهتماماتهم المباشرة ليدعموا المصلحة العامة للملكية: فقبل أن تحل السلطة الجديدة محل السلطة القديمة، في مستقبل بعيد، راحت تساعدها وتعينها ضد شريك رهيب إلى ذلك الحين، ألا وهو البابوية، والسلطة الكنسية.

د- خمائر العلمنة

لم تكن هذه المواقف معزولة، بل تُرْجِمَت مساهمة المدن في علمنة laicisation المجتمع على نحو آخر، بصورة خفية. وفي الواقع، «لم تظهر أية هرطقة إلا وجدت حالاً أنصاراً (في المدن) (هنري بيرين). ومن المعترف به أن المدن معادية للإكليروسية. وعلى وجه رئيس في المناطق الجنوبية: والحال أن الهرطقات أو المروقات الصارخة إلى حد يضيق أو يتسع تؤلف هنا مشكلات رهيبة من أشكال معاداة الإكليروسية الكهنوتية. لكن يجب إدماج هذه العداء للإكليروسية الكهنوتية والذي سرعان ما انتشر في الريف، في مجموعة أوسع، فعداء سكان الحواضر والأرياف ينصب على الكهنة لا لمجرد أنهم مجرد ملاكين ووكلاء قساة للإقطاع بل لأنهم أيضاً أصلب ضامني النظام الإقطاعي. وهذا واضح بخاصة من الكاتارية catharisme أو الجواشيمية joachisme.

فعلى خلاف المذهب الرسمي السائد الذي كان يُستخدم، في الواقع، كتبرير لجميع أشكال السيطرة الإقطاعية، ظهرت البدعة الكاتارية، في صميمها، كإيديولوجية تحرير تعنى، لا بإزالة الحق هذا القانون الخاص أو ذاك بل بإزالة الحق الإقطاعي ذاته في مبدئه» (شارل . ب. برو، سوسيولوجيا الكاتارية الاوكسيتانية، في روحانية الهرطقة: الكاتارية).

فإذا كان بعض السادة الإقطاعيين لم يترددوا في تشجيع الكاتارية، فما لا ريب فيه أن ذلك كان عَمَهاً من جانبهم: إذ من نظرة اجتماعية ـ اقتصادية (لا يمكن طبعاً أن نحصر الكاتارية في حدودها)، تبدو الكاتارية بوضوح بأنها آلة حرب للسكان غير الإقطاعيين، موجهة ضد النظام الإقطاعي برمته. ويؤكد ذلك مذهب الكاتارية ذاته. فالمثنوية، التي تفصل بين الخير والشر، تهاجم في الواقع العالم الواقعي ـ العالم الزراعي ـ الإقطاعي، العالم المعادي لصدارة العالم الروحي ـ الذي يحرر ويتيح قيام مجتمع مختلف وبالتالي أخلاقاً أخرى. فالتشاؤمية الكاتارية لا تتناول إلا المجتمع الحالي؛ أما

المستقبل، بما فيه المستقبل القريب، فليس محلاً لها حسب فلسفتهم المعادية فما هو، مذ ذاك، مضمون العالم الذي يُطرح على هذا النحو؟ إنه المثل الأعلى للتجار ذاته، بلا أي شك، من حيث أنه على الأقل ينزع إلى انبثاق عالم جديد ويحمل أمل السكان غير الإقطاعيين برمتهم بمن فيهم من الحرفيين والفلاحين؛ وأنه يمثل إذن أعلى ما بلغه حالياً المثل الأعلى الإنساني الأوسع» (شارل ـ ب. برو، المرجع المذكور).

ونصادف هذا الطموح إلى ثورة كلية شاملة، بالمعنى الأعمق للفظ، في النجاح الذي لاقته أفكار جواشيم دو فلور joachim de Flore (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) لدى الشعب، في أماكن شتى: في بيروز وروما، وبروفانس ورومانيا ولومبارديا وألمانيا، إلخ. ويتلخص فكر جواشيم دو فلور (انظر أعماله الرئيسية Apocalypse, concordia, Psalterium)، ويوجز في تثليث «إلهي تاريخي»: فالزمن الأول، عصر الآب، في العهد القديم، هو للزمن الذي كان يعيش الناس فيه بمقتضى الجسد؛ والزمن الثاني، عصر الابن، والعهد الجديد، وهو زمن الجسد والروح؛ أما الزمن الثالث فهو الآتي (ينبغي أن يبدأ عام 1260، بمقتضى الحسابات المجراة حسب تأويل حرفي للمعطيات التوراتية): سوف يكون زمن الروح القدس، ولا بد أن يترافق مجيئه باضطرابات اجتماعية. وإذا كان الزمن الأول موضوعاً تحت علامة القانون، أي العبودية والخوف، والثاني تحت علامة الغميان، أي الطاعة والنعمة، فإن الثالث، وهو الزمن الآتي، يجلب المحبة، أي الحرية والنعمة في وفرة زائدة. ولم يفت مثل هذا المذهب، الذي كانت تجعله صوفية صاحبه وديعاً غير ذي ضرر، أن يترجم، لدى التلامذة، إلى مظاهر انفجارية: حيث أن موقف «أصحاب جلد الذات» «flagellants» أو «أصحاب التكفير عن أنفسهم» و«أهل العشق الصوفي الوقتي» «béguins» و«أهل الأخويات» «fraticelles» الأخرى لهو بحد ذاته إنكار للنظام القائم، كما سيكون عليه موقف «الروحانيين»، les Spirituels، الذين كانت قرابتهم مع

الجواشيمية قرابة مؤكدة. وفي الواقع. أن الجواشيمية والطوائف التي استوحتها كانت تصيب أول من تصيب الكهنة، الذين لم يخلصهم الإصلاح الغريغوري من جميع ارتباطاتهم الزمانية (فهو لوحده لم يكن كافياً)، وتخطت الكهنة، إلى جميع بنيات المجتمع القديم: فأصبح لزاماً أن تعود وسائل توجيه المجتمع القديم إلى العلمانيين، ومن بينهم، إلى مسؤولين قريبين من الشعب.

وتقدم بلدية روما la commune de Rome المثل المتطرف لهذه الحركة، الـ«بلدية» والروحانية، المعارضة للسلطة الكنسية: فثمة تزعزعت سلطة البابا على وجه مزدوج، إذ أنكر عليه دوره «كسيد إقطاعي» محلي، وألصق به أنه غير جدير بأن يكون رئيس العالم المسيحي. وأنشأت روما، الفخورة بماضيها، بلدية لذاتها وأقامت مجلسها على الكابيتول (1143)، ـ على ما تشهد بذلك مجموعة Mirabilia Romae وتولى أرنود دو بريسيا Arnaud fde Brescia، تلميذ آبيلارد، قيادة المحاولة: حيث أن أرنود الحالم بكنيسة فقيرة، «منفصلة تماماً عن العصر وراجعه إلى الصفاء الإنجيلي»، أعاد إلى الأمراء مقاليد السلطة الزمنية: إذ أن «وثيقة هبة قسطنطين»، هي بنظره حكاية ملفقة لا يستطيع البابا أن يتذرع بها ليتدخل في إدارة روما. ولجأ أرنود، لكي يؤمن حماية البلدية الجديدة، إلى كونراد الثالث Conrad III ودعاه ليتخذ من روما عاصمة لإمبراطوريته. ولسوء الحظ، لم يستجب الملك إلى هذا النداء، كما لم يستجب إلى الالتماسات الموازية الصادرة عن البابا؛ إذ عندما جاء إلى روما، فردريك الأول Frédéric I، ابن أخ كونراد، ليتتوج، فضل أن يخضع البلدية بالسلاح على أن يستند إليها؛ وسلم أرنود للبابا، وجز رأسه (1155) بعد أن سلم إثر ذلك إلى السلطة المدنية وكانت محاولة أرنود دو بريسيا تندرج في منحى تطور عام: ولقد خاب سعيها، إلا أنها لم تظل بلا أصداء.

هـ- إيديولوجية جديدة

مما لا ينكر أن إيديولوجية جديدة نشأت في الأوساط المدينية من غير أن تظهر بعامة بمثل هذه الأبعاد المتطرفة، وذلك في آخر القرن الثالث عشر، وبالتعارض مع النظام الإقطاعي ومع كل ما كان ينطوي عليه: واتسمت هذه الإيديولوجية بنوع ما من حرية الفكر والنسبية والريبية، إذ نزع المثل الأعلى للإنسان الشريف honnete homme ليحل محل المثل الأعلى للفارس Chevalier. وخير مثال على هذه النزعة يكمن في الجزء الثاني من «رواية الورد» Roman de la rose ويستخدم فيها جان دو موين Jean de Meun الأساليب المألوفة في الفلسفة المدرسية لكي يدحض على نحو أفضل تصورات مجتمع النبلاء»، الذي استوحاه سلفه غليوم دو لرويس Guillaume de Lorris. ويبحث مؤلفه، الذي هو موسوعة حقيقية للعصر الجديد، مطولاً المسائل السياسية والاجتماعية، وعلى الاخص على لسان «سيدة العقل» le Dame Raison.

هذا وإن المبادئ الاجتماعية الأساسية، لدى جان دو موين، هي جماعية بصورة جذرية؛ ويمكن تلخيصها على هذا النحو: 1) إن الثروات لا توجد من أجل أن تمتلك، بل من أجل أن يجري تداولها؛ 2) إن الأمراء والملوك وكذلك القضاة ليسوا إلا خدماً للشعب. ففي الواقع، ليست الثروات ولا الحكومات هبة من الله؛ بل إن فساد الناس وحده هو الذي جعلها ممكنة أو ضرورية، وهي لم توجد إلا لتأمين البقاء المادي للناس أو لتمنعهم من التمزق وينتج عن ذلك إن الأهلية أو الكفاية لحكم، النبالة، ليست تابعة للثروة (ولا سابقة على الولادة): «إن الصفات الحقيقية التي تؤهل الإنسان للنبل (يعني الحكم) هي العقل والحرية تليها المزايا الشخصية كالفضيلة والعمل والثقافة» (جيرار باري، الأفكار والآداب، في القرن الثالث عشر).

* * *

ألا وإن هذا المثل الأعلى للبورجوازي، كإنسان شريف ومواطن، قد تكون في داخل سور المدن. وهو يؤلف المساهمة الأكثر إيجابية للنهضة المدينية: فإذا كانت هذه النهضة لم تتمخض مباشرة عن مؤسسات سياسية دائمة، فإنها غَدّت تحولاً بطيئاً وعميقاً.

* * *

القسم الخامس

البابوية في المرحلة الهجومية

«كان التفوق البابوي يلامس أوجه، في الأفكار كما في الوقائع. والحال أنه في ساعة هذا التفتح الظافر بدأ انحطاطه».

جان ريفيير Jean Riviére مشكلة الكنيسة والدولة في ظل فيليب لوبل.

أ- السيفان

لم تتوقف الحركة الغريغورية إثر وفاة غريغوار السابع؛ فلقد قادها البابوات الذين خلفوا المصلح العظيم، من إينوسانت الثالث إلى بونيفاس الثامن، وأوصلوها إلى أوجها. وساعدتهم على ذلك الأحداث وعلى الأخص تخمر فكري كثيف.

هوغودوسان فيكتور (1096 ـ 1141).

لقد كان هوغو دو سان فيكتور Hugues de Saint Victor غير منازع أحد المفكرين الكبار في القرن الثاني عشر. ولقد كان عمله لاهوتياً على الأخص؛ وعلى هذا فالمسائل السياسية تندرج لديه في مجموع يتجاوزها. فهو يشرح في مؤلفيه الهامين،

وهما: Commentarium in hierarchiam

و: De Sacrementis Christianae fidei

الأفكار الغريغورية، لكن بفريقات متميزة. فهو يميز صنفين: هما صنف الكهنة المثقفين، وصنف العلمانيين، وهما تؤلفان الجانبين، الأيمن والأيسر، لجسم واحد ـ أو يميز أيضاً حياتين: إحداهما روحية «تحيا بها النفس من الله» والأخرى دنيوية، «يعيش بها الجسد من النفس» وبالتالي

سلطتين: السلطة الروحية والسلطة الدنيوية. ويوضح: «إن السلطة الروحية لا يبلغ من رجحانها أن توقع ضرراً بالسلطة الدنيوية في حقها، كما أن السلطة الدنيوية لا تغتصب أبداً دون أن تقترف ذنباً ما يعود إلى السلطة الروحية». إلا أن ذلك لا ينتقص من رجحان السلطة الروحية ولا يشك فيه: إذ أنها «أقدم زمناً وأعظم رتبة» من السلطة الدنيوية. ويضيف هوغو دو سان فيكتور، مهتماً بإنقاذ وحدة الجسد على رغم ثنائية الوظائف، ما يلي: «في الكنيسة، تكرس الرتبة الكهنوتية السلطة الملكية، وتمنحها القدسية بمباركتها لها وتمنحها جسداً.. بإقامتها. على أن الكهنوت يملي السلطة الملكية بأمر الله».

برنارد دو كليرفو

يهيمن برنارد دو كليرفو Bernard de Chairvaux (1091-1153) على هذه الحقبة. وإذا ما كانت أصالته أقل من نفوذه، فإن تأثيره كان مع ذلك حاسماً وقطعاً لم تكن نظريته الشهيرة في السيفين تجديداً: إذ كان الرمز والفكرة فيما نادى به منتشرين قبله بكثير، لكن يعود إليه فضل ربطهما في صياغة نهائية. «لقد ترجم سان برنارد، بفضل الرمز الإنجيلي، بدقة تيار الفكر السياسي ـ الديني الذي كان يبحث عن تعبير له منذ عصور» (هـ. إكس، إركيليير، سان غريغوار السابع). وظهرت نظرية السيفين بسرعة كافية تحت ريشة سان برنارد، إلا أن صياغتها الموفقة، التي لاقت رواجاً كبيراً إنما وردت في كتابه: ـ Liber de Considerations «إن السيف الروحي والسيف المادي، يخصان كلاهما الكنيسة؛ لكن السيف المادي يجب أن يشهر من أجل الكنسية والسيف الروحي يجب أن يشهر من قبل الكنيسة؛ أحدهما بيد الكاهن والآخر بيد الجندي إنما الأمر الكاهن وبقيادة الإمبراطور».

ويتمسك إينوسانت الثالث Innocent III (1198-1216) بمذهب سان برنارد. إلا إنه لا يبدو من المجازفة القول بأنه يجلوه في معناه الحقيقي. فهذا البابا، الذي كان يحب لقب «نائب الله» le vicaire أو لقب «نائب يسوع ـ المسيح وخليفة أمير الرسل»، تطور في مناخ روحي أكثر روحانية مما طاب

لبعضهم أن يقول. حقاً إنه قد كتب: «كما أن القمر يتلقى نوره من الشمس التي هو أدنى منها من حيث الأبعاد والصفة والوضع والقوة، كذلك تقتبس السلطة الملكية من السلطة البابوية بهاء ـ منزلته». وحقاً، كان يفكر أنه «ما من مكان تُحترم فيه الحرية الكنسية أفضل احترام كالمكان الذي تمارس فيه الكنيسة الرومانية سلطتها التامة في الأمور الزمنية كما في الأمور الروحية». إلا أنه ليس موضع نقاش في انه عرف أن يميز سلطته، التي تفرض نفسها بسبب الخطيئة Ratione Peccati، من السلطة التي تحدث Ratione Feudi بسبب الولاء. وكتب حديثاً بعضهم: «لقد فهم بعد أن علمته تجارب قرن ونصف، أنه من المتعذر إخضاع كل سلطة إلى سلطان البابا، وذلك راجع، بلا شك أيضاً إلى أنه رأى في تحقيق هذا المطمع أصل تدهور الروحانية» (روبرت فولز، البابوية في العصور الوسطى منظوراً إليها من بعض مؤرخيها الحديثين، Revue historique). لقد عهد إليه بالسيفين، إنما من أجل خلاص الناس والعالم، من أجل الممارسة المعتادة للسلطة الزمنية، (وتجوز هذه الممارسة لسبب قاهر): فهو، مثل هوغو دو سان فيكتور أو جان دو سالزبوري، يحترم السلطة الإقطاعية أو السلطة الملكية؛ أما تجاه الإمبراطورية، فيظهر حذراً. وكشأن غيغوار السابع، لكن بصورة أوضح أيضاً، وأقل لبساً، كان تصوره لبابويته روحانياً قبل كل شيء: وليس ثمة مجال لأن ينظر إليه كنصير «متأخر» للتصورات التيوقراطية؛ فلقد عرف أن يأخذ في الحسبان تطور الوقائع والأفكار.

عرفت الدراسات الفقهية الكنسية ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر، تطورات هامة، في بولونا Bologne أولاً، وهي مهد النهضة القانونية الحقوقية، ثم في باريس وفي أماكن أخرى من فرنسا وإنكلترا. وكانت صياغة مرسوم غراسيان Décret de Gratien نقطة انطلاق هذه الحركة التي وثقها منذ عهد غراسيان ذاته بوكا بالا، ورولان بانديناللي الذي سيصبح الكسندر الثالث وروفان، وفيما بعد إتيان تورني، وسيمون دو بيزينيانو، وجان دو فاينزا، ولابورانز، وسيكار دو كريمون، والكاردينال غراسيان، ومن لعله أكثرهم أهمية هو غوكسيو Huguccio.

لم تنازع إذا كانت المبادئ التقليدية في عمل غراسيان (حرية مطلقة للكنيسة، وتفوق للسلطة البابوية، وضرورة التعاون بين الكنيسة والأمراء)، فإن الفقيه الكنسي canoniste الكبير يعترف مع ذلك بصورة ما بنوعية منصب الأمراء وخصوصيته: «فهو إذا نادى بالتعاون، فإن ذلك لأنه يعاين أن للسلطات العلمانية فعالية خاصة تفلت من الحكم الكنسي» (مارسيل باكو، التيوقراطية). وهو يشرح جيلاس مُركّزاً على ثنائية السلطات وسيظهر غالباً شراحُهُ، سواء منهم تلامذته أو مكملوه، فكراً أصلب أيضاً وأدق. ويميز إتيان التورنيزي بوضوح في نص شهير، يميز داخل «المدينة» الواحدة ذاتها النظام الأكليروسي والنظام العلماني: «في المدينة» cité الواحدة ذاتها، وفي ظل ملك واحد، يوجد شعبان ولهذا الشعب وذاك حياتان متميزتان، ولهذا الحكم وذاك أصول في الحكم مزدوجة. «فالمدينة» هي الكنيسة، والملك فيها هو «المسيح»؛ والشعبان هما صنفا الكهنة والعلمانيين، والحياتان هما الحياة الروحية والحياة الجسدية، والحكمان هما الكهنوت والإمبراطورية، والأصل المزدوج هو الحق الإلهي والحق الإنساني. رد لكل واحد ماله فيصبح الكل متوازناً». ويذكر هوغو كسيو هو أيضاً، بالاستناد إلى براهين من الكتاب المقدس أن «السلطتين كانتا مختلطتين في العهد القديم، إلا أنه يلاحظ حالاً أن المسيح، الكاهن والملك، قد فرق بينهما بوضوح.. ويستنتج من ذلك أن الوظيفتين اللتين توحدتا في شخص المسيح ثم فصل ما بينهما لجهة التنفيذ أصبحتا مذ ذاك متميزتين تمييزاً تاماً» (مارسيل باكوت). ولا يشك هوغو كسيو في أن سلطة البابا تظل المرجع الأسمى هنا في هذه الدنيا؛ إلا أنه قانع بأنها لا يمكن أن تمارس إلا في ظروف استثنائية.

ومنذ عصر اينوسانت الثالث ذاته، تأثر «الفقهاء الكنسيون» (الإنكليزي آلان، والغسبانيون برنارد دو كومبوستيل لوجون، لوران وفينسان، وعلى الأخص البولوني تانكريد)، بأفكار (أو أطروحات هوغو كسيو، التي وضحوها بالاتصال بالوقائع والأفكار البابوية. ويمكن القول إن «الموضوع الأساسي لمؤلفاتهم، هو في أن للأمير سلطة مستقلة ذاتياً وحقوقياً خاصة،

لكن الدولة الموجودة على هذا النحو لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية» م. باكو). وهكذا فإن فكرة الجامعة للدولة المسيحية، تلك الفكرة التي صادفناها في الماضي، راحت تتقدم واقعياً على حساب «المدينة» la cité الأوغسطينية، التي كانت ترمي إلى استيعابها.

ولقد خطا خلفاء إينوسانت الثالث بعده خطوة إلى الوراء. فهم ليقينهم بتفوق السلطة الروحية واستناداً منهم إلى «وثيقة هبة قسطنطين»، قد عملوا على انتصار اجتهاد سان برنارد. وسنرى كيف أن إينوسانت الرابع، سيحل بصرامة لا تنثني، المشكلات والصعوبات التي نشأت قبله، بين البابا الروماني والإمبراطور فريدريك الثاني. فهو لم يتردد في خلع خصمه. على غرار غريغوار السابع، وباسم المبادئ ذاتها، إنما بعد أن صيغت صياغة أكثر منطقية. «ونرانا هنا أمام الحالة الأكثر نموذجية، والأصدق تمثيلاً لامتداد السلطة التامة plenitudo potestatis للبابا الروماني بحيث بسطت ظلها على السلطة الزمنية، إذ بلغ من أمرها أن تقدم على خلع ممثلها الأسمى: ألا وهو الإمبراطور ـ كما يُعزل أي مندوب لم يكن أميناً لمهمته» (هـ. إكس. اركيليير، المرجع المذكور). ويستخلص من الرسالة التي وجهها البابا إلى فردريك الثاني ضرب من «ميتافيزياء السلطة» التي تلخص وتكمل أعمال أسلافه المذهبية. ومنظريهم. وهكذا وصلت التيوقراطية la theocratie نقطة ذروتها: فالسلطة البابوية على أوسعها. ومن جهة أخرى فإن الحروب الصليبية ستعمل على تعزيزها.

ب- الحروب الصليبية

إن حد الحرب الصليبية croisade يشمل حملات مختلفة من حيث الهدف الذي كانت تعينه لنفسها ومن حيث الشكل الذي ارتدته. فإذا ما أمكن أن ندعو بالحروب الصليبية محاولة أوربان الثاني الظافرة، الشعبية والدينية على نحو عميق، وعملية الإلهاء غير المنتظرة، إنما السياسة، المتمثلة في الاستيلاء على القسطنطينية Constantinople، وتصفية الهراطقة والمنشقين في فرنسا وإسبانيا (la reconquista)، فذلك لأن مؤرخي الحقبة وفقهاءها تركوا لنا كتابات تستخلص منها فكرة عن الحرب الصليبية، تنطبق على مجموعة ما ذكر.

ألا وإن إينوسانت الرابع في Apparatus وهوستيانسيس Hostiensis في مؤلفيه Summa aurea وفي Commentaria هما اللذان صاغا على أكمل وجه نظرية الحرب الصليبية؛ ومن المناسب أن يضاف إليهما جان أندريه Jean Andre وبانورميتان Panormitain وفيما يتعلق بمشروعية الحروب الصليبية، لا تغطي تصورات هوستيانسيس وتصورات إينوسانت الرابع بعضها بعضاً تغطية تامة. وبنظر هوستيانسيس كل حرب صليبية، سواء أكانت موجهة ضد كفار الشرق أو ضد الهراطقة والمنشقين في الغرب، هي مشروعة بلا نقاش لأن «روما هي أم ديننا»: وبهذه الصفة، يجب على روما أن تضرب من لا يأخذ بهذا الدين أو من يحيد عنه. ولقد كتب: «إن سفر ابن سيراخ يثبت ذلك إذ يتنبأ أن «مملكة الله سوف تنتقل من أمة لأخرى» وأيضاً يتنبأ القديس متّى: «ولسوف يُنزع منك الملك ويعطى إلى أمة جديرة بتنميته». فلقد أوكل «ابن الله» إلى الأبد إلى بطرس وخلفائه تلك السيادة الملكية والكهنوتية على حد سواء. ولهذا السبب، إذا ما راعينا الحق، فإننا نجزم بشدة أن الكفار يجب أن يخضعوا للمؤمنين». فهل يشك أحد بأن يكون هذا المبدأ قابلاً للتطبيق على الهراطقة والمنشقين، يرد هوستيانسيس بأن ذنب هؤلاء لأدهى أيضاً من ذنب الكفار، وهو يوضح قائلاً:

إن الرجل العامي لأكثر رضى عن الحرب الصليبية فيما وراء البحار أما من يحكم بمقتضى العقل والحس السليم، فتبدو له الحرب الصليبية الداخلية أعدل وأكثر توافقاً مع العقل».

ولعل إينوسانت الرابع أقل انفعالاً؛ فهو يجهد صابراً في عرض حججه وتكوين حيثياته. فبرأيه أن للكفار، ولو أنهم كفار، حقوقاً، ويكتب:

«يمكن للكفار أن ينالوا بلا خطيئة، من الناحية القانونية، حقوق تملك وحكم. لان هذه الأمور لم تنشأ لصالح المؤمنين فحسب بل لكل مخلوق عاقل. أو لم يقل أن الله جعل شمسه تسطع على الأشرار كما على الصالحين، وأنه يطعم حتى طيور السماء؟ وكنتيجة، نعلم أنه ليس من الشرعي المباح أن ينتزع المؤمنون والبابا من الكفار حقوقهم في الملكية أو في الحكم».

كذلك، هو لا يتردد في أن يؤكد بأنه «لا يجب أن تشهر الحرب على المسلمين Sarrasins بغية جعلهم مسيحيين». إلا أنه لا يصل إلى أن يستنتج من ذلك بأن الحرب الصليبية هي حرب جائرة. ففي الواقع، إن «الأرض المقدسة» la Terre Sainte، كما يدل عليها اسمها ولأن، الإمبراطور الروماني فتحها في حرب عادلة، ليست ملكاً للكفار. ومن جهة أخرى، فقد استمر الاجتهاد على مشروعية كل حرب تدفع ضرراً جائراً ظالماً، والحال أو ليس المسلمون مؤاخذين بأضرار عدة ألحقوها بالمسيحيين، أو ليسوا هم الذين جلدوا رعاياهم المسيحيين، والذين يأبون على الإرساليين القدوم إلى ديارهم في حين أنهم يعبدون «ألهة وإلهات لا تحصى، لا بل يعبدون حتى الشياطين» (التعبير لهوستيانسيس لكن لعل إينوسانت الرابع لم ينكره)؟ أضف إلى ذلك، إن إينوسانت الرابع، على غرار هوستيانسبس لا يشك بأن فكرة الحرب الصليبية يمكن أن تنطبق حقاً على الهراطقة والمنشقين. إذن، لا تنصب الفريقات التي تفصل بين البابا وبين «الفقيه الكنسي» على مشروعية الحروب الصليبية، بل على أسباب هذه المشروعية، وكذلك، ضمنياً، على ما ستستخدم له الحرب الصليبية.

أما فيما يتعلق بتنظيم الحرب الصليبية، فإن تفكير المنظرين يتناول نقاطاً أربعة: هي: شن الحرب الصليبية، وتجنيد الصليبيين، والامتيازات التي يتمتعون بها، وقيادة العمليات. أما شن الحرب الصليبية فعائد إلى البابا؛ وذلك ما يجزم به هوستيانسيس وطبعاً إينوسانت الرابع: «وفي الواقع لو محصنا تاريخ الحروب الصليبية المختلفة، لوجدنا بصورة مضطردة جداً أنها بدأت بقرار «للكرسي ـ المقدس» الروماني، وعموماً فإن نشرة أو قراراً بابوياً Bulle كان يفتتح الحملة وينظمها بدقة: مثل Bulla cruciata ... Litterae apostolicae.. بل الأمر كذلك بالنسبة للحروب الصليبية في إسبانيا وألمانيا وبروفنسا» (ميشيل فيللي، «فكرة الحرب الصليبية لدى «علماء القانون» في العصر الوسيط» في، المؤتمر العاشر الدولي لعلم التاريخ، روما Relazione, vol. III.

وليس الناسك بطرس وسان برنارد وآخرون إلا مستطلعين لحساب البابا: أما البارونات والملوك أو الأباطرة فهم المنفّذون. ولقد جُنّد الصليبيون بطريقة فردية أعطت الحرب الصليبية صفة مسلّح: بحيث أن النَذْرَ واستعادة حمل الصليب هما العنصران الأساسيان اللذان ارتكز عليهما التجنيد وحسن سير العمل في كل الحرب الصليبية ولئن كثر المتطوعون لخوض الحرب الصليبية، فلقد كان ذلك بالتأكيد بدافع الشعور الديني للسكان بقوة الدعوة التي كانت تكشفه أو تحفزه، لكن كذلك لأسباب أخرى. ففي الواقع شجعت أسباب اقتصادية وبسيكولوجية على التطوع للحروب الصليبية: فقد كانت الحرب الصليبية بداية حل لمشكلة الأراضي، الضيقة ضيقاً شديداً والعاجزة، إن نظرنا لحالة تقنيات الاستثمار آنذاك، عن تغذية السكان المتكاثرين باستمرار، والمنحصرة في بعض الأيدي كي تؤمن السير الحسن لاقتصاد المضايقة؛ كما كانت الحرب بداية حل لمشكلة العلاقات بين الإقطاعيين والجماعات السكانية: فقد حررت الحرب الصليبية الأرض من الحرب حيث أنها أعطت مصرفاً صالحاً لمزاج السادة الإقطاعيين الحربي ولمشكلة الضرورات التجارية كذلك. غير أنه بالإضافة إلى هذه الفوائد الاقتصادية ـ الاجتماعية التي تفيد مجموع الغرب، فإن الحرب الصليبية وفرت لمن يشارك بها امتيازات شخصية لا يستهان بها، مثل: الأمل في الغنيمة وربما في الإعفاءات من كل ضرب، لكن على الأخص الطمأنينة بأنه يربح الغفرانات ويصير إلى السماء بكل تأكيد. ولم يأل الوعاظ والمنظرون جهداً في إطراء وضع المحارب الصليبي وجعله مرغوباً به حقاً. فإذا كان شن الحروب الصليبية وتنظيمها العام يتوقفان مباشرة على سلطان auctoritas «الكرسي المقدس» ويحكمهما القانون الكنسي، فإنه يبقى ثمة مجال، هو مجال قيادة العمليات ذاتها، التي لا يستطيع الكهنة المثقفون كما لا تستطيع الكنيسة أن تحمل عبئه بلا وسطاء: ولقد كان دور المراتب العسكرية، التي لشد ما مجدها سان برنارد بالغ الأثر. فليس للعلمانيين رغم كل شيء إلا دور المنفذين، وفي أفضل الأحوال دور الوزراء، الذي يمكن من جهة أخرى أن

تشجب (لم يحصل هذا إلا فيما ندر) تجاوزاتهم أو مبادراتهم التي في غير محله، وأن تذكي (غالباً) حماستهم حين يعتريها الفتور، وعلى الأخص بصدد بعض الحملات «الداخلية». هذا ولئن كانت الحروب الصليبية، علامة على استحكام السلطة البابوية، فإن انتهاءها سيؤذن سريعاً بانحطاطها.

ج- الصعوبات

وجّه نقد كثير إلى شخصية بونيفاس الثامن (البابا من 1294 إلى 1303)؛ ويميلون اليوم إلى أن ينسبوا إليه، حسب الألفاظ الموحية لغبرائيل لوبرا[1] Gabriel le Bras، ميزات المؤلف «السمفوني» بالقدر الذي يستأنف أفكار أسلافه وينسق لهجاتهم، كما تنسب إليه ميزات المقسط الذي حكم الكنيسة باعتدال. فالصعوبات البالغة الخطر التي نشبت بين البابا وملك فرنسا كانت أكثر بكثير من أمور شخصية، إنها علامة الوقت. علماً بأن شخصية فيليب لوبيل، المغمورة بما فيه الكفاية لم تكن، أول الأمر، تبدو منفّرة بنظر بونيفاس الثامن الذي كان التقى به عند ندبه إلى فرنسا.

لقد نشب الخلاف الأول بصدد حصانة للإلكيروس، للكهنة من الضريبة إذ أن ملك فرنسا، خلافاً للمذهب الكنسي، كان قد اعتاد أن يطلب المعونة المالية من الكهنة كما يطلبها من جميع رعاياه الآخرين. وكان رد البابا بونيفاس الثامن، استناداً لقرارات مجمع لاتران (1215)، أن حرم بموجب قرار أو نشرة clericis laicos، جميع من يجبون من الكهنة معونات استثنائية، أي كل ما عدا «الضريبة الإقطاعية على حق التصويت». ورد فيليب لوبل بمنع تصدير الذهب والفضة خارج مملكته. فاحتدم الصراع: إذ وُجد بينهما وسطاء سيئو النية، وكذلك كانت مشيئة الملك البارعة، الذي يسر تداول المنشورات الأولى المضادة لباباوات برغم إرادة التوفيق لدى بونيفاس الثامن (وواحد من أكثر هذه المنشورات إثارة، Antequam clerici essent. يعلن: قبل أن يوجد

---

(1) غبرائيل لوبرا، بونيفاس الثامن، منسق ومعدل، في Melanges، ويقف مارسيل باكو عند التفسيرات «الكلاسيكية» لشخصية بونيفاس الثامن وعمله.

الكهنة، كان هناك ملك لفرنسا، يقع على عاتقه الحفاظ على مملكته ويقع في سلطته أن يسن القوانين»).

وكانت قضية سيسيت Saisset في أصل النزاع الحاسم. إذ أراد فيليب لوبل أن يحطم جميع التقاليد وأن يحكم هو ذاته في قضية هذا الأسقف المتهم بسوء النية تجاه الملك. وانعكست ردود فعل البابا في نشرة القرار البابوي Salvator Mundi ونشرة القرار Ausculta fili) وقد كتب فيه إلى فيليب لوبل «إن أولئك الذين يقنعونك بأن ليس لك من رئيس أعلى وأنك لست بخاضع لأسمى رتبة في الكنيسة إنما يخدعونك، وهم خارج حظيرة الراعي الصالح»). لكن أهم تلك النشرات القرار البابوي الشهير Unam Sanctam (مجمع روما، تشرين الأول 1302). «ويميز الشارح العادي في هذا القرار البابوي، كما كتب غابرييل لوبرا، أربعة أجزاء، هي: الصفات الأساسية للكنيسة، والتوافقات الروحية، ونظريات السيفين، ومبدأ الخضوع إلى البابا الروماني». «ويضم القرار البابوي Unam Sanctam على ما يوضح المؤلف ذاته، قضايا مقبولة عموماً، مؤكدة غالباً منذ الإصلاح الغريغوري، وهي: وحدة الهيئة الروحانية واتحادها بالكنيسة وعلى رأسها بالضرورة البابا، ممثل المسيح، فالبابا سيد Maitre غير منازع للسيفين، وكذلك لكل مخلوق». «وكان الكاهن المتعلم يعرف عن ظهر قلب هذه المسلمات، في وقت يوبيل 1300، ما يستنتج غبرائيل لوبرا بخلاف أولئك الذين أرادوا أن يروا في هذا «القرار البابوي» تجديدات «مغالية».

بيد أنه كان قد انقضى الزمن الذي كان فيه الأمير يقر بهذه المبادئ ونتائجها، بلا رد ناجع ومعلل. وكذلك هب الكتاب الخبراء بالشؤون المالية لمعارضة قرارات الكنيسة والمنظرين الكنسيين، وأبرزهم، جيل دو روم Giles de Rome، الذي كتب De regimine principum «نظام الإمارة»، وكتب، قبل ذهابه لمجمع روما، «السلطة الكنسية» De ecclesiastica potestate حيث ظل المؤلف، ولو أنه يمنح نوعاً من الأهمية إلى الدولة، أميناً للأفكار التيوقراطية، وجاك دو فيتيرب Jacques de Viterbe الذي يعبر عن

أفكار مماثلة في كتابه «النظام المسيحي» De Regime christiano، ولقد كان من بين المعارضين لهم المؤلفون المجهولون لـ quaestio in utramque partem «ومسألة السلطة البابوية» Quaestio de potestate papae، و«الخلاف بين الكهنة والمحاربين» Diputatio inter clericum et militem، وكذلك المؤلف جان دو باري Jean de Paris «سلطة الحكم البابوية» de potestae regia et papali بيير دوبوا Pierre Dubois «استرداد الأرض المقدسة» De recuperatione terrae sanctae. وليست هذه المؤلفات متساوية في القيمة، إلا أنها تنطوي كلها على معارضة للتيوقراطية البابوية، تُعلِّل أحياناً مطولاً بنصوص من الكتاب المقدس ومن الحقوق، لصالح الدولة، هذه المؤسسة الطبيعية. وكانت المسافة طويلة بين دعاة هنري، الضحلين والقليلي الإقناع، والفقهاء المشرعين لفيليب لوبل ودعاته. وأعطت الأحداث، في هذه المرة، الحق لكتاب الأمير ضد كتاب البابا: فمذ ذاك «لن تكون الملكية جهازاً للكنيسة، بل ستكون أكثر مما في الماضي، النواة المركزية لتشكيل سياسي مستقل جديد: ألا وهو الدولة القومية. وتحطمت وحدة العالم المسيحي ونزعت إلى التفكك إلى وحدات قومية مختلفة. وكانت هذه سلفاً علامة الانحطاط، وأصبحت نهاية العصر الوسيط وشيكة» (هـ. إكس. إر كيليير).

د- الأفكار الجامعة: القديس توما الأكويني

من المناسب، بين منظري المسيحية البابوية، أن نمنح مكانة بارزة إلى روجيه باكون Roger Bacon (المولود عام 1210، والمتوفى في تاريخ مجهول) الذي يقوم مقامهم جميعاً. فهو قد جعل من «الحكمة»، محور التفكير الوسيطي هذا، تصوراً وحدوياً على نحو دقيق، أي تصوراً يدرج كل فعالية بشرية تحت سلطة البابا، حارس وديعة الوحي La Révélation. وهو إذ يميز بين «الكنيسة» التي تضمن للمؤمنين الخيرات الروحية والحياة الخالدة وبين «دولة الإيمان» التي يناط بها توفير الرفاه المادي، والسلام والعدل، إلا أنه لا يعطي هذه وتلك إلا رئيساً واحداً: لا يوجد إلا راع واحد؛ وقد يصبح المثل الأعلى للوجود أن لا يوجد إلا قطيع واحد، وذلك بأن ترد دولة

الإيمان «الإغريق إلى طاعة الكنيسة»، و«التتار إلى الغيمان»؛ في حين يتم تدمير المسلمين.

أما «الفكرة الجامعة» la synthése لتوما الاكويني Thomas d' Acquin (1224 أو 1225 – 1274) فهي أقل إطلاقاً: فهي وإن انطلقت من الكتاب المقدس، فإنها تتغذى كذلك من أرسطو وتأخذ في الحسبان التطور المعاصر للوقائع والأفكار. إن مفهوم دولة موجهة نحو تحقيق الخير العام، يحتل لديه، مثل المكانة التي يحتلها لدى جان دو سالزبوري بل وأكثر أيضاً. فإذا ما «كانت السلطة الروحية والسلطة الزمنية تصدران كلاهما عن السلطة الإلهية»، فإن هذه السلطة لا تخضع لتلك إلا «بالقدر الذي أخضعها الله فيه إليها، على ما كتب القديس توما، أي فيما يتعلق بخلاص النفس؛ ولهذا السبب في هذه المواضيع، يجب بالأحرى أن تُطاع السلطة الروحية بدلاً من السلطة الزمنية. إلا أنه في الموضوعات التي تعلق بخير «المدينة» La Cité، فإن السلطة الزمنية أولى بالطاعة من السلطة الروحية، بمقتضى هذا الكلام للقديس متى Mathieu: ردوا لقيصر ما لقيصر». غير أنه يضيف: «إلا إذا وجدت مع ذلك السلطة الزمنية متحدة بالسلطة الروحية، كما لدى البابا، الذي يحتل قمة هذه السلطة وتلك، أي قمة السلطة الزمنية والسلطة الروحية، ما امتلكها من هو كاهن وملك: فهو «كاهن راع» بالنسبة للأبدية حسب أمر ملشيصادق Melchisedech، وهو ملك الملوك وسيد السادة الذي لا تنتزع منه سلطته والذي لا يُقوّض ملكه في دهر الدهور. آمين». وليس تفسير هذا النص يسيراً، هذا النص الذي يبدأ تاريخه منذ بداية الحياة الفكرية للقديس توما، كما لاحظ ذلك إتيان جيلسون (الفلسفة في العصر الوسيط)، الذي يستحق تعليقه أن يورد بأكمله: «يتغير مدى هذا النص كثيراً حسبما تحد سلطة البابا المزدوجة بمجال الدول البابوية، أو تمتد إلى كافة أنحاء الأرض. ويبدو عسيراً أن نوفق التفسير الضيق المحدود مع التأكيد بأن البابا يشغل قمة السلطة الزمنية مثلما يحتل قمة السلطة الروحية. فإذا كان المكان هو ذاته في الحالتين، فإنه لا يمكن أن يتعلق الأمر في كل من الاثنتين إلا بقمة واحدة.

ولعل التفسير الأوسع هو على العكس الشرح الوحيد الذي يتفق مع هذه الفكرة الأخرى، التي يؤيدها القديس توما في «نظام الإمارة» De regimine principum، القائلة يجب أن يخضع ملوك الشعب المسيحي إلى سيادة البابا «كما يخضعون إلى سيدنا يسوع المسيح ذاته».

إن كتاب «نظام الإمارة» De regimine principum (أو المَلك والمُلْك de rege et regno أو فقط المُلك De regno)، قد ألف ليوجه إلى الملك الفتى هوغو الثاني في قبرص، ومع أنه غير تام ـ سوف يتولى بارتلمي دو لوق مهمة إتمامه، و«التتمة» التي كتبها تتضمن ميتافيزياء حقيقية وسيطية للدولة، يحوي مذهب القديس توما حول مشكلة الحكم الزمني وعلاقاته مع السلطة الروحية. فأفضل حكم هو الملكية monarchie، بسبب الوحدة التي تستطيع هي وحدها أن تؤمنها للمجتمع: فلا الأرستقراطية المعرضة لخطر الانحطاط إلى الطغيان الأوليغارشي أو «الديمقراطي»، ولا حتى الجمهورية بقادرتين على القيام بذلك. ويجب أن نفهم من ذلك، كما كتب ذلك اتيان جيلسون بوضوح شديد (التومائية le thomisme)، بأن «أفضل النظم السياسية هو ذلك الذي يخضع الهيئة الاجتماعية إلى حكم فرد واحد، لكن ذلك لا يعني أن النظام الأمثل هو أن ينفرد بحكم الدولة رجل واحد. فالأمير، سواء سمي الملك، أو بأي اسم آخر، لا يستطيع أن يؤمن الخير العام للشعب إلا إذا استند إليه. إذن يجب عليه أن يدعو لتعاون جميع القوى الاجتماعية المفيدة للمصلحة العامة bien commun، لكي يتولى قيادتها وتوحيدها. من هنا ينشأ ما سماه القديس توما ذاته بـ«نظام أحكمت مقاديره» «regime bien dose»، ويعدّه الأفضل. وهو يقول، صراحة في «الخلاصة اللاهوتية» la Somme theologique أن «النظام السياسي (بوليتيا politítia) الأفضل هو النظام الذي أحكمت مقاديره: من الملكية من حيث أن إنساناً واحداً يحكم فيها؛ من الأرستقراطية، من حيث أن كثيرين يمارسون فيها السلطة بسبب جدارتهم، وأخيراً من الديمقراطية، أي من سلطة الشعب، من حيث أنه يمكن أن يجري فيها اختيار الرؤساء من صفوف الشعب، وأنه يعود للشعب انتخاب

الرؤساء». إذن، إن الملكية، حسب المذهب التومائي، بعيدة عن أن تكون ملكية مطلقة وحقاً إلهياً. فإذا ما كان الملك لمملكته كشأن النفس للجسد، والله في العالم، فذلك لا يقلل من التزامه بأن يكون فاضلاً وأن يتبع تعليم الكهنة، حسب ما يوصي جان سالزبوري: إذ أن نظام الطبيعة لا يهدمه نظام النعمة، لكنه يخضع لهذه الأخير، و«إلى ذلك الذي (أي البابا) يعود إليه - هذه هي الحدود ذاتها الواردة في «نظام الإمارة» - عبء الغاية النهائية (نظام النعمة) يجب أن يخضع أولئك الذين نيطت بهم الغايات السابقة (نظام الطبيعة)، ويجب أن ينقادوا بسلطانه الآمر son imperium».

وينبغي انتظار دانتي Dante (1265-1321) حتى يتميز النظامان بصورة مطلقة، غير متراتبة. ففي كتابه الملكية La monarchie نراه ينادي، على غرار الرشدية التي لا يبدو مع ذلك بأنه يتبناها، بثنائية الغايات، الناجمة عن الثنائية اللاحمة بالطبيعة الإنسانية: «كما أن الإنسان وحده، بين جميع الكائنات، ممتنع على الفساد ومعرض له معاً في آن، كذلك هو وحده، بين جميع الكائنات، محكوم بغايتين نهائيتين، إحداهما غايته من حيث أنه قابل للفساد، والأخرى، على العكس، من حيث أنه غير قابل للفساد». وكانت الإمبراطورية تمثل بنظره آنئذ السلطة القادرة على أن تقود الإنسان إلى غايته ككائن قابل للفساد؛ ومع ذلك، فلا واقع الإمبراطورية، في السنوات التي سبقت هذا التفكير، ولا «جاهزية» الوطنية الإيطالية، في أزمنة «خلو العرش» تسوغان الأمل الذي وضعه مؤلف «الملكية» في الفكرة الإمبراطورية.

* * *

القسم السادس

الإمبراطورية

«إن التاريخ السياسي (ابتداء من) القرن الثاني عشر يتسم، في أوروبا الغربية، بإعادة بناء الدولة الملكية، انطلاقاً من النظام الإقطاعي. ولم تظل الإمبراطورية تماماً خارج هذا التطور؛ ولئن كانت بعض سمات هذه الإعادة، بسبب البنية بالذات للملكية الإمبراطورية، لم تكن مرئية وحاسمة كما كانت في مملكة صقلية، وفي إنكلترا، وفيما بعد في فرنسا، فإنها وهي سمات إعادة بناء ترمي، في آخر تحليل، إلى تعميق فكرة الدولة، فإنها مع ذلك تستوجب أن يشار إليها».

روبرت فولز،

فكرة الإمبراطورية في الغرب من القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر.

أ- إمبراطورية الغرب

لقد أُوّل تتويج شارلمان في الغرب بأنه علامة على نقل الإمبراطورية Translation de l'Empire لكن لم ير أحد في ذلك إلغاء السلطة الإمبراطورية في الشرق. بيد أن ضعف خلفاء شارلمان أدى إلى كسوف في إمبراطورية الغرب، إلى أن استعادتها واستولت عليها سلالة الأوتون Otton. وكانت استعادة عابرة وقتية لأسباب عديدة، لكن على الأخص لأن الكرسي البابوي، عندما توطد بقوة متزايدة ابتداء من غريغوار السابع، كان يطالب لنفسه بورثة الإمبراطورية الرومانية. ففي فجر حقبتنا، ورثت إذن فكرة الإمبراطورية في الغرب التراث الفرنجي الجرماني وأعادت اكتشاف التقاليد الرومانية على نحو ما؛ ولقد سعت قوتان لامتلاك هذه الفكرة، هما قوة البابا الروماني وقوة السلالات الجرمانية: ونتج عن ذلك الصراع بين «الكهنوت» و«الإمبراطورية».

لقد كانت إحدى نتائج الإصلاح الغريغوري بالنسبة للبابوية المعززة هي النزوع إلى محاكاة الإمبراطورية imitatio imperii: إن كانت «الإدارة البابوية» الرومانية تؤلف ضرباً من «مجلس شيوخ الكنيسة»، مذكراً بمجلس الشيوخ الروماني القديم، وكانت التعليمات «البابوية» Dictatus Papae تدعي «للبابا» الروماني وحده حق حمل شارات «الإمبراطورية» (وعلى الأخص التاج والغفّارة الحمراء). كان سلطان[1] auctoritas الكنيسة مطلقاً في الروحانيات وكان يمكن أن يُمارس ممارسة جذرية إلى حد ما، حسب البابوات أو الظروف على سلطة[2] potestas الأمراء، والملوك والأباطرة القائمين في منصبهم. ولقد رأينا ما كانت تبريرات ذلك وما كانت عليه تطوراتها غريغوار السابع إلى بونيفاس الثامن؛ ويبقى علينا أن نشير إلى الحجة والواقع اللذين احتجت بهما السلالات الحاكمة الجرمانية في معارضة البابوات.

«تراث فرنجي وفكرة رومانية: تلك هما القاعدتان الأساسيتان اللتان بُني عليهما المذهب الإمبراطوري لسلالة ستوفن staufen». هذا ما يقوله روبير فولز، الذي يتابع موضحاً بأنها انطلاقاً من القرن الثاني عشر، بعد فردريك الأول، أجلت الفكرة الرومانية التقاليد الفرنجية، تحت تأثير «الحق» الروماني، أو القانون الروماني le Droit romain، والمثل البيزنطي. ولقد آلف فريدريك الأول بين العنصرين ليعلن أنه يستمد سلطته الإمبراطورية من الله وحده، بانتخابه من الأمراء. وعلى هذا النحو حرر دور الأمراء الإمبراطور من الوصاية التي كان يفرضها عليه الدور الذي يقوم به البابا في احتفال التتويج. ومورست سلطة فريدريك الأول مباشرة وفوراً على إمبراطورية محدودة، هي: «إمبراطورية الممالك الثلاثة، أي الإمبراطورية التي كانت مملكة التوتون رقعتها الرئيسة»؛ إلا أنها لم تكن إلا بالقوة إمبراطورية العالم: حيث أن «امتلاك الأول «الإمبراطورية المحدودة» هو، نوعاً ما، الشرط الضروري، والصفة الحقوقية التي لا يستغنى عنها من أجل اكتساب الأخرى

(1) سلطان كمرجع معنوي.

(2) سلطة أقرب إلى التنفيذية.

(الإمبراطورية العالمية)». واحتلت الإمبراطورية العالمية مكانة عظيمة في فكر آل ستوفن Staufen. وكان فرديريك الأول يرى، أن عالمية لقبه تتسلسل من فكرتين، هما: الطابع الروماني للإمبراطورية، ودور الإمبراطور في الكنيسة، إلا أنه لا تحقق لها في غير الأولية السياسية، الفعلية عموماً التي كان يمارسها فريديريك الأول في أوربا. ولم يتردد الأب سيزير دو هيزترباخ Ceesaire de Heisterbach مستذكراً رمزاً فلكياً عزيزاً على منظري الحقبة، من أي حدب كانوا، أن يكتب مايلي:

«كما أن الشمس تتجاوز في القوة والألق جميع كواكب الفلك، كذلك تسطع الإمبراطورية الرومانية ببريق أشد لمعاناً من جميع ممالك العالم.. إذ فيها مقام الملكية: وكما أن النجوم تتلقى النور من الشمس، كذلك يتسلم الملوك سيادتهم من الإمبراطورية».

أخذت الفكرة الإمبراطورية آخر رونق لها على يد فريدريك الثاني. وكانت صقلية، أفضل من ألمانيا التي كانت بنياتها مضادة للإمبراطورية، هي الوعاء الأرضي للفكرة الإمبراطورية التي طورها فريدريك الثاني على طريقة جوستنيان. ولعل كتاب Libre Augustalis هو التدوين القانوني لهذا المفهوم إذ فيه عرض لفكرة إمبراطورية مطلقة: «إن الفكرة الإمبراطورية، كما كتب روبير فولز بصدد هذا المؤلف، تنفذ تماماً إلى الدولة وتحولها إلى كنيسة علمانية حقيقية، «الكنيسة الإمبراطورية» يحكمها إمبراطور، بحكم أعظم كاهن للعدالة ويكون فيها مساعدوه وقضاته على حد سواء كهنة وموظفين». ولا يمكن إلا أن تكون روما مركز هذه الإمبراطورية: إن فريدريك الثاني هو وريف أوغيست؛ وهو لا يني يمتدح الشعب الروماني. وبما أن الإمبراطورية مطلقة ورومانية، فقد حق لها شمول عالمي فعلي. وهي تحصل على ذلك جزئياً بإشراك الملكيات في كفاح مشترك ضد البابوية. ولقد انتهى حكم فريدريك الثاني بكارثة. فلقد تهدمت الامبراطورية من حيث هي مؤسسة، لكن لم يتقوّص «الأمل بأن يستمر اسم آخر واحد من آل ستوفن في تجسيدها».

واستعادت إيطاليا لحسابها الفكرة الإمبراطورية التي استخلصها وأوضحها فريدريك الثاني. لكن لم يُتح الصراع بين الجولف les Guelfes والجبلان les Gibelins بتاتاً تجسيد المفهوم الذي راح ينضم إلى مجال التأمل النظري الصرف، حيث طوره ومجده مفكرون كبار مثل: انجلبرت دادمونت Engelbert d'Admont، وعلى الأخص دانتي Dante. ففي مؤلفه De ortu et fine Romani Imperii «بداية الإمبراطورية الرومانية ونهايتها»، انطلق انجلبرت من مبدأ وحدوي، بمقتضاه «يجب على جميع الممالك وجميع الملوك أن يخضعوا لإمبراطورية واحدة ولإمبراطور مسيحي واحد». إلا أن هذه الإمبراطورية ليست ممكنة إلا إذا كانت غايات الإنسان، وبالتالي وسائل التوصل إليها متناسقة، أي أن تكون قاعدة الإمبراطورية العالمية الشاملة هي «وحدة هيئة الكنيسة وكل الجمهورية المسيحية». أما دانتي فهو، على العكس، يرفض أن يقيم تراتباً في الغايات التي يعترف بها للإنسان، غاية كينونته القابلة للفساد وغاية كينونته غير القابلة للفساد، إذ للتوصل إلى هاتين الغايتين المتميزتين، لا بد للإنسان، وللجنس البشري، من وسائل متميزة، وبالتالي لا بد من سادة ومن سلطتين متميزتين، هما: «البابا» الأجل لقيادة الجنس البشري نحو الحياة الأبدية بمعونة الوحي، والإمبراطور، لقيادة الجنس البشري نحو الهناءة الزمنية حسب تعاليم الفلسفة» ومثل البابا تماماً يأخذ الإمبراطور سلطته مباشرة من الله، ولا يجب عليه نحوه سوى مجرد احترام بنوي، شأنه في ذلك شأن بقية المؤمنين الآخرين. وفي كتابه «الملكية» la monarchie أو «حكم الفرد الواحد» يخص دانتي بالتفضيل الإمبراطورية؛ وإذا ما استرد هذا الإيثار في برهات أخرى من عمله، في الكوميديا الإلهية مثلاً، ليخص به الكنيسة، كما أشار إلى ذلك أ. ب دانتريف A. P. d' Entreves وآخرون فذلك لأن الأحداث قد خيبت حلمه، ولأن الخلاص الأبدي أصبح شغله الشاغل الكبير. إلا أن دانتي عرف أن يعبر تعبيراً معجباً عن فكرة القوتين العالميتين المتراصفتين المتجاورتين التي كانت تملأ التيار الفكري لحقبته كرد على السلطة المطلقة البابوية. وما لبثت اليوتوبيا أو الطوبائية l'utopie أن أظهرت خصوبتها.

ب- إمبراطورية الشرق

دام توسع إمبراطورية الشرق زهاء قرن. وجرى تجزؤ الإمبراطورية، وقد مهدت له الفوضى والصراعات الداخلية، في مرحلتين يمكن أن نحددهما كما يلي: المرحلة الأولى وقد استمرت حتى معركة مانتزيكيرت Mantzikert (1071)، وفيها كان فقدُ الممتلكات الخارجية، أرمينيا وبلاد الرافدين، وإيطاليا؛ من 1071 إلى 1081، وفيها كان اجتياح آسيا الصغرى وسوريا الإمبراطورية، وخرق حدود الدانوب. وتوقف انحلال إمبراطورية الشرق حينئذ بمجيء سلالة الكومنين Comnenes . وبعد أن حرمت البابوية إمبراطور الشرق وشجعت روبير غيسكار Robert Guiscard، على المضي في مناوأته سعت إلى مصالحته: فنادى أوربان الثاني بوحدة روما والقسطنطينية لكي تتخلص الأماكن المقدسة من سيطرة الكفار؛ وقدر إمبراطور الشرق، الفوائد التي قد يستطيع أن يستخلصها لصالحه الخاص من مثل هذا التحالف، فاستجاب إلى عروض البابا، إلا أن بيزنطة ما لبثت أن أظهرت حذراً بالغاً تجاه الحروب الصليبية. كما يمكن أن نفهم ذلك من نشيد الألكسياد l'Alxiade آنّة كومنين Anne Commene. وفي الواقع، إن فكرة الحرب الصليبية غريبة إطلاقاً عن العالم البيزنطي[1]، الذي خشي أن ترتد المحاولة في النهاية ضده: وجاءت نتيجة الحملة الصليبية الرابعة (الاستيلاء على القسطنطينية من قبل الصليبيين في عام 1204) مصداقاً لهذه الشكوك. فلقد أظهرت ثروات القسطنطينية التي أثارت دهشة الصليبيين فاستعجلوا لنهبها كم كانت إمبراطورية الشرق، المنغلقة على نفسها، تعيش عيشة البذخ. فلقد أدت بيزنطة بإتقان عجيب دور الحافظ لعظمة روما القديمة.

* * *

---

(1) حول هذه النقطة، فلننظر بول لوميرل، «بيزنطة والحرب الصليبية»
.Paul Lemerle, Byzance et la Croisade

إن القرون الثلاثة القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، هي حقبة انتصار للكنيسة. إذ أحكم الباباوات سيادتهم على مصيرها؛ ووفر لها علماء اللاهوت قاعدة مذهبية وطيدة؛ وغذى الوعاظ و«السائلون» ابتداء من القرن الثالث عشر الحماسة الشعبية. فلا سلطة ممكنة خارج الكنيسة، ولا فكر ولا خلاص: وراح يحرم الأمراء المتمردون، ويُخلَعون؛ ويُقصى الخارجون على المألوف jes non-conformistes مثل آبيلارد Abelard؛ ويُلاحق الهراطقة، الباتار، والمانويون، والفودوازيون، إلخ. ويقتلون، ويُهاجم الكفار. كانت الكنيسة تعبر عن «كل» العالم؛ بيد أن عالميتها راحت تأخذ أقل فأقل شكل «الإمبراطورية» لترتدي شكل «جمهورية مسيحية» خاضعة «للسلطان» البابوي. وفي الواقع، اضطرت الكنيسة أن تأخذ في الحسبان الواقعة المزدوجة الماثلة في أن عصور الإمبراطورية المسيحية قد ولت، وأنها برغم السيطرة التي مارستها، أخذت وحدات قومية مستقلة ذاتياً تبحث عن نفسها وتتحرر فأصبحت ذات سيادة في أراضيها. ولكي نستعيد تعبير جورج دو لاكارد Georges de Lagarde القوي، ما أمكن للكنيسة أن تهمل «نشأة الروح العلمانية» التي ظهرت بأعراض شتى. إذ قبالة البابا، توطد نفوذ الأمراء، يحيط بهم محاموهم من رجال القانون أو ممثلي الشعب؛ في وجه علماء اللاهوت، هب الهراطقة من كل حدب والعلمانيون ليعطوا أنفسهم قاعدة أخلاقية حياتية؛ وتصدى للوعّاظ، مؤلفو الحكايات، والنقديات، والروايات الساخرة يفعمهم حماس مناهض للكهنوت ما فتئ يغادر الخفاء إلى الجهر والعلانية. وتجابه إذ ذاك عالمان؛ وقادت هذه المجابهة إلى انحطاط العصر الوسيط ومَثّلت مُقدماً الازمنة الحديثة.

* * *

الفصل الخامس

انحطاط العصر الوسيط

القرن التاسع عشر والقرن الخامس عشر

أصبح العالم (الغربي) أثناء القرنين الرابع عشر والسادس عشر، مسرحاً لتقلبات جذرية. فهناك الاضطرابات المادية أولاً: فمنذ الربع الأول من القرن الرابع عشر وحتى آخر الحقبة تقريباً: سببت الأزمة الاقتصادية، التي عاناها الناس معاناة قاسية تقل أو تكثر حسب الأماكن والفترات، الركود المادي، إن لم يكن الإفلاس، لدى شرائح واسعة من السكان؛ حصد الطاعون الأسود في عام 1348 والأوبئة المتفرقة في العقود التالية حوالي ثلث السكان في بلاد كفرنسا وإنكلترا، وبلبل بسيكولوجيا الجماهير. وهناك الهزات السياسية والإيديولوجية ثانياً: فقد لبس الكنيسة العار بسبب بذخها وانقساماتها وأدى ذلك إلى تفكك المسيحية؛ وتعددت الحروب بين الأمراء وطالت، على ذهول الرأي العام: «وكان المسرح السياسي لممالك أوروبا غاصاً بالصراعات العنيفة والمؤسسية إلى درجة ما استطاع الشعب أن يمتنع فيها عن اعتبار الملكية تعاقب أحداث دموية أو روائية» (جـ . هويزنكا، انحطاط العصر الوسيط)؛ ومع أن المجتمعات الجديدة كانت غافية، فإنها واصلت حركة الـ«علمنة» laicisation البادئة في القرون السابقة، لكن من غير أن تصل إلى توازن حقيقي.

غير أن هذا العالم المضطرب أيضاً كان يحوي بذور مستقبل أفضل: إذ ما بعد الأزمة الاقتصادية، حدثت نهضة اقتصادية، ظهرت أماراتها ذلك الحين في إيطاليا في القرن الخامس عشر؛ وما بعد ضعف السلطة الكنسية، تحقق توزيع أعدل للقوى الروحية والزمنية؛ وما بعد الحروب، قدم بزوغ الشعور القومي الرابطة للوحدات الجديدة. واقتربت النهضة: حيث يمكن آنذاك أن نميز، في الوقت ذاته والأماكن ذاتها، ما يولد تحت ما يموت وما سيراه القرن السادس عشر يتفتح. ومالت ثقافة عالية وقوية، «كاثوليكية» الروح والشكل، نحو انحطاطها؛ بينما قدمت إناسية متجددة أسس العالمية «الحديثة».

ففي القسم الأول سوف نجد الشريك الكبير في العصر الوسيط، ألا وهي الكنيسة، أقل تجانساً مما كانت عليه أثناء الحقبة السابقة؛ وسوف تكون الحياة السياسية والفكرية لإيطاليا الشمالية موضوع القسم الثاني: السيادة الإقطاعية: وجوهرها «الولاية الإقطاعية» Seigneurie، وتحت عنوان الأمة nation (القسم 3) سنرى على نحو أفضل كيف ترتسم الخارطة السياسية والإيديولوجية لأوروبا «الحديثة».

* * *

القسم الأول

الكنيسة

أ- النزاعات

في عام 1305، انتخب فرنسي بابا باسم كليمانت الخامس Clement V؛ وأصبحت أفينيون Avignon مقر البابوات لعقود عدة. ولم تتوقف من جراء ذلك المركزية البابوية؛ بل على العكس، تتابع التنظيم المنهجي للحكم الكنسي: إذ تحسنت على الأخص الخدمات الإدارية بالمعنى المزدوج المالي والقضائي. وخلقت خسارة الميزات المادية، المرتبطة تقليدياً بالإقامة بروما، وكذلك الترف المتزايد لبلاط أفينيون وضعاً مالياً يصعب حله من غير اللجوء إلى المركزية الضريبية. فأرسل جباة الرسوم البابوية عبر سائر المسيحية، متسلحين بالمبدأ الحقوقي الذي صاغه آنفاً اينوسانت الثالث: من يقوم بإدارة الشأن العام له الإعانات العامة.

«Qui publicam causam gerunt, publicis subsidies sustententure»

وبرزت إلى جانب «الغرفة» الرسولية، المنظر الأساسي لهذه السياسة المالية، إلى جانب المستشارية La Cancellerie، التي كانت قائمة. من قبل، وبرزت محكمة روت لتحكم استئنافاً في القضايا الكنسية لجميع العالم المسيحي ومن المناسب أن يضاف إلى هذه السيطرة المالية والقضائية تقوية وتعميم الإشراف على التعيين للمناصب الأسقفية وغير الأسقفية: حيث أصبح الانتخاب إجراءً استثنائياً تقريباً.

لكن الوحدة التي تنتج عن المركزية لم تكن إلا وحدة ظاهرية: حيث أنها كانت تخفي تنوعاً لا متناهياً من الهيئات والمؤسسات. «أسقفيات، مجالس كهنة، عمادات، مرعيات، مصليات، مجمعيات، أديرة، مقرات، مآوي، مشافي الجذام، ومؤسسات لا تعد من كل نوع، كلها كانت تتشاطر

إدارة وتوجيه النفوس والدخول التي كانت تجزى بها على خدمتها فيها (ج. دو لاغارد، نشوء الروح العلمانية، المجلد الرابع: أوكام وزمانه).

وهذه المؤسسات، مثلها مثل «طبقات» «Estats» المجتمع المدني راحت تنزع إلى الاستقلال الذاتي وتكتشف لنفسها «حقوقاً» و«حريات» لابد من الدفاع عنها. وتزايد ميلها إلى الانتقاد والاحتجاج بسبب أن البابوية المركزية لم تكن مبرأة من الخطأ: فلقد كان خضوعها الواقعي إلى حد ما لملك فرنسا بالغ الدلالة على مدى سلطتها؛ وجاء ميلها إلى الحياة الباذخة ليجهز على بقية الثقة بها وتكاثرت الصراعات: بين يوحنا الثاني والعشرين و«الروحانيين» الفرنسيسكان ثم بينه وبين الرهبانية الفرنسيسكانية بكاملها؛ وصراعات يوحنا الثاني والعشرين ولويس دو يافيير Louis de Baviere، بصدد خلافة الإمبراطورية.

لقد كان «الروحانيون» les Spirituels في قطيعة وتمرد مع معظم الجماعة الفرنسيسكانية التي كانوا يودون لها أن تستعيد تقشفها الأصلي؛ وكانوا يمثلون أيضاً، بسلوكهم اليومي وأحاديثهم، اتهاماً دائماً ضد ترف البلاط البابوي والكنيسة. ولقد توصل يوحنا الثاني والعشرون إلى إخضاعهم؛ إلا أن ذلك جره إلى الدخول في صراع مع مجموع «الأخوة» الفرنسيسكانية. إذ كان يزعم هؤلاء أن مثلهم الأعلى التقليدي في الفقر، المؤيد بامتيازات حقوقية تميزهم عن سواهم معنوياً بكونهم مجرد أصحاب حق انتفاع، كان يفوق أي تصور آخر للكمال، ويفوق تصور الدومينيكان بخاصة، ولكن رد عليهم يوحنا الثاني والعشرون بأنهم يغطون مصالحهم وشهواتهم بذرائع لفظية؛ وقد سحب القرار البابوي «Ad conditionem canonum» منهم إمتياز أن يعدّوا أنفسهم أصحاب حق انتفاع، وأعلن القرار البابوي «Cum inter nonnullos» أنهم هراطقة أولئك الذين يؤيدون بعناد الأطروحة التي كان يستند إليها إدعاء الفرنسيسكان: فالمسيح والرسل لم يتملكوا «أي شيء لأنفسهم، سواء على وجه الخصوص أو المشاركة» فهرب قائد الفرنسيسكان، ميشيل دو سيزين Michel de Cesene، من بلاط أفنيون

(1328)، حيث كان قد رافع عبثاً عن قضية رهبانيته، ليلتحق، بصحبة غليوم دوكام Guillaume d'Ockham ، ببلاط ويس دو بافيير في بيزا Pise. كان هذا، قد استقبل فيما سبق مارسيل دو بادو Marsile de Padouse، فاستغل الفرصة: أو ما كان خلافه مع يوحنا الثاني والعشرين قد دخل مرحلة حادة؟

وبما أن الناخبين ما استطاعوا أن يختاروا بين المرشحين لخلافة الإمبراطورية؛ استفاد يوحنا الثاني والعشرون من ذلك كي يعدّ الإمبراطورية شاغرة ويسمي الملك روبير دو نابولي Robert de Naples نائباً للملك في إيطاليا. لكن لويس دو بافيير بعد أن ضمن لنفسه الانتصار على منافسه، شرع في إدخال إيطاليا تحت سيطرته. فعارض البابا ذلك، وطلب من لويس الثاني أن يتنازل عن السلطة «المغتصبة». فتعنت ملك جرمانيا؛ لذا حرم (آذار 1324) ثم خلع. فرد الملك بخلع يوحنا الثاني والعشرين لصالح أحد «الروحانيين»، وهو نيقولا الخامس، الذي سارع إلى الإذعان وما انتهى النزاع إلا بموت لويس الثاني (تشرين الأول 1347)، في ظل بابوية كليمانت الاسدس. ولقد أسهم مارسيل دو بادو وغليوم دوكام، بكتاباتهما، مساهمة لا يستهان بها لتأكيد حق لويس دو بافيير، جاعلين من أنفسهم منظري الدولة قبالة السلطة البابوية.

ب- المنظرون الخصوم

مارسيل دو بادو وغليوم دو كام

إننا نعرف شيئاً قليلاً عن حياة مارسيل دو بادو Marsile de Padoue فهو رجل دراسات وعمل. وكان عميداً لجامعة باريس L'Universite Paris وشارك بلا شك في المحاولات السياسية للجيبلان في إيطاليا، قبل أن يلجأ، مع جان دو جاندون Jean de Jandun إلى كنف لويس دو بافيير، رابطاً مصيره به حتى موته في عام 1342. ولقد خضع مارسيل دو بادو إلى تأثيرات عدة: مثل تأثير «عصبة» نوغاريه Nogaret وتأثير المشرعين القانونيين الذين كان على اتصال بهم، وتأثير أوساط الجيبلان وبلديي إيطاليا، وتأثير الرشديين- وعلى

الأخص بطرس آبانو منهم Pierre d'Abano – الذين أطلعوه على أرسطو، وتأثير الفودوازيين الذين أشبهوه في الاستيحاء (تأويل الكتاب أي العهد الجديد حصراً). كما أشبهوه لغة ومذهباً بالمقابل، كان مارسيل دو بادو يجهل اللاهوت التومائي والحقوق الرومانية: إذ أنه قبل كل شيء مجادل يستبعد من ثقافته كل ما قد يجعله يفهم خصومه ليستخدم ضدهم ترسانة من الحجج غير نمطية ولا مألوفة. وتكشف مؤلفاته، والمدافع الفرنسيسكاني le Defensor minor والمدافع عن السلام le Defensor pacis ونقل الإمبراطورية le De Translatione imperii، والحكم الإمبراطوري في قضايا الأحوال الشخصيةle De juridictione imperatoris in causismatrimonialibus، بكل مبالغاتها، عن رجل شغوب بـ«المجتمع المدني»، «ومناهض للاغتصابات الماكرة التي يأتيها تنظيم كهنوتي يمقته».

ومؤلّفُهُ «المدافع عن السلام»، المكتوب عام 1324 بالتعاون مع جان دو جاندون كتب تحت شعار معارضة جذرية للنظام السياسي الناشئ عن المسيحية في كنف البابوية. والواقع أن تجاوزات البابوية والمجتمع الكنسي هي السبب الجوهري القادر على تعكير السلام. ولقد كتب مارسيل دو بادو منذ الصفحة الأولى في كتابه «إن (البابوية) المتقنعة بالشرف والحشمة، يبلغ من خطرها على الجنس البشري إنها تُوقعُ، إن لم تُوقِفْها، ضرراً لا يطاق بالحضارة والوطن». ويتمفصل الكتاب في جزأين لا ينفصلان: وأولهما، الذي يعالج التقنية الدستورية أو الفلسفة السياسية، لا يأخذ معناه إلا بالترابط مع الثاني، الذي يعرض للكنيسة بالنقد.

إن «حداثة» مارسيل دو بادو في الجزء الأول من «المدافع عن السلام» هي أقل بكثير مما قيل أحياناً. إذ يُظْهِر المؤلف اختبارية غير واثقة وخطرة بالقدر الذي توشك به أن تسوق إلى تنازلات خطيرة.

فحسب رأيه، «إن القانون هو تعبير عن العدالة والخير المناسبين للمدينة Cite». ولا يتيح له عدم تماسك هذا التعريف، المرتكز على مفهوم

المنفعة، أن يصل إلى دقة كبيرة فيما يخص المشرع: فإذا كان القانون لا تقوم له قائمة إلا بالمؤيد الذي يرافقه بالضرورة، فإن «المشرّع،- والقول مارسيل دو بادو، لا يمكن أن يكون إلا الشعب، أي كلية المواطنين أو أغلبيتهم، عندما تعبر عن خيارها أو إرادتها في نطاق الجمعية العامة للمواطنين». فالسيادة الشعبية بعيدة عن أن تكون مطلقة، كما رأى ذلك جيداً جورج دو لاغارد عندما أكب عن كثب على نص «المدافع عن السلام»: «ليس دور الجماعة، الدور الذي لا يحل محلها أحد بصدده، هو في أن «ترى» القانون أو «تكتشفه» أو «تريده»، بل أن «تحمله وأن تسنه» و«تجعل تنفيذه ممكناً». فالشعب، بما أنه سلبي منفعل، يمكن أن يستخدمه الأمراء، الذين يسعملون ضده ويسيئون استعمال المؤيد الذي فرضه على نفسه من غير أن يملك وسائل الرقابة على استعماله.

أما في الجزء الثاني من الكتاب، فإن قدرة مارسيل دو بادو تبرز للعيان: حجته غالباً متينة؛ وعندما تضعف يتظاهر المؤلف طوعاً بالوثوق مُحَولاً نفسه إلى «باحث عن الحقيقة» «Inquisiteur de la verite» (والتعبير له). وفيما كتبه أن التنظيم المعاصر للكنيسة لم يقمه الله؛ فهو ينتج عن انتقاص أثيم لامتيازات المؤمنين والعلمانيين، الذين يؤلفون الكنيسة، عروس المسيح، ولا يقلون في ذلك حقاً عن الكهنة: «إن جميع المؤمنين بالمسيح هم من الكنيسة، سواء أكانوا كهنة أم علمانيين، لأن المسيح افتداهم جميعاً بدمه... ولم يسفك المسيح دمه من أجل الرسل وحدهم... وبالتالي، لا يجري الكلام عن ورثتهم فحسب: رؤوساء دين، أساقفة، كهنة، قسس، شمامسة، عندما يرد ذكر عروس المسيح...». إنه لا روحانية خارج العلمانيين. وينتج عن ذلك لا أن تجب السلطة للمؤمنين بل أنْ تكون أي سلطة: ممتنعة على الكنيسة. إذ أن السلطة هي من اختصاص الدولة حصراً. لأن «الدولة» وحدها تستطيع أن تملك الجزاء (حتى الروحي، مثل الحِرم)؛ فليس هناك إذن ما يدعو إلى التمييز بين الروحي والزمني: إذ لا يوجد مجتمع روحي نوعياً. ويجب على الدولة أن توفر لأعضائها حاجاتهم الروحية. وحقاً ليس مارسيل دو بادو

بِرَجُل دين: فهو لا يطالب إلا بـ«غذاء» روحي ضئيل جداً. وتقوده «نزعته الوضعية»، مُطَبَقَةً على الموضوع الديني، إلى ما يقرب من اللامبالاة.

فلقد كتب لكي يجابه على نحو أفضل رجال الكنيسة لكن يشير كذلك إلى أية جهة يسوقه إليها مفهوم الدين، كضرورة طبيعية واجتماعية، وقال مايلي:

«مع أنه ليس بين هؤلاء الفلاسفة من عزز الثقة ببعث الأجساد أو بتلك الحياة التي كانوا يدعونها حياة أبدية، فإنهم مع ذلك تظاهروا بتصديق ذلك ليقنعوا الناس على نحو أفضل بالملذات أو الآلام التي تنتظرهم جزاء ما قدموا في حياتهم الفانية وليسوقوهم على هذا النحو إلى إجلال الله ومخافته ليبثوا فيهم الرغبة في تحاشي الرذائل وفي رعاية الفضائل. فهناك في الواقع أفعال لا يستطيع المشرع أن ينظمها بقانون إنساني، وهي أفعال لا يمكن التدليل على أن قد ارتكبها الناس أم لا، علماً بأنها مع ذلك لا يمكن أن تخفى على الله».

ويقود هذا النفي الجذري للكنيسة إلى الشمولية العالمية الكلية للدولة، بل إلى شموليتها الاستبدادية- علماً أن لوثر Luther سوف يعترف على الأقل بكنيسة «روحانية». «في كل مكان تجد فيه سلطة الأمير موضوعاً لابد أن تمارسه على الأراضي الخاضعة لحكمه، يجب عليها أن لا تعاني من أي قيد». هذا وإن لمارسيل دو بادو رأياً حاسماً حول إطلاق سلطة الدولة، مع أنه يقبل تحديداً جغرافياً لها. وهو لا يطمح في الواقع إلى إمبراطورية وحيدة، كما فعل دانتي، الذي لم يقرأه بلا شك. «فإذا دافع (مارسيل دو بادو) عن الإمبراطور وأظهر أنه على أتم الاستعداد لأن يضع بين يديه السلطة التي فوّضتها إليه «كلية المواطنين»، فهو لا يفكر لحظة في أن يجعل من الإمبراطورية العالمية الشاملة حالة من الضرورة الميتافيزيائية». (جورج لاغارد). وهو إذ يتفانى في سبيل لويس دو بافيير فلأن هذا عاقل فعال في الصراع ضد البابوية. وهو يُظْهِر ذلك جيداً في كتابه Defensor Minor، الذي يستعيد أفكار كتابه Defensor pacis لكن بمزيد من الحدة الجدالية، وعلى

الأخص في كتابه السلطة الإمبراطورية في الأحوال الشخصية:

«De juridictione imperatoris in causis matrimonialibus»

حيث يقدم للويس دو بافيير مشورة، قُدِّرت بأنها غير مناسبة في صياغة حيثياتها، حول الزواج الذي كان هـذا يريـد أن يعقـده بـين ابنـه ومارغريـت مولتاش.

كانت أفكار مارسيل دو بادو مغالية للغاية بحيث لا تحمل فوراً ثمارها. فكان لابد من أن يأخذها آخرون من جديـد ويُـصَفُّوها مـن الانفعـال الـذي صاغها به مُؤَلِّفُها، لكي يُكْتَشف ما كان بها مـن تجديـد. ولقـد كـان مؤلـف «حلم الروضة» Songe du Verger وثمة من أُنكِر أنه (فيليب دو ميزيير) واحداً من الذين جهدوا أن يفْرِغوا هذا الخليط من شحنته لكـي يـستخدموا جـوهره على نحو أفضل. فهو ينقل الكثير عـن «المـدافع عـن الـسلام» le Defensor pacis ومن جهة أخرى فرنسية يترجمه إلى الفرنسية ترجمة مُنَقّحة، ولا هدف له إلا أن يؤكد استقلال الدولة التام بالنسبة للكنيسة، لا أن يسخر هذه لتلك؛ فضلاً عن ذلك فهو يقصر كلامه على فرنسا وحدها. أمـا غليـوم دو أوكـام، الذي، كما نتذكر، عرف مارسيل دو بادو في كنـف لـويس دو بـافيير، فهـو كذلك يقتبس أوجهاً عديدة من «المدافع عن السلام» le Defensor pacis، إلا أنه يتحاشى أن يصل بنقده للكنيسة حتى نفيها ولذلك، فعن طريق غليـوم دو أوكام، الأقل مروقاً، انتقلت، بدئياً، بعض أفكار مارسيل دو بـادو. وجـدير بالقول إن أوكام في تأليف أصيل لم تعوزه بحد ذاته القوة ولا العظمة.

فإذا تلاقى مصير غليوم أوكام (1270 – 1347) مـع مـصير مارسـيل دو بـادو، وإذا ظـل اسماهمـا متـرابطين مـذ ذاك، فـإن شخـصيتهما مـع ذلـك مختلفتـان جـداً. «إذ أن مارسـيل دو بـادو هـو مـن حلقـة «الفنـانين» و«الفيزيائيين»، أولاد الجامعات المرعبين، الباحثين ذوي الفضول المتهور، المزدرين للتقاليد البالية، إنه صخب المدن الإيطاليـة، وهـو عـالم الجيـلان القديم، بتمرده الأبدي وقحته.

أما غليوم أوكام، فهو من كلية اللاهوت، أكثر الجامعات «علمية»، وهو ابن التقاليد المئوية للرهبانية الفرنسيسكانية، وهو قبل كل شيء الروح الفلسفية لطبقة الأحبار المثقفين التي صنعها قرن من الحياة المدرسية (جورج دو لاغارد: أوكام وزمانه....).

وإذا كان الخ غليوم، ابن أوكسفورد، فإنه تلقى صدمة فاصلة، في عام 1324، عند وصوله إلى أفينيون التي، استدعي إليها بسبب جدة أفكاره المشبوهة، التي تضمنها كتابه «تعليق على الأحكام» «Le Commentaire sur les sentences». ولقد تأثر على نحو عميق لأن البلاط لم يأخذه بعين الجد، ذلك البلاط الذي لم يكن الفكر همه الرئيس لذا ربط مصيره بمصير الرهبانية التي ينتمي إليها، ممثلة بميشيل سيزين. والتحق، مع هذا الأخير، بلويس دو بافيير لكي يتفرغ لنقد الكنيسة. ولقد بدأ بمهاجمة يوحنا الثاني والعشرين في «عمل المعمر التسعيني» (l'opus nonaginta dierum (1331)، في حين كان يؤلف الجزء الأول من مؤلفه الأساسي «الحوار» le Dialogus. وبعد ممات يوحنا الثاني والعشرين ظهر كتاباه «موجز أخطاء البابا» Compendium errorum papae و«السلطة والحكم في الإمبراطورية الرومانية» (De potestate et juribus romani Imperii (1388)، وقد أدمجهما فيما بعد بالجزء الثالث من «الحوار». وكتب أيضاً «الوجيز في حكم الإمارة الطاغية» le Breviloquium de principatu tyrannico، وفيه يرد على الانتقادات التي وجهها إليه مارسيل دو بادو في كتابه «المدافع الفرنسيسكاني» Defensor minor، وكتب «في السلطة الإمبراطورية والبابوية» de imperatorum et pontificum potestate (1346–1347) ومات عام 1349 أو عام 1350، من غير أن يعلم ما إذا كان قد تصالح أم لا مع الكنيسة.

إن أوكام أقل إطلاقاً في نقده من مارسيل دو بادو؛ إلا أنه ليس بأقل منه إيلاماً. فإذا لم يكن أوكام ريبياً، كما هو ظاهر مارسيل دو بادو، فإنه يتمتع بفن النقد الهدام عندما يدافع، بصورة مؤثرة سواء، عن أفكار أرثوذكسية (تعتنقها الأكثرية) أو غير أرثوذكسية، متجنباً أن ينحاز شخصياً إلى أي جانب.

فالحوار (أو المحاورات Dialogus) هو نموذج من هـذا القبيـل: حيـث يكدس الحوار بين المعلم وتلميذه الحجج من كل نوع لصالح أو ضد الأفكار Theses التقليدية حول دستور الكنيسة أو حقوق البابوية؛ إذ تَـرْجَحُ المـضادة للمواقف السائدة رجحاناً واضحاً: «هذه الأسباب تجعلني أفكر كثيراً، علـى ما يعترف التلميذ».

ولا يرمي أوكان لأن يحل الكنيسة في الدولـة، بـل يهـدف إلى فـصل المـضمارين وإلى إصـلاح الكنيـسة وهـو يـسعى إلى تحديـد منـاطق العمـل القضائي للمُجْتَمَعَينْ؛ وذلك ما يضطره نقد تجاوزات البابا: «لا تشمل سلطة البابا، بحسب القاعدة، حقوق الآخـرين وحريـاتهم، لتلغيهـا أو لتعكرهـا، وعلى الأخـص حقـوق وحريـات الأبـاطرة والملـوك والآمـراء والعلمـانيين الآخرين، لأن الحقوق والحريات التي مـن هـذا النـوع هـي في عـداد أمـور العصر الزمنية وليس للبابا من سلطة عليها... ولهذا السبب لا يستطيع البابا أن يحرم شخصاً من حق لا يستمد منه، بل من الله، أو من الطبيعة أو من إنـسان آخر؛ وهو لا يستطيع أن يحـرم النـاس مـن الحريـات الـتي آتـاهم إياهـا الله الطبيعة». إذن، إن أوكام، آخذاً بعين الاعتبار التطور «العلماني» للمجتمـع، يقبل، كمصدر للحق، الطبيعة والالتزامات الإنسانية، إلى جانـب الله: وهـذا وجه من الأوجه الأكثر تقدمية في فكره.

أما في داخل الكنيسة، وفيما يتعلق بترؤس أسـقف رومـا. فـإن أوكـام يستعيد براهين «المدافع عن السلام» Defensor pacis، لكن بعد تجريدها من عدوانيتها وبتأييدها بنصوص انجيلية أو آبائية. فلننظر كيف يبدأ عرضـه: «في موضوع أوليّة الكنيسة الرومانيـة، للنـاس آراء مختلفـة ومتعارضـة. إذ يقـول البعض أنه لا القديس بطرس ولا أي من خلفائه ولا كنيسة روما قد تلقى مـن الله أو من المسيح حق الآمر على الكنائس الأخـرى. لا بـل هـم يؤيـدون أن المسيح لم يُعطِ بطرس أية سلطة على صحبه وأنه لم يُقِم أي فرق بين أسـقف وآخر. ويجهدون في أن يثبتوا بالحجة خمس قضايا:

1- لم يتلق القديس بطرس من المسيح أي تفوق على باقي الرسل؛
2- وهو لم يكن أسقفاً لروما؛
3- وأن الرسل هم الذين نصبوه رئيساً عليهم؛
4- وبمقتضى ما أقام الله للكهنة جميعاً القدرة ذاتها؛
5- وإن تفوق الكنيسة تأتي من «قسطنطين». فإن بدا أن أوكام لا يشاطر تماماً هؤلاء المؤلِّفين، رأيهم غير أنه يعرض ذلك عرضاً مجاملاً إلى حد ما، يظفر باقتناع التلميذ المريد.

ويمضي تحليل أوكام قدماً إلى أبعد من هذا: إذ ينظر إلى المسالة انطلاقاً مما يناسب الكنيسة وما ينفعها. (إن مفهوم المنفعة موجود لدى مارسيل دو بادو ولدى أوكام؛ يجعل الأول منه قاعدة المجتمع المدني، ويجعل الثاني منه قاعدة المجتمع المسيحي). فماذا لو اجتاحت الهرطقة الكنيسة كاملة: البابا والكرادلة والأساقفة والكهنة وجملة المؤمنين، إلا نفراً قليلاً من الرجال أو من النساء فحسب إن هؤلاء الرجال القلائل أو النساء يصبحون على نحو بدهي هم الكنيسة الحقيقية: «إن الكنيسة الحقيقية، كنيسة المسيح، هي تلك التي ترعى الإيمان الحق، هي التي تلقّت من «المخلص» الوعد بأن لا تضعف ولا تهن أبد الدهر».

ففي هذا المنظور تقلص النقاش حول أوَّليّة البابوية إلى أبعاد ضئيلة. زد عليه، أن وحدانية البابا ليست إلا ظاهرة عَرَضِيّة، مؤقتة؛ ألا يُفَضل في بعض الفترات أن يكون هناك باباوات عدة يتشاطرون المهمة ويجنب بعضهم بعضاً خطر السقوط في الخطأ غالباً؟ فالأساسي هو في أن تدوم الوحدة ويبقى الوفاق بين المؤمنين، باعتبار أن المسيح هو مباشرة مبدأ وحدتهم. لكن، بما أنه لا يوجد إلا بابا واحد، فإنه ليس مما لا يستغني عنه أن يكون هو صاحب كرسي روما. ومن جهة أخرى ما هي سلطاته؟ إن أوكام بعد أن يعرض «الآراء المختلفة والمتعارضة» التي كان يتم تداولها حول هذه النقطة، يقدم، في الجزء الثالث من كتابه «الحوار»، مفهوماً متميزاً، يصعب على المرء أن لا

يعترف بأنه مفهوم ويمكن أن نوجزه كما يلي: «قد يأخذ البابا من المسيح، في الروحاني من الأمور والدنيوي سلطة معتدلة، كافية لتتيح له أن يحكم بحكمة جماعة المؤمنين، إلا أنها سلطة محدودة ليتجنب خطر الطغيان، وهي سلطة تَحْتَرِم الحرية التي يمنحها المسيحيون الحق الطبيعي وحق البشر والقوانين المدنية. فعلى هذا النحو، للبابا كل السلطة على المؤسسات التي لا تجد أساساً لها إلا في الإنجيل: مثل خدمة الأسرار، وسياقة الكهنة، وتأهيل الكهنة والاكليروس، وتجنيد أولئك الذين يجب أن يعلِّموا الشعب، إلخ. إلا أنه ليس من شأنه أن يفرض الخضوع فيما لم يأمر به القانون الإنجيلي قطعاً، بل يختصر على النصح به: وإذا ما فعل ذلك ولا حالة ملجئة، فإن أمره يصبح بلا مفعول وليس لأحد أن يُبَالي بالعقوبات التي قد تؤيده. إذ أن المسيح لم يعطه من تلك السلطات التي قد يَجُرُّ استعمالها بيسر أضراراً خطيرة على الجماعة» (فيكتور مارتان، أصول الغاليكانية). ولقد حظي هذا الخليط من الأفكار التقليدية وأفكار مارسيل دو بادو، المرتكز على مفهوم مصلحة المجتمع المسيحي، بترحيب خاص في زمن «الانشقاق الكبير» Le grans Schisme، عندما تعلّق الأمر بدعوة المجتمع Concile.

ولقد كتب غليوم دو أوكام: «إذا لم يجب رفض شهادة «سيادة البابوات» التي تؤكد أن المجتمع لا يمكن أن يجتمع إلا بأمرهم، فإنه يجب أن نفهم ذلك حق الفهم، وأن لا نفسره على حساب الدين المسيحي، الذي يجب أن يُفَضل بجميع الحالات على سيادة البابا، حتى ولو كان كاثوليكا». واقتبس عن أوكام مُؤَلِّفون عديدون، حتى بين أولئك الذين هاجموا انحرافاته التحررية، وأخذوا صفحات كاملة من «الحوار» ومن مؤلفاته الأخرى: ومنهم بيير دايي Pierre d'Ailly وكان كورت كويس Jean Courtecuisse، الخ.

ج- آخر منظري التيوقراطية البابوية

لم تمر أفكار مارسيل دو بادو وغليوم دو أوكام غير المتقيدة من غير أن تثير ردود فعل في المعسكر البابوي. فلقد اشتهر أغسطينو تريونفو Agostino

trionfo الدومينيكاني والفارو بيلايو Alvaro Pelayo الفرنسيسكاني باستعادة الموضوعات التقليدية التيوقراطية البابوية، ضد «المدافع عن السلام» بصورة رئيسة، واستبسل الواحد والآخر لدحضها. فحسب أغوسطينو تريونفو في مؤلفه «خلاصة السلطة الكنسية» Summa de Potestate eulesiastica، الذي من المناسب أن يؤرخ في الفترة 1324-1328، إن البابا يأخذ مباشرة من الله السلطة الكاملة plenitude potestatis فمكانته الفائقة السمو لا تنكر، وتمارس سلطته في جميع الميادين، بلا وسيط وبصورة دائمة، حيث أن الإمبراطور ليس إلا عاملاً للكنيسة. ومثل هذا التفكير المغالي والذي عفا عليه الزمن نجد لدى الفارو بيلايو، الذي كتب مؤلفه «نظام الكنيسة وخطتها» De statu et planctu Ecclesiae ثلاث مرات، في 1332 و1335 و1340. وبرأيه، إن الكنيسة هي مجتمع مرئي، ويبين التاريخ أن البابا، الذي هو «الله تقريباً»، يمارس سلطته في شؤون الدنيا مثلما يمارسها في شؤون الدين. إن الدولة هي في الكنيسة، والزمني في الروحاني، لأن الفرع يتبع الأصل بالضرورة». فالإمبراطور، الذي تشمل سلطته النسبية سلطة جميع الملوك، ما هو إلا «نائب البابا في كل ما يتعلق بالشؤون الزمنية».

لكن مراكمة الصيغ القاطعة والاستشهادات هذه لم تفلح في حجب قصور فكري، تجاوزه تيار الأفكار والأحداث كبيراً.

د- الانشقاق الكبير والهرطقات

كان لابد من أن يتلو عودة البابا إلى روما (1377) اضطرابات خطيرة أضرت بالمسيحية خلال ما يقرب من أربعين عاماً. فعند ممات غريغوار الحادي عشر في عام 1378 انتخب أوربان السادس خلفاً له بناء على مطالبة أهل روما أن يكون البابا واحداً منهم أو على الأقل شخصاً إيطالياً، وسارع عدد من الكرادلة فأعلنوا بأنهم فعلوا ذلك تحت تأثير الخوف، وعينوا حالاً باباً جديداً، فرنسياً اتخذ اسم «كليمانت السابع» وأقام في أفينيون. فحرم أوربان الساد سكليمانت السابع ومنتخبيه بتأييد الإمبراطور، وملك انكلترا،

والفلاندر، وجزء من إيطاليا؛ إلا أن كليمانت وناخبيه، الأقوياء بدعم من ملك فرنسا وحلفائه أهل نابولي وايكوسيا والإسبانيين، رفضوا الانصياع. وألقت المسيحية نفسها هكذا مشطورة إلى شطرين. من ثم خلع المجمع المنعقد في بيزا في عام 1409 البابوين لصالح بابا ثالث: فكان العلاج شراً من المرض، إذ مذ ذاك بات يتنازع السيادة البابوية ثلاثة رجال.

وأثناء هذا الزمن، أخذت الانتقادات التي أثارتها سابقاً مساءات بلاط أفينيون وبعض الأحبار انعطافة جادة، وانعطافة مروق في أغلب الأحيان. ففي انكلترا، وبعد أن شارك في مفاوضات أعدمها جدواها تَدخل، الملك المباشر جرت مع ممثلي البابا بخصوص المرتبات المالية على الممتلكات الاقطاعية أو الكنسية في انكلترا لصالح الكرسي المقدس، كرَّس جان ويكليف (1320-1348) تعليمه وحياته لنقد المجتمع الكنسي نقداً متزايد الحدة ولتمجيد واقع السلطة الزمنية. فهو، في مؤلفيه، «السيطرة الأهلية» De dominio divino (1375) و«السيطرة المدنية» (1376)De Civili Dominio يجهد للتمييز بين «السيادة» la suyerainte القانونية jus، وبين السلطة أو «السلطة الحيازية» أو المُلْك من جهة، وبينها وبين «العرف usus» أو الاستخدام.

فلله وحده «الهيمنة» le dominium؛ ويمكن مع ذلك أن، تُسْند إلى الملوك. بيد أن هيمنة الله تختلف اختلافاً جذرياً عن هيمنة الملوك: فهي لا تُمارس أبداً «بالوساطة على يد رعايا وكلاء لأن الله، مباشرةً وبذاته، يصنعُ ويصونُ ويحكم كل ما يملك ويُعينهُ على إنجاز أعماله حسب ما يأمر بذلك». وكانت هذه الفكرة الهامة تستلزم بالإضافة إلى ذلك أن لا يقوم الأكليروس والبابوية في إسناد السيادة من قبل الله إلى أصحاب السلطة الزمنية. ولقد واجهت المراتبية الكاثوليكية التي كانت قد مُسّت مساً جدياً تحديداً من نوع مختلف: إذ برأي ويكلايف، أن السيطرة le dominium لا تنسجم مع حالة الخطيئة: «Nullus est Dominus civilis, Nullus est praelatus, nullus est episcopatus dum est in peccato mortali» لا سيطرة مدنية ولا حبرية ولا أسقفية مع حالة الخطيئة المميتة.

إن هذا المبدأ، القابل للتطبيق نظرياً على الأمراء الزمنيين وعلى أصحاب الرتب الكنسية، على حد سواء لا تطبيق له في الواقع إلا على هؤلاء الأخيرين: إن تسامح وايكليف قبل السلطة الزمنية لا يساويه إلا قسوته على السلطة الكنسية. فهو يرى أنه يعود للسلطة الزمنية أن تعاقب الكَنَسيِّين المخطئين بحرمانهم من أعشارهم أومن دخولهم. ومن الثابت بمقتضى «اللازمة» المنطقية: «إن لكل إنسان في حالة النعمة ولاية حقيقية على جميع الكون». إن لأبناء الشعب الحق في «إصلاح سادتهم»، عندما يكون هؤلاء مذنبين. فالسيطرة على الأرض لا تفوض إلا لمن كتب لهم ذلك لأولئك الذين يكون سلوكهم متفقاً مع «حياة المسيح وتعليمه اللذين هما خير مرآة».

وما دام ممكناً، نظراً للطريقة المتبعة في تسمية البابوات أن لا يكون البابا من الذين كتب لهم ذلك، فإنه لا مجال للاعتقاد بضرورة المؤسسية البابوية. ولا يصل وايكليف إلى هذه النتيجة حقاً إلا في مؤلفاته الأخيرة، تحت تأثير أحداث خطيرة أربكت حينذاك المسيحية. والواقع، أن فضيحة «الانشقاق الكبير» قد ثبتته بصورة جذرية في موقفه المعادي للأكليروسية فبعد أن أمل فترة أن يصلح أوربان السادس الكنيسة، استغل إلى النهاية «الانشقاق الكبير» الذي كان بمشيئة العناية يضعف السلطة البابوية. ففي مؤلفاته السلطة البابوية. (De potestate Papae (1379، والنظام المسيحي (التاريخ ذاته) De ordine christiano و«الحوار الثلاثي» (Trialogus (1382 أصبح البابا لا يظهر إلا «قائداً لجيش الشيطان»، تجب إزالته بأي ثمن. وكفاء وفاقاً لنفي كل مبدأ سلطة مؤسسية في الكنيسة له مقابله يرى وايكليف، ضرباً من «جماعية المقسوم لهم»: فالكنيسة هي «مجتمع المحظوظين المستنيرين مباشرة بالروح القدس، من خلال الإنجيل.

ولئن كان اللولارديون قد أطالوا زمناً نفوذه على الأرض الإنكليزية فإن هذا النفوذ قد أخذ اتساعه الأوفى في بوهيميا Boheme. إذ وجد وايكليف في جان هوس Jean Hus (المولود في عام 1369) نصيراً متحمساً استوحى من كتاباته بعمق، هذا عندما لم ينسخها نسخاً بقضها وقضيضها. والحق أن رئيس

جامعة براغ، على غرار معلم أوكسفورد، ويُعينُه في ذلك جيروم دو براغ Jerome de Prague الذي شاطره مصيره المؤسي، لاحق جشع الكنيسة: «لقد أبى المُخَلِّص على رسله أية سيطرة أرضية دنيوية؛ بيد أن الكلام الإلهي أصبح أضحوكة مذ أعطى الإمبراطور قسطنطين البابا مملكة. وسُمِع في ذلك اليوم صوت من علٍ ينادي: لقد سُكِبَ السُّمُّ في كنيسة الله. فالثروة قد أفسدتها برمتها. من أين أتت الحرمانات، والخصومات بين الباباوات، والأساقفة وأعضاء الإكليروس؟ إن الكلاب تتعارك من أجل عظمة؛ فلتنزع منهم وإذا السلام موطد «مستتب» ومع أن جان هوس جد قريب من وايكليف، إلا أنه لم ينكر أبداً أن الله أقام «للكراسي المقدس»: ويذهب في مؤلفه إلى أن البابا، ككل أمير، لا ينبغي أن يحتفظ بسلطته إلا إذا كان بلا خطيئة. وقد تعلق جان هوس بصلابة بهذا المبدأ أمام المُفوضِّين الذين حكموا عليه. بالموت حرقاً. وقال: «زد على ذلك، إن ملكاً في حالة الخطيئة المميتة ليس في الحقيقة ملكاً أمام الله». وقد رُدَّ عليه: «ألا يكفيك أن زعزعت كل الكنيسة؟ أتريد أيضاً أن تتهجم على الملوك؟».

ولقد كتب لوثر في مقدمته الآسرة لرسائل جان هوس من السجن كتب في عام 1537: «إن جريمة جان هوس الكبرى تكمن في أنه أعلن أن البابا الفاسق ليس رأساً للكنيسة العالمية. لقد رأى فيه رئيساً لكنيسة خاصة لا لكل الكنيسة. وكما أن خادم «الكلمة» الذي يحيا حياة إجرامية يظل دائماً خادماً بحسب المظهر الخارجي، إلا أنه لن يكون أبداً بذلك واحداً من القديسين في كنيسته، كذلك أنكر جان هوس قياساً على ذلك أن يكون البابا الفاسق بابا صالحاً، ولو أنه أجلس على عرش الكنيسة: ولهذا مثل قولنا إن يهوذا Yudas، الخائن والسارق، ما كان قط رجلاً شريفاً، ولو أنه كان قد دعي إلى مهمات رسولية». هذا وإن جان هوس، عندما دُعِيَ أمام مجمع كونستاني، لم يستطع أن يدافع عن نفسه طويلاً: فأدِين وسُلِّم للمحرقة أمام أنصاره، الذين جعلوا منه بطلاً قومياً تشيكيا للنضال ضد الألمان (في زمن رئاسة هوس للجامعة، كان هؤلاء، بعد المرسوم الملكي في عام 1409 المُسمى مرسوم

Kutna Hora[1]، قد غادروا جامعة براغ ليؤسسوا جامعة ليبزغ) هؤلاء الأنصار قاموا بضراوة؛ ولم يذعنوا إلا مقابل تنازلات من جانب روما.

هـ- مجمع كونستانس والنظرية المجمعية

لم يقتصر عمل مجمع كونستانس (1414-1417) على ديانة جان هوس؛ فهو قد أنهى الانشقاق الكبير. إذ أن المجمع، الذي انعقد بمساعدة الأمير سيجيسموند Sigismond – الذي أصبح بعدئذ بقليل إمبراطوراً – حصل في عام 1415 على استقالة بابا روما؛ كما خلع البابا الآخر وسجن في العام ذاته، أما البابا الثالث، بابا أفينيوم، الملتجئ إلى إسبانيا، فلقد تعنت: لذا أعلن خلعه عام 1417. وفي تشرين الثاني من العام ذاته، اختار الكرادلة، وقد أضيف إليهم بصورة استثنائية ثلاثون مطراناً، عضوا من أسرة كولونا Colonna اتخذ اسم مارتين الخامس Martin V.

ومع أن اللجوء إلى المجمع كان ناجعاً في كونستانس، إلا أنه كان طريقة غير مألوفة. إذ يظهر فشل مجمع بيزا عام 1409 إلى أية درجة كانت تهيئة الأذهان عسيرة: فمفهوم المنفعة، الذي طالما احتج به «غير السنيين» أصبح يبرر عمل رجال لا يرون إصلاح النظام ممكناً خارج المذهب السائد واقتداء ببالدو دوغلي أو بالدي Baldo Degli Ubaldi جهد فرانسوا زارا بيلا Francois Zarabella وبيير دايي Pierre d'Ailly وجان جيرسون Jean Gerson لأن يقيموا مشروعية المجمع وسلطاته على قواعد صلبة. وفي مقال Epistola Diaboli Leviathan يعطي بيير دايي رأيه بصورة مضمرة فهو يدخل الشيطان إلى المسرح وقد راح يكتب إلى ركائزه أن يمنعوا بكافة الوسائل أن تتوحد الكنيسة، نظراً لأن الحالة الراهنة للأمور هي من أكثرها مناسبة له. أما برهنة جرسون Gerson فهي أكثر صراحة. ففي Le libellus de auferbilitorte pape ab ecclesia.

---

(1) وجدت أكثرية القوميات نفسها في نطاق «الجامعة» بأنها قد قلبت لصالح التشيك؛ وأصبح بموجب هذا المرسوم جميع أعضاء الجامعة ملزمين بتأدية يمين الإخلاص إلى التاج البوهيمي.

يعترف جرسون للبابا بتفوقه، لكن، «يالقدر الذي رآه المسيح مناسباً»، أي «بالحري ابتغاء مصلحة الكنيسة» لا مصلحته الشخصية. إن المجمع هو الممثل الرسمي للكنيسة: فهو يستطيع أن «ينطق بالحق» ويمارس السلطة القمعية، وذلك هو المعنى المزدوج لكلمة «قضاء» «jurisdiction». وهو يجسد «القانون الإلهي من غير انحراف» كما «يقوم» البابا، و«يلزمه» و«يرده» إلى الصواب، ويمنعه لا من مجرد الإضرار بالكنيسة بل ومن الإضرار بنفسه أيضاً (انظر، فكتور مارتين).

بيد أن مجمع بيزا لم يتجرأ على تأكيد سلطته مباشرة: بل إن أخطاء الباباوات وذنوبهم هي التي سوغتها إذ لم يتحرج الناس عن مهاجمتهم بشدة واتهامهم بالهرطقة. وقد جعلت المبالغات التي جر إليها هذا التصور جعلت المقاضاة غير مجدية. فلا بد من الآن فصاعداً من تجنب المؤاخذة بالذنوب الشخصية، وهذا ما يستلزم أن يعترف بسلطة المجمع إطلاقاً، ويقول بيير دايي: «يجب أن يكون معلوماً آخر الأمر: في الفلك، سوى الشمس (البابا) والقمر (الإمبراطور)، توجد أيضاً النجوم (مختلف مراتب التسلسل الكنسي)؛ وليس دور هذه النجوم أن ترافق الكواكب الأخرى فحسب: بل إن لها، معها، عملاً تقوم به». ويضيف المؤلف ذاته: «إذن إنهم يرتكبون خطأ بيناً، تجب إدانته كخطر يوقع بالكنيسة جميعها أفدح الأضرار، أولئك الذين، من أجل أن يمالئوا السلطة البابوية، يحطون من سلطة المجمع حتى ليبلغ من قحتهم الادعاء بأن البابا غير ملزم بالضرورة بأن يخضع إلى قرارات المجمع».

إن القائلين بتفوق المجمع كانت لهم الغلبة في كونستانس بالنظر لاعتدالهم، حول المسائل الشخصية، وتشددهم في المسألة النظرية، ففي آذار ونيسان من عام 1415، عملوا على صياغة تصورهم قانونياً في مراسيم مشهورة. وهذه هي موادها الأساسية، في صيغتها النهائية: «إن المجمع المقدس في كونستانس، بما أنه قد اجتمع بصورة شرعية باسم الروح القدس، وشكل مجمعاً عاماً وممثلاً للكنيسة الكاثوليكية المناضلة، فإنه يستمد مباشرة من يسوع المسيح سلطة تجب على كل إنسان طاعتها، أياً

كانت صفته أو رتبته، ولو كانت بابوية، في كل ما يصيب الدين واجتثاث ما يسمى بالانشقاق، وكذلك كل ما يتعلق بإصلاح كنيسة الله رئيساً وأعضاء. ويعلن المجمع أن كل إنسان، أياً كانت صفته أو رتبته، ولو كانت بابوية، يرفض بإصرار أن يخضع للرسائل الرعائية، والأنظمة الداخلية، والأوامر، والمراسيم الصادرة عن هذا المجمع المقدس وأي مجمع عام آخر مجتمع بصورة مشروعة من أجل الأمور المار ذكرها أو الأمور الأخرى المتصلة بها، التي عملت أو ستعمل، سوف يجازى كما يستحق ويعاقب. كما ينبغي، هذا إن لم يعد إلى التوبة، بل يمكن اللجوء ضده، إذا دعت الحاجة، إلى أية طرق أخرى...».

وفي عام 1417، تقرر أن المجمع سوف يجتمع دورياً. وامتثل مارتين الخاس لهذا القرار؛ أما خلفه، أوجين الرابع Eugene IV، فقد ألفى نفسه أمام مجمع بال (1431)، وعاني منه مصاعب خطيرة جداً: وقد نتج عنه إنشقاق جديد، بحيث لجأ البابا إلى فيرار Ferrare ودعا إلى «مجمع- مضاد». وفي حين ظل «الآباء» في بال يقاومون ويهيئون إصلاح المسيحية، راح الكرادلة والأساقفة يلتفون حول ملوكهم أو أمرائهم لتنظيم المجال القومي، في ملاذ من التدخلات البابوية، ولئن انعطف النزاع بين المجمع والبابا في النهاية لصالح بابا روما، إلا أن بابا روما وجد نفسه، في الوقت ذاته، محروماً من تفوقه العالمي.

ولقد كانت فرنسا، بين الأمم، الأمة التي عرفت أن تنظم تنظيماً أفضل «حرياتها» الكنيسة. ولا بد من التذكير بالتأثير الحاسم لجامعة باريس التي كانت تتحرك باتجاه الانعتاق، وبخاصة حول الموضوع الشائك: الرسوم البابوية. ولقد أتاح الخلاف بين البابا والمجمع المناسبة لتحديد رسمي للحريات الغاليكانية. هذا وأن شارل السابع، وقد أُخْطِر بتعليق سلطة أوجين الرابع على يد المجمع، حزم أمره على منع المطارنة الفرنسيين من الذهاب إلى فيرار، حيث كان البابا قد أمرهم بالاجتماع حوله، ودعا في الوقت ذاته، لاجتماع كهنة في بورج Bourges: «للتشاور وإبداء الراي في الخلاف والتضاد

بين المار ذكرهما، البابا والمجمع، ولتجنب أي موضوع للانشقاق». فاستمعت الجمعية العامة في مدينة بورج إلى موفدي «أوجين الرابع» ومبعوثي المَجْمَع، قبل أن تُعِد طريقة للوفاق. وعكفت أيضاً، على بحث قضايا إصلاح الكنيسة، وكان هذا أحد نشاطاتها الرئيسة، تلك القضايا التي رسمها المجمع؛ فعدلتها لتصوغها لحسابها في النهاية في «المرسوم السامي لبورج» Pragmatique sanction de Bourges (1438) وكان هذا النص يحد من تفوّق البابا بالنسبة للمجمع وفيما يتعلق بالحقوق والأعراف القومية. «إن لهذا المجمع، المُجْتَمع على نحو مشروع باسم الروح القدس، والممثل للكنيسة المناضلة، له السلطة التي تأتيه مباشرة من المسيح. وإن أياً كان، ومن أية طبقة كان، حتى البابا، ملزم بأن يخضع له. وبحسب نص القانون العام Droit Commun، يجب أن تُمْلأ مناصب الاسقفيات، كما يجب ويليق، بانتخاب من الكهنة المثقفين». ويضيف «المرسوم السامي» La Pragmatique Sanction: «لا تعتقد الجمعة العامة في بورج بأنه من المزموم أن يعمد الملك أحياناً أو الأمراء، بشرط أن يمتنعوا عن أي تهديد أو عنف، إلى توجيه طلبات لطيفة رقيقة ولائقة لصالح رعايا ذوي استحقاق وموهبة من أجل خير المملكة» وفي حدود هذا النص، عادت البابوية لا تتمتع في المملكة إلا بسلطة «مُخَفَّفَة»، في حدود «القوانين الشرعية المقدسة» (فيكتور مارتان).

ولئن كانت الغاليكانية طريقة «سليمة» للإصلاح والتحرر، نظراً لأن محركيها مهتمون بتجنب الانشقاق، فإن الحركة القومية التي ذر قرنها في بلدان أخرى كانت تقود إلى القطيعة، إذ لن تلبث الأنغلكانية حتى تنفصل عن الكاثوليكية. ولن يلبث الإصلاح اللوثري والكالفيني حتى يمزق القارة. وفُرِض تحول صعب على الكنيسة قبالة صعود القوميات. ولم ينجح هذا التحول إلا جزئياً، إذ أن عوامل أخرى، وبصورة رئيسية الشطط أو القصور في موضوع الانضباط أو العقيدة، قد انضافت إلى مقاومة يشهد لصالحها ماض مجيد.

* * *

القسم الثاني

الولاية الإقطاعية

«لقد أنقذت أثينا المدن الإغريقية من التوسع الاستبدادي للملكية الفارسية، وأصبحت بالطاقات التي بذلتها أثناء هذا الكفاح العاصمة الثقافية لليونان. وفي العقود الأولى من الأربعمئة سنة، كان يبدو أن مصيراً مماثلاً لمصيرها ينفتح أمام تلك المدن الإيطالية التي كانت تخوض القتال ضد الفيسكونت وأصبحت ينبوعاً للنزعة الأناسية ومصدراً لأدب إيطالي جديد».

هانس بارون : أزمة النهضة الإيطالية المبكرة

أ- النزاع بين ميلانو وفلورنسا

إن تركيبة إيطاليا الشمالية، في منتصف القرن الرابع عشر وفي القرن الخامس عشر، تشبط التحليل. إذ كان يتعارض طرفان رئيسان، هما: جمهورية فلورنسا و«إقطاعية» ميلانو، الأولى ذات تقاليد تنحدر من الحلف، والثانية من الجيبلان، وعلى رأي متى فيلاني المعاصر Matteo Villani. أصبح الجيبلان، أنصار الإمبراطور، بالضرورة طغاة عند وفاته، في حين ظل الجلف (Guelfes)، خصوم القواعد الحرمانية، معارضين لكل طغيان، وأبطالاً للحرية. وفي الواقع، ابتداء من عام 1350، أظهرت ميلانو، تحت سيطرة أسرة الفيسكونت، نزعات توسعية، باتجاه فلورنسا على الخصوص. ودخلت عندئذ هذه المدينة وتلك في منافسة ديبلوماسية شديدة، كتمهيد للصراع المسلح. وانخرطتا في صراع محكم النسج بين ملك فرنسا وبابا افينيون من جهة، وبين بابا روما من جهة أخرى. وكادت ميلانو أن تفوز فترة في التحالف مع فرنسا. ولعل شارل السادس شجع أطماعها في شمال شبه الجزيرة؛ وبالمقابل طلب إلى جان غالياس فيسكونتي Jean Galeas Visconti

أن يساهم بتوطيد كليمانت السابع، المقمي في افنيون، على كرسي روما؛ إلا أن مراوغة جان غالياس في هذه النقطة هي بالضبط التي أحبطت المفاوضات. فاستغلت ذلك فلورنسا عن مصلحة، وهي التي ما فتئت تعلن عن تعلقها بالتاج الفرنسي، بالرغم من حذرها إزاء الأجانب واعترافها بالبابا أو ربان السادس. وفي أيلول عام 1396، وقعت معاهدة تحالف بين فرنسا وجمهورية طوسقانا Toscane. إلا أن الأعمال الحربية كانت قد بدأ تمنذ عام 1392 بين ميلانو وفلورنسا، التي كانت تجمع حولها بادو وفيرار ومانتو وبولوني، الخ. وسرعان ما ألفت فلورنسا نفسها وحيدة، قبالة جان غالياس فيسكوني، إذ سقطت المدن الأخرى واحدة إثر واحدة تحت سيطرة العملاق. وابتداء من عام 1402، وجدت فلورنسا نفسها المدافع الوحيد عن الحرية.

ب- الدفاع عن فلورنسا وتثبيتها

وجدت فلرونسا خير المدافعين عنها ما بين «مثقفيها». وراح جيل من المؤرخين الأناسيين «الملتزمين». أنصار الحياة السياسية الفعالة Vita active politica، يَتَشَبَّث بتوطيد فلورنسا في تاريخها الجليل وتعلقها التقليدي بالثقافة والحرية. ولقد حكم عليهم مكيافيلي Machiavel، في مقدمة مُؤَلفه «حكايات فلورنسية» Histoires Florentines حكماً لا يخلو من الغرض. احتج به طويلاً دون التحقق من طبيعته، فلقد قال: «وجدتُ أنهم لم يُهْملوا شيئاً فيما يتعلق بالحروب التي خاضها الفلورنسيون ضد الأمراء والشعوب الأجنبية، إلا أنهم أسْدَلُوا ستاراً من الصمت تماماً على بعض ما يتصل بالخلافات الأهلية والمشاعر التي تفرعت عنها، بل إنهم مروا بسرعة فائقة على البعض الآخر بحيث أن تاريخهم لا يستطيع أن يقدم للقارئ منفعة ولا متعة». وربما كان العصر مضطرباً للغاية بحيث لم يسعهم أن يفكروا بإمتاع معاصريهم؛ إلا أنهم قدموا لهم نفعاً لا يُنكر؛ حيث أن ميكافيللي ذاته استفاد استفادة واسعة من آثارهم.

وإذا ما بدا المؤرخون الأناسيون، كشأن بيترارك، «مستخفين بـالواقع» بصورة ما، إلا أنهم عرفوا أن يستبقوا منه الأساسي. وعلى أي حال، فلعلـهم بكتابتهم تركوا سياسياً، يفوق مـا صـنعوا بأعمـالهم الـتي قـادتهم مناصـبُهم الحكومية للقيام بها. فمـع «الأمـاديح الفلورنـسية» Laudatio Florentinace، التي كتبها «ليوناردو بروني» Leonardo Bruni، التي كتبها «ليوناردو بـروني» Leonardo Bruni على وجه الاحتمال بعد 1402، نشأ في الواقع شعور مـدني وطـني، يرتكـز علـى تأويـل الماضـي. ويـستوحي ليونـاردو بـروني مـن Panathenaicus «انتشار آثينا» لمؤلفه إلياس أرستيد Aelius Aristide. بيـد أنـه لا يقتصر على النقل، كما ظُنَّ عموماً؛ إذ أن عمله يتصف بالأصالة. وبنظره، إن فلورنسا هـي ابنـة شـرعية للجمهوريـة الرومانيـة؛ ويجعـل منـها موقفهـا الجغرافي الاستثنائي المركز الهندسي الـذي تتـوازن حولـه إيطاليـا الـشمالية (يُسْتَشّفُّ هنا ما يسَمّي بـ«الفكر الهندسـي» للنهـضة)؛ إنهـا مدينـة الفنـون؛ وأخيراً فإن دستورها «عمـل فـني» حقيقـي، وطريقـة في الـضبط المجمـوع وتجعل الطغيان متعذراً. وإن فلورنسا هي «مدينة» الانـسجام؛ وهـي تجـسد الأفكار الفيثاغورية.

إنها وريثة ماهدمته الإمبراطورية، المستوردة على يد قيـصر Cesar مـن الخارج (من أفريقيا علىما حدد بيترارك): ألا وهي الفضيلة الرومانية Virtus romana التي تفتحت في حرية العهود القنصلية. ويُستعان هنا بشهادة تاسـيت Tacite وتُؤَول باتجاه وحيد. وتنفصل صـورة قيـصر تحـت أضـواء قائمـة في كتابات بروني. فهو وإن مَجّدَ سينيون الأفريقي، كما مجد شيشرون وبترارك، لانتصاره على هانيبال، فإنه يكن احتقاراً عميقاً لقيصر، «مفسد الشعب وهادم الدولة؛ ويتهمه بأنه هيـأ لأمثـال تيـبير Tibere ونـيرون Neron» أن يـستعبدوا العالم. وهو يعارض دانتي، الذي أدان ماركوس بروتوس Marcus Brutus.

ويتتابع عمل ليوناردو بروني في «المحاورات مع بتـرو بـاولو هـسترو» Petrum Paulum Histrum (تاريخ الأولى في عـام 1401، والثانيـة ألفـت بعـد 1402)، وهما لا تأتيان بجديد من وجهة النظر التي تهمنا هنا؛ كما يتتـابع في

«تاريخ الشعب الفلورنسي»، الذي واصل مؤلفه كتابته خلال أمد طويل؛ وفي «تأبين ناني دوغلي ستروزي» (1428) l'Oraison funebre de Nanni Degli Strozzi . و«التأبين»، مثله مثل «الأماديح» يستلهم من نموذج أغريقي، هو تأبين بيركليس الذي يرويه توسيديد؛ ففيه يمجد بروني الرسالة الثقافية لفلورنسا- المدينة التي تنحدر معاً من الاتروسكيين والرومان، أعظم شعبين في شبه الجزيرة على الصعيد الثقافي والسياسي- كما يمجد فضائل الحرية والمساواة في الدستور الفلورنسي. بيد أنه قدر لليوناردو بروني أن يلاحظ، في حياته، علامات انحطاط الجمهورية: من ذلك رفع الخدمة العسكرية عن المواطنين الفلورنسيين وقد رآه مناسبة لأن يدلي بآراء محررة من الوهم أو دعها تاريخه عام 1437-1438: فإذا ما عهد مواطنو فلورنسا إلى سواهم بالدفاع عنهم، فإن ذلك يعني أنهم أصبحوا «عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم وعن القتال من أجل الوطن».

ومع ذلك لم يكن بروني، الذي هيمن حقاً على كل هذه الحقبة الفلورنسية، هو الوحيد الذي أيد الجمهورية: إذ لابد من ذكر بوجيو Poggio وآخرين كثر. ومن المناسب أن يذكر بخاصة عمل غريغوريو داتي Gregorio Dati، تاريخ فلورنسا Historire de Florence وعنوانه الكامل تاريخ الحرب الإيطالية الطويلة والهامة التي تجابه فيها، في عصرنا، طاغية لومبارديا وبلدية la cmmune فلورنسا الماجدة). فلقد كان داتي شاهد عيان للحرب بين ميلانو وفلورنسا: إذ كانت هذه الحرب مفاجأة وكشفا بالنسبة له ولجميع مواطنيه. واستخلص منها العبر التالية: وهي أن تفوق الفلورنسيين لا ينكر، لأن الفلورنسيين، بعكس أهل ميلانو، الذين بلغ بهم أن «خضوعهم قد أصبح لهم طبيعة ثانية»، قد عرفوا، بالرغم من جميع التقلبات، أن يستخدموا العقل (ragione) وهذا اللفظ، بمعناه المزدوج عقل raison حساب calcul، أصبح حالاً كلمة رئيسة) وأن يستعملوه في إدارة الديبلوماسية وفي ميادين المعركة ولم يقيض لهم ذلك إلا لأنهم كانوا في جمهورية، وأحراراً. فكما يكتب هو، وتلخص هذه السطور على نحو معجب الروح التي كانت تحركه وتحرك

مواطنيه، «لم يخطر للفلورنسيين قط أن من الممكن أن يغزوا وأن يخضعوا؛ فأذهانهم ترفض كل فكرة من هذا القبيل إلى الحد الذي لا يستطيعون فيه حتى أن يتصوروا ذلك. فقد تخيلوا أنهم يأتون بالعلاجات المناسبة لكل عصر... وكان يسندهم دائماً الأمل، الذي هو يقين بالنسبة لهم، بأن البلدية la commune لا يمكن أن تغنى، في حين أن الدوق، وهو مجرد فان، يذهب بالإمبراطورية إلى قبرها... بل يمكن القول إن حرية إيطاليا بأسرها تعتمد على الفلورنسيين وحدهم الذين لا تستطيع أية سلطة أخرى أن تفسدهم».

ج- تبرير الطغيان

يتيح عمل داتي قياس الشرخ بين أجيال فلورنسا. إذ خلقت أحداث أوائل القرن هوة عميقة بين الأناسيين الفلورنسيين وأسلافهم، ولو كانوا «أساتذتهم الروحيين» مثل ما كان «كولوسيو سالوتاتي» بالنسبة لبروني. فبعد أن كان سالوتاتي، في صباه، قد اكتشف ومجد شيشرون والمواطنين العظام والمدافعين عن الجمهورية، خلص في آخر الأمر لتصديق مؤلف «الكوميديا الإلهية». ففي كتابه «الطاغية»، كان قد انتوى، كما كتب في مقدمته، أن يبين بأن «دانتي الإلهي»، مواطنه، وابن بلده ما كان مخطئاً عندما أرسل مغتالي قيصر Cesar إلى قعر الجحيم». وبعد أن يميز بين نوعين من الطغاة، الطاغية الذي أصبح كذلك أثناء ممارسة المناصب الحكومية، والطاغية الذي هو كذلك نتيجة لعدم شرعية منصبه، بعد ذاك يسوغ تماماً عمل «قيصر»: فهذا نجح في بناء إمبراطورية واسعة، انصهرت المسيحية الوسيطية في قالبها، ووطد النظام والنجوع في روما الحروب الأهلة كما فعل طغاة القرن الرابع عشر في مدنهم. وتبعاً لذلك لم ير سالوتاتي في قتلة قيصر إلا ذوي أطماع. ولم يفت موقف سالوتاتي تضليل الشراح: إذ أراد البعض أن يروا فيه «موضوعية» حديثة كل الحداثة؛ وأن يرى فيه آخرون انتهازية استثارها الطغيان الوليد الناشئ طغيان آل ميديشي (؟) Medicis. وأنه لمن المعقول أن يُرى فيه مع هانز بارون Hans Baron «طمأنينية سياسية»، تواكب اهتماماً في «التفسير التاريخي».

أما التبريرات التي أعطيت للطغيان في «بادو» Padoue فهي من طبيعة أخرى، أكثر انتهازية. إذ ينذر فيرجيريو Vergerio نفسه لخدمة سلالة كارارا Carrara، مع أنه كان على اتصال مع الفلورنسي بروني. وهو يبرر حكم الطغيان بنتائجه في مؤلفاته:

De Ingenuis Moribus et liberalibus Studiis Adolescentiae

و vitaeprincipum Carrarensium De Monarchia

ويتبنى كلمة أويريبيد: «إن كان لابد أن ينتهك الحق، فليكن ذلك من أجل قضية السلطة». وكذلك كان يفكر جيوفاني كونفرسينو Giovanni Conversino. ونراه في مؤلفه Dragmalogie de eligibile vitae genere، الذي جاء على شكل محاورة بين كاتب «متحرر» وكاتب «ملتزم»، يقيم مقارنة بين الطغيان والجمهورية. وهو لا يفكر في حدود الحرية (ما من حرية تبرر في هذا العالم، ما لم تكن حرية الإنسان، الذي يعزف عن خيرات هذا العالم، بوحي من الإيمان الديني)، بل في حدود الأمن والازدهار والنجوع. فمن وجهة النظر هذه «بما أن الأهواء الحزبية والمصالح الخاصة تحكم الآراء الفردية، فنادراً ما يحدث، ـ هذا إن حدث ـ، أن تنسجم جميع آراء المواطنين في دولة ما كي تتيح عملاً مشتركاً ناجعاً. وبالتالي تكون أفعال الحلم والليبرالية العامة، التي هي أساس السلام والازدهار في مجتمع ما متعذرة في حكم جمهوري. وأنه في الحكم الاستبدادي فحسب تتطابق المصلحة العامة ومصلحة الحكم؛ وأن أميراً «ضحلاً» يفضل أية جمهورية» (هانز بارون، المرجع المذكور)... فالتاريخ يعلم، دائماً بحسب رأي كونفرسينو، بأن الجمهورية تنشأ من احتقار السلطة وتولد الفوضى: وكل ما أنجز الشعب الروماني من خير وعظمة إنما أنجز في ظل الإمبراطورية.

د- الجمهورية العالمية

فقدت الجمهورية من نقاوتها إذ تسلّم ال ميديشي الحكم. إذ طبعوا الحياة السياسية الفلورنسية بطابع أوتوقراطي تسلطي، وحلت الديماغاجية

محل الديموقراطية تحت ظلة الازدهار. ولابد من انتظار نهاية القرن حتى تسترد فلورنسا نظامها الجمهوري بدافع من سافونارولا Savonarole.

كان سافونارول Savonarol (1452-1498)، الشخصية القوية، صوفياً أكثر منه سياسياً، ولم يهتم بالشؤون العامة إلا عرضاً: «مالي ولدولة فلورنسا؟ سألت الله ذلك... عندئذ قال لي الرب: إن الكرازة التي هي مهنتك لشيءٌ روحاني، لكن ينبغي أولاً وإن وجب أن يظل توجهنا إلى الروح، أن تؤمن الأشياء التي تحفظ الروح وتستبقيها، والأشياء التي بها تحكم نفسها». وبرأيه، وهو الذي زود الفلورنسيين بدستور جديد، مُستَلْهَم من دستور فينيسيا الحكيمة، أن المبادئ السياسية تنبع من موجب روحي؛ وهو يقول أيضاً:

«يجب أن يتناول إصلاحكم أمور الروح أولاً. ويجب أن تسخر جميع خيراتكم الدنيوية لخيركم الأخلاقي والديني الذي تتعلق به وإذا سمعتم من يقول إن المدن لا تحكم من قبل (أبينا) Poter Noster، فتذكروا أن تلك هي حكمة الطغاة، وأعداء الله والشيء العام، وهي القاعدة من أجل اضطهاد المدينة لا من أجل تحريرها والنهوض بها؛ فإن شئتم حكماً صالحاً فردوا ذلك إلى الله؛ وما كنت لأتدخل في السياسة بكل تأكيد لو لم يكن الأمر كذلك».

وهذه التيوقراطية الشعبية إنما هي تيوقراطية أخلاقية؛ ومن حيث هي أخلاقية فإنها دعوة شاملة، على الأقل فيما يخص إيطاليا:

«يا شعب فلورنسا، سوف تباشرون إصلاح إيطاليا بأكملها، وسوف تبسطون أجنحتكم على العالم، لتنشروا بعيداً في الأقاصي إصلاح جميع الشعوب. وتذكروا أن «السيد الرب» قد أعطى علامات واضحة على نيته في تجديد كل شيء وأنكم الشعب المختار من أجل هذا المشروع الكبير، بشرط أن تتبعوا وصاياه، هو ذو الجلال الذي يدعوكم ويأمركم بالعودة إلى حياة روحية».

بيد أن هذا المشروع تعطل وأوقف، ومات سافونارول على المحرقة. لكن وجود المُبَشِّر العظيم الخاطف على رأس الشؤون العامة ترك أثراً لا يمحى في فكر الفلورنسيين وقلبهم. ومما لا يرقى إليه الشك أن الإرادة التي عبر عنها سافونارولا بقوة إرادة إصلاح إيطاليا وتوحيدها، عن طريق فلورنسا قد أثرت في سكان المدينة الشهيرة: وكان ثمة نفر من الأناسيين من مثل مارسيل فيسان Marcel Ficin أو بيك دوولا ميراندول Pic de la Mirandole يغرونهم أيضاً بمحاولاتهم التوفيقية أن يحلموا و«يفكروا» تعطشهم للعالمية.

* * *

القسم الثالث

الأمة

"القلب والفكر اقترنا ببيئة إقليمية"

جان لوجين Jean Lejeune

ليبج وبلادها، نشأة وطن

قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن دور الكنيسة في تكوين الأمم المعاصرة كان سلبياً حصراً. لا شك في أن ردة فعل الأمراء التدريجية، تؤيدهم وتسوغهم حاشيتهم «المثقفة»، قد توصلت إلى تحرير مناطق السلطة الزمنية من تجاوزات المجتمع الكنسي؛ ولا شك كذلك في أن الاضطرابات الداخلية في الكنيسة قد أتاحت للأمراء أن ينسبوا لأنفسهم ميزات توطيد النظام. إلا أن دور الكنيسة يرتدي مع ذلك طابعاً إيجابياً أساسياً: من ذلك أن الكنيسة هيأت أو حفظت إطاراً إقليمياً وإدارياً لبزوغ الأمم، وأن الشعور الوطني قد نشأ جزئياً عن انحراف ديني[1].

أ- نشأة وطن

بصدد ليبج Liege، استخلص بعضهم استخلاصاً ذا دلالة قوية تطور كلمة وطن Patria وتطور مضمونها (جان لوجين، ليبج وبلادها، نشأة وطن). فعندما ظهرت الكلمة، في آخر القرن العاشر، عنت، لا

(1) لم تعرض قبلاً بكثير نمو الفكرة القومية في العصر الوسيط، لأسباب التيسير؛ ولن نكون مبالغين مهما ألححنا على أن هذا النمو لم يبدأ مع انحطاط هذا العصر: إذ كان للشعوب البربرية قوانينها القومية قبل ذاك... وفي ثبت المراجع هناك إشارات تتعلق بهذه المشكلة أثناء العصر الوسيط...

الدولة، التي هي الإمبراطورية، بل الأبرشية، أي الأسقفية التي تقدم إطاراً إدارياً برئاسة، الأسقف أبي الوطن Pater Patria-: «واحتفظت الكنيسة بطريقة ما بالأطر الرومانية». أما في مرحلة ثانية، مع تفكك الإمبراطورية والتحول الإقطاعي، فإن الأسقف اكتسب من جهة الحكم الزمني لجزء من الإقليم الذي كان يمارس فيه واستمر يمارس في سلطته الروحية: إذ ذاك تكون وطن Patria جديد، مقتصر على الإقليم الذي يشرف عليه زمنياً الأسقف، لكنه محتفظ بنفوذه بسبب بعض الميزات المرتبطة بالمنصب الأسقفي. «لقد انهارت الوحدة الأخلاقية المعنوية والسياسية للكنيسة العمومية Ecclesia leodiensis، وبسبب هذا الإفلاس اقتصرت السلطة الزمنية للأسقف على جزء من أبرشيته فحسب. وكان لابد حقاً من إيجاد كلمة تدل على هذا الجزء. ورؤيت له كلمة (بلاد pays أو، وطن Patria حسبما ترجمها الكهنة المثقفون قليلو الاعتناء بالاشتقاق اللغوي. فعندما يتوجه الأسقف بالخطاب إلى عموم بلاد أسقفية ليبج ـ Patria episcopatus leodinsis ـ فهو لا يعني جميع مؤمني الأبرشية، بل يعني أولئك الذي يرجعون إلى سلطته الزمنية». وفي داخل هذا الوطن، تتمتن الصلات الإنسانية وتتقوى بالوحدة حول الأسقف بهدف تلافي الأخطار الخارجية. «بل، أن الرعايا، بينما تتحدد الحدود، يعون مصالحهم ويفخرون بإمارة نشأت قبلهم وخارجهم». بيد أن الرعايا ـ وهذه هي المرحلة الثالثة خلصوا إلى أنهم تعبوا من الخصومات التي كان يسببها الأسقف أو يغذيها ليبسط سيطرته الزمنية على مجمل أبرشيته؛ فانكفؤوا إلى وطنهم، يكملون توطده الداخلي ويعدون أنفسهم لحمل السلام بأنفسهم من أجله: «إذ حلت «المدينة» Cite محل الأسقف في قيادة الحرب»، كما حلت في مجالات أخرى. «إن الدول هي التي تضطلع ـ وهم يقولون ذلك باعتزاز ـ بالدفاع عن أثر ساهمت في إنجازه، ولو في شكله الخارجي، وصنعت مضمونه أعمال حياتهم: ألا وهو الوطن».

وإذا ما اختلفت نشأة وتطور أوطان أخرى على وجه محسوس عن نشأة وتطور ليبج، إلا أنه، بين العناصر المكونة للأمم، تبقى العناصر الكنسية «المعلمنة» ذات أهمية أولى. فبالإضافة إلى المساهمات التقنية الفنية بالمعنى الدقيق مثل طرق الانتخابات والمداولات في الجمعيات العامة، من المناسب مثلاً أن نذكر أصل الضرائب: إذ بما أن البابا أذِنَ للأمراء بأن يجبوا الضرائب من جميع رعاياهم من أجل تهيئة الحروب الصليبية، فقد استطابوا في هذا النقطة الفوائد واتخذوا عادة استمروا في القيام بها عندما ولى عصر الحروب الصليبية. فحلَّ النشاط الضريبي من أجل الدفاع أو من أجل ضرورة الحكم بشكل لا محسوس محلَّ النشاط الضريبي من أجل الدفاع أو من أجل ضرورات الأرض المقدسة. وتغيرت الصيغة حسب الأمكنة والأزمنة: للدفاع عن الوطن أو للدفاع عن مسقط الرأس.

وقد أمكن القول، (أرنست هـ. كانتوروفيكس Ernest H.Kantorowicz «الموت من أجل الوطن في التفكير السياسي للعصر الوسيط، في The American historical, 1951)، عند التعليق على هذا التطور أن الوطن نزل من السماء إلى الأرض، حيث جرى التحول تبعاً للمبدأ التالي: «ما كان صالحاً لمملكة المسيح- الملك، القدس والأرض المقدسة، فهو صالح لمملكة ملك صقلية أو مملكة ملك فرنسا».

ب- الموت في سبيل الوطن

وما هو أعمق من ذلك أيضاً، أن فكرة الموت في سبيل الوطن Pro patria mori تلقت في فجر الأزمنة الحديثة هالتها من المسيحية إذ بعد أن فقدت هذه الفكرة المضمون المقدس الذي تمتعت به في العصر القديم الإغريقي اللاتيني وجدت من جديد قيمتها الكاملة بفضل الحروب الصليبية. فالموت في الحرب الصليبية كان يعادل الشهادة؛ فكما أوضح ذلك أوربان الثاني، إن من كانوا بموتون في الحرب الصليبية فهم لا يموتون محبة بالله فحسب بل حبا كذلك بإخوانهم، أي كانوا يبلغون أعلى درجات المحبة

charite التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين. ومن الطبيعي أن يعم بسرعة الرأي القائل إن من يموت من أجل إخوانه- حتى ولو لم يكن العدو هو الكافر- فإنه، على نحو ما، يموت في سبيل الله: وأولئك الذين، بعد أن انتهت الحرب الصليبية، كانوا يموتون في سبيل وطنهم إنما كانوا يشاركون بفضيلة المحبة، وفضلاً عن ذلك كانت هذه القناعة تتأيد بتصور للوطن على أنه «هيئة روحية»، «Corps mystique». وكان منظرون كثر (فلنذكر فقط جان دون سالزبوري) قد شبهوه بالجسد حين عرضوا لوصف المجتمع الزمني- إذ كان التشبيه بالنفس يناسب الكنسية. لكن؛ ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر، استعمل غالباً لفظ «جسد» اطلاقاً، أو حتى مُعَزَّزاً بنعت «روحي Mystique»، ليدل على جماعة المواطنين. وظهر، إلى جانب الجسد الروحي للكنيسة Corpus mysticum، تحت ريشة القانونيين، الجسد الروحي للدولة Corpus mysticum de l'Etat، الذي لم يكن بأقل واقعية من السابق. وهكذا، بما أن الجسد المعنوي والسياسي دُلَّ عليه باسم Corpus mysticum «جسد روحي»، «هيئة روحية»، فإن الوطن ارتدى دلالة دينية: فالموت في سبيله، هو الموت في سبيل قضية مقدسة.

ج- من الوطنية إلى فكرة الأمة

كانت الحروب الصليبية، بوجه عام، ذات أثر كبير في تطور شعور الانتماء القومي لدى أولئك الذين شاركوا فيها- وبخاصة لدى الفرنسيين: أو لم تكن فضل الله ونعمته على الفرنسيين Gesta Dei per Francos؟ ومرحلة أخرى بالنسبة لفرنسا: هي مرحلة تجييش الجيوش من قبل «السادة الاقطاعيين» بناء على نداء الملك لويس السادس، من أجل رد الغازي الجرماني، الإمبراطور هنري الخامس (1124). وكانت هذه الجيوش الفرنسية تحمل راية القديس دونيس Denis أمامها. وفيما بعد بكثير راحت حرب «المئة عام» تعزز، بصورة فاصلة، الشعور الوطني: فبعد أن كانت حرب أمراء في بداياتها، أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله؛ وهكذا فإن اللامبالاة التي قوبلت بها للخصومات الداخلية التي انضافت إلى

الحرب الخارجية، قد أعقبها شعورٌ بالتمزق واكتشافٌ مجددٌ للجماعة: فالعدو كان ماثلاً، قريباً جداً، خطراً، صعباً طَرْدُه، في حين لم يبرح التعلق القديم بـ«فرنسا الحلوة»، «الجميلة» و«المقدسة» كما وصفت في أغاني البطولة Chanson de Geste. ولقد عبّرت جان دارك Jeanne d-Arc تعبيراً رائعاً عن هذا الشعور الشعبي المزدوج، فالإنكليزي بالنسبة لها هو محتل غاصب يجب طرده، وافناؤه إذا اقتضى الأمر (إن شاء الله ذلك): «جئت إلى هنا من قِبَل الله، ملك السماء، لأضعكَ خارج كل فرنسا، ولأتصدى لأولئك الذين قد يرغبون أن يخونوا أو يضروا بمملكة فرنسا»، هذا ما كتبته إلى ملك إنكلترا وإلى دوق بودفور Bedfort. إن وحدة «المملكة المقدسة» يجب أن تقوم مجدداً حول ولي العهد الحبيب «Gentil Dauphin»، ملك المستقبل شارل السابع «الوريث الحقيقي»: «لأن ملك السماء يريد ذلك». وترتكز هذه الوطنية الشعبية على العاطفة الدينية: حيث أن الوطن هبة من الله، والتمتع الوادع به ضروري لاكتمال كل إنسان؛ فلا يحسن بنا أن ندع أحداً يصيبه بأذى.

ويتولى جان جيرسون في مؤلفه «بحث حول حادثة جان دارك»، Traite sur le fait de la Pucelle، بسط وجهة النظر هذه بإلحاح: «فيما يتصل بنعمة الله التي ظهرت في هذه البتول هذه النعمة (la Pucelle)، لم تهبط، عليها بالذات أو عن طريق الآخرين، من أجل إرضاء فضول لا قيمة له، أو أبحاث دنيوية أخبار المجتمع، أو أحقاد طائفية، أو منازعات، أومشاجرات، ومن أجل الانتقام أو المجد الباطل؛ بل لكي يستطيع كل واحد أن ينشط ضمن المحبة، والصلاة وأفعال النعمة، مع الرفد النزيه بالخيرات المادية؛ بحيث يظلل السلام في النهاية سكنانا وبحيث نستطيع، بعد أن تحررنا من أيدي أعدائنا، أن نخدمه بعون الله ضمن القداسة والعدالة ما امتد بنا العمر. آمين...».

ومع ذلك، نشأ تصور آخر للوطنية، أقرب إلى «الوثنية»؛ وأكثر تحرراً أيضاً من شخص الملك، تصور قومي أكثر منه ملكي. فالنورماندي آلان شارتييه Normand Alain Chartier يرى فرنسا كمطلق، وذلك في «محاورته الرباعية الهجائية» (1422)؛ ويضفي على فرنسا ملامح «سيّدة»، تُحَدِّث

أولادها حديثاً طويلاً تبرز فيه هذه العبارة المميزة: «بعد رابطة الدين الكاثوليكي، ألزمت الطبيعة الناس قبل أي شيء آخر بضمانة السلامة العامة للبلد مسقط رأسكم وبالدفاع عن «الولاية الإقطاعية» التي خلقكم الله بها ووهبكم الحياة». ولا يمكن بأوضح من ذلك تعريف الشعور القومي، نحو القرن الخامس عشر، وسرعان ما انفصل مفهوم الأمة بوضوح عن مفهوم المَلَكيّة إذ تم ذلك في أواخر القرن الخامس عشر. وأخذ الملوك ذاتهم بهذا التمييز، كما تشهد بذلك الرسالة التي كتبها شارل الثامن من نابولي في أيار عام 1495. فهو في معرض الحديث عن حملته يقول: «لقد غنمت الأمة منها غنماً عظيماً من الشرف وحسن الصيت». ولن تفصلنا إلا برهة قصيرة عن الزمن الذي لا يشكو فيه فرنسوا الأول من كونه سجيناً معتقلاً (بعد بافيا) ما دام شرف الأمة قد ظل سالماً. لقد احتُفِل بانتصار «بوفين»، احتفالاً ملئ جذلاً وحبوراً كانتصار ملكي، غطى بريقه أرض آل كابيت بأسرها؛ ومذ ذاك، باتت الأمة، الوطن الذي سادته العلمانية والمعتبر مطلقاً، باتت تُهِم أكثر مما يُهِمَّ مصير الملوك.

أما في تكوين الثرى الإقليمي وتطور الشعور القومي، فلقد قام بارلمان باريس، بالنسبة لفرنسا، بدور من الدرجة الأولى، وهو أكبر بالتأكيد من دور مجلس «الطبقات العامة» Etats Generaux، حتى بعد فيليب لوبل، فيليب الجميل Philippe le Bel. فهو، بادئ ذي بدء، «حصن القومية الفرنسية نوعاً ما» (فرديناد لوت، «تكوين الأمة الفرنسية»). فلقد أقر فيه في الواقع أن قطراً ما يعرف بأنه فرنسي من كون سكانه يستطيعون أن يرفعوا قضية إلى بارلمان باريس. وراح هذا البرلمان يمارس قوة جذب مركزية تنبه لها تماماً، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، شارل لوايزو Charles Loyseau في كتابه «بحث في الولايات الإقطاعية» Traite des Seigneureries: «لابد من أن نعترف بأن البرلمان هو الذي أنقذنا في فرنسا من البقاء في الانزواء والتجزؤ كما بقيت إيطاليا وألمانيا، وهو الذي صان المملكة وحفظها برمتها». غير أن أهمية برلمان باريس لا تقاس على الصعيد الجغرافي فحسب: إذ أن طبيعة

القضايا التي لزمه أن يعرفها والمنحى الذي نحاه في قراراته مارسا كذلك تأثيراً قوياً على تكوين الأمة الفرنسية.

وثمة واقعتان، بسيطتان في ظاهرهما، تبينان جيداً حقيقة دوره. إذ في أوائل عام 1437، بعد أن طرد الإنكليز من باريس، وجب عليه أن يتدخل في قضية زواج فريدة: وهي أن فتاة فرنسية، جانيت رولاند Jeannette Roland خطبت إلى الإنكليزي جيلبرت دوايل Gilbert Dowel، الملقب بـ ويستفورد Westford أثناء الاحتلال؛ وبرغم الضغوط التي مورست على الفتاة، فإنها أصرت على الخطبة؛ فتداول البرلمان وأصدر قراراً شديداً شدة فريدة: «لن يسمح البلاط، كما قيل بنصه، للمدعوة جانيت بأن تذهب مع المدعو ويستفورد وأن تصبح إنكليزية أثناء الحرب والشقاق بين الملك والإنكليز». وهناك قضية أخرى، ليست بأقل غرابة بل ولا دلالة؛ هي قضية سيدة باريسية أخرى، متزوجة بتاجر لوكوازي كان التحق بالمعسكر الإنكليزي في روان Rouen؛ وبما أنها التحقت بزوجها، التي لها منه أربعة أطفال، فهي قد دينت وإياه بجرم القدح بالذات الملكية، وصودرت أملاكها؛ وعندما طلب إلى البرلمان التدخل فإنه صدق الحكم مشيراً إلى أنه: «بما أن الزواج سبب في التكاثر والتناسل، فإنه زاد من خطورة جرمها نظراً لأن لها أولاداً في روان، لدى الإنكليز، إذ هي على هذا النحو، تعزز قوة الأعداء: وأي كلام آخر مخالف يكون مضاداً للملك Ipsa paroles sera contraire au Roy، فلا حب الخاطبين ولا الحب الزوجي، حتى ولا حب الأمومة، يقدم على واجب الطاعة للملك. «من غير أن يناقش القضاة الحكام المبادئ في حد ذاتها، مكتفين باستلهام الضرورات الراهنة، فإنهم أكدوا أن السكان في القطر الواحد متضامنون بعضهم مع بعض وأن مصالحهم الخاصة، وعواطفهم حتى أكثرها شرعية، يجب أن تضحى إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة» (أندريه بوسوا Andre Bossuat، هو الذي يروي هذه القضايا في كتابه «فكرة الأمة واجتهادات برلمان باريس في القرن الخامس عشر»، في Revue historieque, 1950). فالقانون الطبيعي يجب أن يذعن للضرورة القومية، وكذلك شأن القانون الشرعي الكنسي La loi canonique.

د- الأمم ضد الكنيسة

أما في بلدان أخرى، فقد وجب على الأخص أن تمحي وتزول مطامع «الكرسي المقدس» الروماني أمام صعدة القومية[1]. لقد درجت روما أثناء حداثة هنري الثالث، على أن تحكم إنكلترا؛ وفيما تلا ذلك نقاطُ ضعف هنري الثالث ذاته، وتمردُ البارونات، شجعت في ظل لجنة الخمسة عشر وبتواطؤ الكنيسة الإنكليزية وحثت «الكرسيَّ المقدس» على مضاعفة الحزم. وأمعن في اعتبار إنكلترا كبلد للاستغلال» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور)، (فلنذكر أن أسقف كانتور بيري Cantorbery، ايتيان لانغتون Etienn Langton، كان الصانع الرئيسي «للميثاق الكبير» الذي، منذ حزيران عام 1215، وضَّح القواعد التقليدية لتحديد السلطة الملكية).

وكان تعسف الملك ومطالب البابوات يخلقان وضعاً متفجراً: «إذ كان الملك يطلب المال ويريد وضع محاسيبه الأجانب في الأسقفيات... وكان البابا، متذرعاً بأن إنكلترا اقطاعة له، يطمع بأن يمد مواليه الإيطاليين بالمكاسب الجيدة، من غير أن يلزمها بالإقامة أو بالقيام بواجباتها الكهنوتية» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور). فتأسست عصائب تجمع النبلاء والكهنة، الذين، كما صرح بذلك الأسقف، روبير غروسيتيست Robert Grosseteste أمام البابا ذاته، كانوا يعدون أنهم متضررون تساء معاملتهم في ممارسة إدارتهم القائمة على أساس سليم. ونُهِبَت أملاك المنتفعين الإيطاليين، وأُحْرِقت أهراؤهم وحنطتُهم ووزِّعَت مؤنهم الأخرى على الفقراء. فليس ما يدهش، في هذه الشروط، أن يتواكب الكفاح ضد تجاوزات «الكرسي المقدس» مع الكفاح من أجل تحديد الامتيازات المَلكية في المجال المالي والإداري، وتحديدها عن طريق مجلس، برلمان. ويتولى البرلمان بصورة أساسية عبء السهر، في جميع الجبهات، للحفاظ على المصلحة القومية.

---

(1) لا نستطيع أن نعود إلى حالة بوهيميا، التي قد تستحق مع ذلك لوحدها عرضاً مطولاً...

لقد كانت اليمين التي يلزم الملك بأدائها لدى رسامته السلاح الرئيسي للبرلمان: «وهكذا، فإنه في عام 1351، واستبعاداً للممارسات البابوية في التعيينات في المصالح الإنكليزية، أوضح البرلمان أن ذلك قد يلحق «... ضرراً» بالمملكة. في حين أن الملك، كما يقول، ملزم «بمقتضى يمينه بموافقة شعبه بطريق برلمانه»، أن يبعد أي ضرر عن المملكة. وفي عام 1366، أيد البرلمان بطلان الولاء الذي كان يؤديه آنفاً جان سانتير Jean sans Terre إلى البابا: ذلك لأن الملك لم يستطع أن يقوم بمثل هذا الفعل إلا «خلافاً ليمينه عند تتويجه وبدون موافقة البرلمان». وتارة، على العكس، يستند البرلمان إلى اليمين ذاتها ليحتج على شطط الملك وإساءاته. وكذلك فعل في عام 1366، حين رفض طلب معونات... وفي عام 1377، بغية الحصول على إقرار للميثاق العظيم...» (مارسيل دافيد، المرجع المذكور).

ومع ذلك، ولو أن اختصاصات البرلمان هي في انكلترا أوسع مما هي عليه اختصاصات «مجلس الطبقات العامة» في فرنسا، لم يكن العهد قريباً بأن يقوم نظام «ملكية دستورية».

«إذ أن الاختلاف المفرط في المصالح وعلى الأخص غياب تصور مدروس للدولة وللحرية العامة، والفكرة القائلة أن الحكم الملكي هو الشأن الشخصي للملك، والفكرة القائلة أن الواجب الإقطاعي في المشورة يخفف لوحده مسؤوليته، وأخيراً الفكرة القائلة أنه لا يمكن أن يحمى المرء عملياً ضد تعسفه إلا بالحفاظ على بعض العادات والأعراف، وبالحفاظ أو بالحصول على إعفاءات (حريات) خاصة بهذه الفئة الاجتماعية، أو تلك، كل هذه الأفكار كانت تشكل عقبة لا يمكن تقريباً تجاوزها أمام تقدم الفكر السياسي» (شارل بوتي دو تاييس، المرجع المذكور).

هذا وإن الاهتمام باحترام العرف والعادة، الذي كان يحرك رجلاً مثل براكتون Bracton (المتوفي عام 1268) حتى عندما وضع شعار: «القانون فوق الحكم» «Lex supra regem» في صدر مؤلفه «القانون والدستور الإنكليزي»

De legibus et consuetudinibus angliae، حتى عنـد ذلـك ظـل اهتمامـه ذاك قدوة للسير جون فورتسكو Sir John Fortescue (المولـود في عـام 1400 (؟) والمتوفى نحو 1475). فلقد كتب فورتسكو ثلاثة مؤلفات سياسية رئيسة:

طبيعة القانون الطبيعي De Natura legis naturae.

وتقريظ التشريع الإنكليزي De Laudibus legume angliae.

والملكية أو حكم إنكلترا Monarchia, or Governance of England.

وفي هذا المؤلّف بصورة رئيسة، يُظْهِر فكرة الترابط بين الملك ومجتمع المملكة: وفي دراسة مقارنة بين الآلية التشريعية في فرنسا وفي إنكلترا، نـراه يميز بين السيطرة المالية (الضريبية) dominium regale الخاصة بفرنسا، وبـين السيطرة المالية والسياسية، المميزة للنظـام الإنكليـزي. ويقبـل فورتـسكو أن تفوض اختصاصات الملك إلى رعاياه، المُمَثّلين في نطاق البرلمـان، إلا أنـه يحصر التفويض في المواد التـشريعية والماليـة علـى الأخـص: ولا يـستطيع الملك أن يعدل على هواه قوانين المملكة. ولا أن يطلب مـن رعايـاه عوائـد كيفية. ولا يذهب فورتسكو إلى ما بعد ذلك: وبما أن حبيس الفكر الوسـيطي القائل إن وجدان الملك، المسؤول مباشرة أمام الله، هو السور الوحيد ضـد الاستبداد، فهو يمتنع عن أن يرتئـي رقابـة حقيقيـة علـى الملـك عـن طريـق البرلمان. فالسلطة لا تخص إلا الملك وحده، حـسب رأي فورتـسكو: فـإذا وجد التفويض أحياناً فإن الاقتسام غير وارد أبداً. وبكونه مكمـلاً لبراكتـون، فإنه لا يمضي البتة إلى أبعد مما سيمضي قريباً في فرنسا رجل مثـل كلـود دو سيسل Claude de Seyssel. وفي الواقع يظل البرلمان الإنكليزي جمعية عامـة إقطاعية، ويضاف إلى ذلك، بما أن مطامع «الكرسي المقدس» لم تُحطّم، فـإن ملك إنكلترا سيتوصل بعد حين، بفضل المنازعات الدينية، على توطيد سلطته.

* * *

في كل مكان من العالم تقريباً، تقـدمت الفكـرة القوميـة بـدرجات متفاوتة وحسب فريقات مختلفـة، وكـان بعـض تقـدمها بفـضل الكنيـسة وبعضه ضدها. واسـتردت إسـبانيا وحـدتها بفـضل اسـترداد أراضـيها la reconquista من العرب وعرفت بوهيميا بفضل الحروب الهسيّة الانتفاضـة المحررّة، وحصلت من روما على ترضيات لا يستهان بها؛ حتى إيطاليـا، ولو أنها مجزأة للغاية، فإنها استعادت إيمانها بالوحدة كمثل أعلى خـارج أي منظور للعالم المسيحي وفي جميع المجالات، مضت الحياة في تحول لم يخل من بعض الانكفاء، وبعض الاكتئابيـة: فـزال شـكل مـن أشـكال العالمية؛ ولم تكن الأناسـية قـد ولـدت بعـد وكانـت «النزعـة الطبيعيـة» لأواخر العصر الوسيط نزعة متصنِّعة، محدودة وريبية؛ وكانـت التقلبـات مؤلمة: واحتفظـت الحيـاة منـها بطعـم مـر. «ولم يـشعر النـاس بانـسجام النهضة إلا بعد ما تعلّم جيل جديد، على جانب استعمال أشـكال العـصر القديم، أن يمتلـك فكـره وروحـه بـدءاً مـن الـصفاء والدقـة في التـصور والتعبير، إلى رحابة الفكر وإحاطته، والاهتمام الحي والمباشـر بالحيـاة» (ج- هيوزنكا، انحطاط العصر الوسيط).

* * *

فهرس الموضوعات

تاريخ الأفكار السياسية

من اليونان إلى العصر الوسيط

جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

من اليونان إلى العصر الوسيط

I

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

التكوين



Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques I

يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسي منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عمل يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضا.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجدد في كلِّ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّر لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع و التصور: بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكريٍ جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقا: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

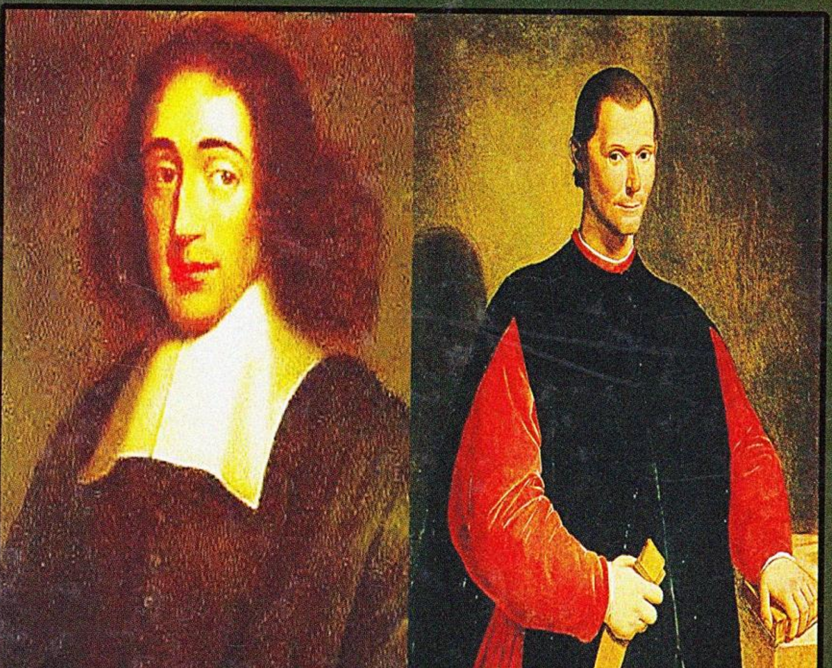
www.attakwin.com

جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

II



ترجمة: د. ناجي الدراوشة

التكوين

تاريخ الأفكار السياسية

من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

من عصر النهضة إلى عصر الأنوار

II

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

التكوين

Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques II

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس:00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo. com

الفصل السادس

تجدد الأفكار

أثناء الصراعات السياسية

في القرن السادس عشر

إن عصر الاكتشافات الكبرى و«الإصلاح» هو فترة من التحولات الكبرى في جميع ميادين النشاط والفكر. إذ توّجَ اتساع العالم المعروف والمستثمر وتدفّق المعادن الثمينة من أمريكا وأطلق نهضة جبارّة للتجارة الكبرى العالمية، كتعبير علني مذهل عن التوسع الاقتصادي والديموغرافي العام الذي كانت نتائجه الاجتماعية والسياسية بالغة الأهمية. ولقد بَدَّلَ الارتفاعُ المتطاول للأسعار والتكوينُ السريع للثروات الكبيرة المنقولة من توزيع الثروات وسبّبا بعضَ التجديديات في الشرائح القيادية للمجتمع. ولا يلاحظ المرء في هذه الحركة حقاً أية قطيعة مع الماضي. ذلك أن تطور الرأسمالية التجارية، المبدوء قبل القرن السادس عشر، بادئ ذي بدء في إيطاليا بقي زمناً غير قصير، على السمات الأساسية لاقتصاد ريفي تقليدي ولمجتمع ارستوقراطي عبّر عن نفسه في النظام «السيادي الإقطاعي». ولم تكن الموصولية بأقل عمقاً في المجال الفكري: إذ أن حضارة النهضة وثقافتها اللتان تغزوان الآن أوربا مع التلون بألوان إقليمية كانتا قد اتخذتا سبيلهما في إيطاليا في القرون التي سبقت. وكانت الحماسة لاكتشاف العصر القديم عنصراً هاماً من عناصرها طبع بطابعه الأصيل الفكر والفنون والآداب. لكن الكنيسة ظلت كما في العصر الوسيط «قائمة في صميم حياة الناس»، مستبقية «سيطرة الدين الخَفِيّة والكلية على الناس». (لوسيان فيبر Lucien febvre).

إن القرنَ السادس عشر الذي كان عصراً مجدداً لا شك، كان كذلك في ميدان الأفكار السياسية؛ ولكن يحسن بنا أن نقدر هذه التجديدات تقديراً صحيحاً ألا وإنه بالترابط مع تقدم السلطة الملكية في بعض الدول، نشأ مذهب جديد هو مذهب «السلطة المطلقة»، الذي يُعرَّف حسب أول تقريب بتأكيد سيادة فرد واحد ملك سيادة لا حدّ لها ولا رقابة عليها، ولا تَعْتَرف للرعايا إلا بحق الطاعة. ويبدو هذا المفهوم بأنه يتعارض تعارضاً كلياً مع النظريات السياسية الموضوعة في المجتمع الإقطاعي؛ في حين أن القانون الروماني الذي يَسْتَوحي منه كان معروفاً ومطبقاً منذ قرون عدة. ومن جهة أخرى بقيت السياسة من الناحية الإيديولوجية تحت تبعية الدين المسيحي.

وكذلك أقام توازن القوى الاجتماعية على الخصوص، والشروط المادية وحالة التقنيات أمام بناء سلطة متر كزة حقاً عقبات كان من شأنها أن الأفكار القائلة بالسلطة المطلقة، القابلة من جهة أخرى لتأويلات مختلفة اختلافاً واسعاً، لقيت معارضات حادة جداً أمامها. ومما تجدر ملاحظته أن النزاعات مزجت دائماً، المسائل الدينية بالمسائل السياسية.

إذن ينبغي النظر أولاً في كيف عَكَسَت النصوص القائلة «بالسلطة المطلقة» l'absolutisme عَلْمَنَةً secularization للفكر السياسي ظهرت أصولُها سابقاً في العصر الوسيط (القسم الأول). ثم نَهْتمُّ بعد ذاك بدراسةِ التيّارين اللذين يثبتان، بصورة مختلفة أن الفكر السياسي لم يكتسب بعد استقلاله الذاتي التام، وهما: تيار الأناسية المسيحية التي تحاول، باسم ثقافة جديدة وديانة مضادة للسكولاستية (المدرسية)، إنقاذ العالمية المسيحية المدينَة في الواقع كثيراً للتراث الوسيطي (القسم الثاني)؛ يليه تيار الأفكار السياسية الناتجة مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن حركة «الإصلاح» الدينية (القسم الثالث).

وأخيراً سوف نرى، خلال الصراعات التي هَزَّت أوروبا على مستوى أعمق بكثير من مستوى المذاهب، أنها بروز اتجاهات مُؤَيِّدة لتقدم السلطة المطلقة واتجاهات معادية لها، وهي الاتجاهات التي سوف يرثها القرن السابع عشر، وستستمر في تجابه، منظور مختلف (القسم الرابع والقسم الخامس).

كانت أوروبا في بداية القرن السادس عشر عبارة عن موزاييك من الهيئات السياسية المتباينة جداً: فإلى جانب الممالك المنظمة تنظيماً مختلفاً لكن المتأصلة إذا ذاك تأصلاً راسخاً في استقلالها القومي، هناك جمهوريات مدينية وولايات إقطاعية ناشئة حول مدينة ما، أو إمارات علمانية أو مقاطعات كنسية، كان استقلالها الذاتي في ألمانيا فعلياً كاستقلالها الذاتي في إيطاليا التي تخلصت من وهم السلطة الإمبراطورية ذاته. فبعد أن تفككت «الإمبراطورية المقدسة» وبعد أن انهارت المطامع البابوية في الإدارة الزمنية للعالم

المسيحي، تأكد الطابع القومي للممالك بوضوح في فرنسا وفي إنكلترا, كما جاء الاستيلاء على غرناطة (1492) لِيَمْهَر وحدة الأسبان. وفي الطرف الآخر من أوروبا، وبعد صراع طويل، حققت السويد استقلالاً كاملاً بعد تحطيم الوحدة الاسكندنافية (1523). وفي مستوى أعمق من مستوى اللقاءات والمزاوجات بين الأُسر المالكة، تلك التي تتحقق بها التحولات، فصل تعدد الأوطان على خارطة العالم المسيحي كتلاً كانت متماسكة سابقاً بالرغم من تقلبات حدودها.

وقليلة هي في التاريخ المسائل التي تواجه الباحث بصعوبات كالتي تواجه بها مسألة نشأة الأمم هذه. فلا يحسن بنا أن ننسب لأناس القرن السادس عشر شعوراً قومياً تُكَذِّبُه غالباً أكثر من سمة من سمات سلوكهم. إذ كثيرون هم، الذين كانوا يُغَيِّرُون بالسرعة ذاتها سَيِّداً ومقاماً، ويُمارسون أعمالاً ويتأصلون في بلد أجنبي من غير أن يعانوا الشعور بالانخلاع. بيد أن تطور الأفكار اتصف بتحول متزايد باتجاه «قومية» الدول والسياسة.

ففي ألمانيا ذاتها، في حين أن مفهوم الإمبراطورية كان يتضمن في أصوله ضرباً من عالمية ما، فإن العديد من المفكرين أبدوا في بداية القرن نزعة قومية nationalisme مضادة للرومانية. وترتبط بهذا التيار الأهاجي المصلحية منها بلا شك بل حتى المأجورة لكن غير المفتقرة إلى دلالة، تلك الأهاجي التي أطرت انتخاب شارلكان Charles Quint في عام 1519 واستدعت بكل أمنياتها قيام إمبراطورية ألمانية. انكمش جزء كبير من الأدب السياسي في حدود الدولة التي كُتِبَ ونُشِر فيها؛ كما كان في الغالب حال كتب المناسبات ونصوص الدعاية، لكن أيضاً حال الدراسات الحقوقية. سواء تعلقت بالمؤسسات الخاصة أو ارتفعت إلى اعتبارات مذهبية أعم. وما أكثر النصوص التي كانت تعكس أفكاراً موروثة، من غير أن تطلق أفكاراً أصيلة؛ إلا أن تاريخ الأفكار لا يسعه إهمالها. أما النظريات التي أتت بتجديدات حقيقية وتميزت برحابة أفقها وشمولها فإنها هي أيضاً قد تغذّت بتجارب تاريخية ران عليها الطابع الشخصي على نحو واضح. فالإناسي الذي

كانه توماس مور Thomas More لا يمحو المحامي الإنكليزي الكبير، ويفكر ماكيافيللي بلسان إيطاليا هناك حيث كان يفكر دانتي بلسان العالم المسيحي. لقد كانت تجزئة أوروبا قديمة بقدر كاف وقد اتخذ كل جزء منها طرقه الخاصة بحيث أصبحت المواد المعروضة للتفكير السياسي تساهم في تنويع الاتجاهات وفي توسيع مروحة الإشكاليات. إلا أن وحدة «الجمهورية المسيحية» Respublica Christiana لم يكتمل موتها في الأذهان؛ فهي ما تزال تحرك أيضاً مذاهب هامة. لكن تعدد الدول جعل ضرورياً قيامُ نظرية للعلاقات فيما بينها، بينما ترجم تطور بنياتها الصراعات بين القوى الاجتماعية وبين المفاهيم التي سبقت أصولُها كثيراً القرن السادس عشر.

* * *

القسم الأول

تقدم الدولة المعاصرة
والسياسَة الموضعيّة

1- البقايا الإقطاعية والخصوصيات المحلية

ما فتئت سلطة الملك تتأكد وتتوطد في فرنسا منذ لويس الحادي عشر، وفي إنكلترا منذ الاثنين الأولّين من آل توردو Tudor، وفي إسبانيا منذ فرديناد وإيزابيل. فلقد كونت الضريبة الدائمة والجيش الدائم وتكاثر الضباط الملكيين حكومةً مركزية وإدارة إقليمية تشرف على السلطات المحليّة أوتحل محلها: وإذا لم تكن سمات تحديث الدولة هذه البارزة إلى حد يقل أو يكثر قد ترافقت بمفاهيم جديدة تماماً وواضحة كل الوضوح، فأقله أنها ترافقت بتلاؤمٍ بسيكولوجي أو إنضواء أو إذعان من جانب الرعايا، هذا التحديث لم يتخطَّ بعض الحدود إذ أن الحكومات، بالرغم من نزعاتها الاستبدادية التسلطية والمركزية، كان لابد لها من أن تراعي خصوصيات عدة، وتحترم شكلاً وأحياناً موضوعاً حريات الجماعات المدينية أو الإقليمية.

فعلى سبيل المثال لم تستسلم بريتانيا Bretagne بلا قيد أو شرط للاندماج في مملكة فرنسا. وفي أراغوان، احتفظ الفيوروس les fueros بسلطة حماية واقعية، ولبث الشعور بالاستقلال الذاتي المحلي حياً في الأراضي- الواطئة البورغونية. وإذا ما اتخذ المليك هيئة السيد الذي دائماً يطاع لأنه هو الملك، فإن جزءاً من سلطته مازال يشتق أيضاً من فكرة إقطاعية عن الملك كعاهل إقطاعي أعلى مطلق السيادة. واحتفظت طبقة الفروسية، مع أنها انحطت إلى ضرب من طقوس المناسبات بحق ما في التمجيد: وهذا فرنسوا الأول يتقلد زي الفارس على يد بايار Bayard في مارينيان Marignan. وتبين

قضية مثل خيانة القائد العام شارل دو بوربون (1523) بأكثر من صفة بقايا العقلية الإقطاعية في رأي عام «كان يجد لخيانة القائد العام أعذاراً على الأقل» (هوهاوزر). وحوالي تلك الفترة ذاتها، تجاوزت الملكية الإسبانية بصعوبة أزمة أعمق أيضاً، وهي تمرد الكومينيروس «رجال البلديات» Comuneros (1520-1521): حيث تجمع أرستوقراطيون وكنسيون وممثلو المدن في تعلق واحد بالخصوصيات المحلية التقليدية، وفي عداء مشترك ضد الأجانب المحيطين بشارل كان، وضد مطالبهم المالية وطرقهم الاستبدادية. وكان حل هذه الأزمات لصالح سلطة الدولة، إلا أن السلطة الملكية لكي تفرض نفسها كان لابد لها من أن تتعامل مع قوى جموحة؛ إذ ظل رجال ذلك الزمن، في حياتهم السياسية كما في فعاليتهم المهنية، متأثرين بذهنية الامتياز، وقليلي الحساسية إزاء النظريات المجردة. ويوضح هذا الوضع حركة الأفكار ويتيح فهم محدودية مدى المذاهب التي تشدد من جانب واحد على بعض الأوضاع.

2- السلطة المطلقة الملكية

يظل التَيّارُ الأثير للسلطة المطلقة الملكية هو الأسهل تتبعاً رغم اختلاف مظاهره. فهو يتجلى بوضوح في أعمال رجال القانون، لاسيما في فرنسا. إلا إن رَدَّه إلى مذاهب حقوقية صرفة يعني إفقاراً له. فالعواطف التي تقوم عليها «النزعة الملكية الشعبية» مع كونها قليلة النضج كان لها مع ذلك وزن سياسي قيم. ونقصد بالعواطف أولاً القبول التقليدي وإ نجاز القول القبول الطبيعي للسلطة الموجودة، والطاعة التي عَلَّمتها الكنيسةُ منذ قرون: ولقد وجد مؤلفون عديدون علمانيون وكنسيّون، راحوا يؤكدون على ضرورتها بل إن هذا الموضوع شغل مكاناً غالباً في الأدب السياسي الإنكليزي للنصف الأول من القرن السادس عشر.

فالعصيان أثيم دائماً لأن السلطة أسسها الله. وتقود هذه العروض إلى صيغ تنطوي في الظاهر على التأكيد على المنشأ الإلهي للملكية. فلقد كتب

مترجم للعهد الجديد إلى الإنكليزية، وليام تيندال William Tyndale، في مؤلفه المنشور في منفاه في ماربورغ Marbourg عام 1528 بعنوان «طاعة الإنسان المسيحي» The obedience of a Christian Man: «إن الملك هو، في هذا العالم، لافانون يحكمه ويستطيع حسب مشيئته أن يصنع الخير أو الشر، وهو لا يقدم حساباً إلا للإله وحده». ويؤكد ستيفان غاردنر في كتابه Stephen Gardiner, De vera Obedientia (المنشور عام 1535، والمترجم للإنكليزية عام 1553): «أن الملك ولو كان كافراً غير مؤمن فهو يمثل صورة الله على الأرض». فالأساسي بالنسبة لهؤلاء المؤلفين هو أن يظهروا في الوقت ذاته الطابع الملحد والمشؤوم من الناحية السياسية لكل فتنة. بيد أن الضمان الإلهي الذي كانوا يحتجون به صالح بنظرهم لكل سلطة قائمة وللنظام الاجتماعي عموماً؛ فهو لا يندرج في تحليل لطبيعة السلطة أو أصلها. فهم يوصون بأخلاق تقليدية، تجمع الحس القومي والتقوى إلى نزعة الإخلاص للملك، دون الارتفاع إلى نظرية سياسية حقيقية. هذا وإن إصرارهم على آرائهم الذي قد يفسر بعنف اضطرابات حديثة العهد، تلقى تبريراً مجدداً في الصراعات التي ولدها «الإصلاح».

حظيت فرنسا منذ حرب المئة عام بأعظم استقرار سياسي. وتمتعت فيها الملكية بتأثير معنوي صوفي، هو نفوذ الملك «الثاني صانع المعجزات» الممسوح بزيت الوعاء المقدس Sainte Ampoule والذي يشفي من القُدَب. وعلى أساس من هذه المعتقدات الشعبية، نَمّق المَداَّحون، تلبية لفئات اجتماعية أضيَق، تنويعات ذات أهمية أدبية على الأخص، مثل: رمز أزهار الزنبق، وحكاية طروداية مخصصة لتمجيد السلالة الملكية تلك التي شهرتها بجد فيما بعد «انشودة فرنسا» لرونسار le Franciade de Ronsard. ويمكن أن نعدّ ذلك كنقل، إلى سجلات أخرى، لفكر العلماء والمجازين in utroque jure الذين يصقلون ما طاب لهم التعاريف والشروحات حول السلطة الملكية. وهي جميعها بلا أصالة كبيرة لأنها تستقي من الينابيع الكلاسيكية للقانون الروماني ذاتها، التي لم يكن يجهل العصر الوسيط أمثالها، حتى ولو أنها

كانت لا تتفق إلا قليلاً مع الواقع السياسي للفترة. إن الملك إمبراطور في مملكته: لقد قيل هذا في إنكلترا أيضاً، إلا أنه قيل في فرنسا بشروح أعمق، نظراً لتضلع ورسوخ المشرعين أو الفقهاء في مجالهم..

ولقد قَدَّمَ أهلُ الجنوب، وجامعةُ طولوز على الخصوص، إلى المَلكية جيشاً كبيراً من المنظِّرين المذهبيين الذين برعوا في مزج الأسانيد الرومانية والقانونية الكنسية من أجل تمجيد الفالوازيين. وقامت طريقتهم المفضلة على تعداد امتيازات أو اختصاصات الملك.

حيث يميز منها جان فيرولت Jean Ferrault في مُؤَلَّفِه Iinsignia peculiaria Christianissimi Francorum regni (1520) عشرين امتيازاً يُبَرِّرُها بنصوص قانونية كَنَسِيَّة وهو يستمدُّ على نحو ما نظريتَه في السلطة المطلقة من تصورات التيوقراطية البابوية. ويطيل شارل دو غراسّاي Charles de Grassaille في عام 1538 (Regalium franciae libri duo) وبارتيليمي دو شاسني Barthelemi de Chasseneuz في عام 1546 (Catalogus Gloriae Mundi) ويحددان بدقة لائحة السلطات العامة والخاصة لملك فرنسا: فهو الأول بين أصحاب السيادة، المُلْهَم من الله الذي هو صورته، والمزود بسلطة مطلقة متحررة من أي قانون مكتوب.

وتفتقر هذه المذاهب إلى الأساس الفلسفي أو اللاهوتي، ولا تهتم كثيراً بالاتصال بين النظرية الحقوقية والوقائع السياسية؛ يضاف إلى ذلك أنه يمكن التساؤل عن تأثيرها في الرأي العام. فهي لم تأت بشيء فاصل بالنسبة لرجال الإدارة والقضاة الذين كانوا وحدهم تقريباً يعرفونها. وكثيرة هي الالتباسات المحسوسة التي بقيت تحت فيصل المبادئ حتى في النصوص. إن للملك كل السلطة، لكن يجب أن لا يسيء استعمالها: فهناك حدود واقعية، أو حتى حدود قانونية ويعترف غراساي Grassaille بحدين اثنين، هما: قانون الوراثة وعدم إمكان التنازل عن الممتلكات الملكية. ولا يكفي القبول بأن سلطة الملك كلية وكاملة لاستبعاد أي جدال سياسي. إذ يعرف الناس الذين يؤدون

وظائف عامة أنه يوجد نوع من الدستور العرفي، وعادات مازال تفسيرها موضع نقاش، وما زال يتطور، لكن كثيرين يتعلقون بها تعلقاً شديداً.

3- كلوديو سيسل والملكية المعتدلة

يبرز وجود هذه الحقيقة جيداً في «الملكية الكبرى في فرنسا»، وهو مؤلف يعبر في كلود دو سيسل Glaude de Seyssel في عام 1519 عن تفضيلاته للملكية المعتدلة. ولم يكن سيسل (1450- 1520) منظراً تجريدياً البتة، فهو قد كتب في فترة تقاعده بعد حياة مهنية إدارية وديبلوماسية وأسقفية لامعة في خدمة فرنسا، وخصوصاً في خدمة لويس الثاني عشر الذي تغنى بمدحه. وهو من غير أن يخفي المحاذير التي يمكن أن تنطوي عليها الملكية من حيث المبدأ، يعتقد مع ذلك بأن النظام الذي خدمه، كما يعرضه، هو خير نظام ممكن: إذ هو مزيج من الملكية والإرستوقراطية والديموقراطية، على ما يقول مقتبساً فكرته هذه من العصر القديم. وفي رأيه أن السلطة الملكية تكبح «بكوابح ثلاثة»، هي: الالتزامات الوجدانية للملك والطابع المسيحي للملكية، والبرلمان، و«القوانين الصالحة والمراسيم والأعراف التي توطدت بحيث بات من العسير أن تنقضى أو أن تلغى». كما أن تحليله للدستور العرفي للملكية الذي يعدّه مثالياً ذا دلالة حتى بالتباساته ذاتها. فهو لا يقدم تحديداً دقيقاً لا لسلطات الملك ولا لحقوق البرلمان (ولا يتحدث عملياً عن «مجلس الطبقات العامة») والملك عند لا يستطيع أن يغير «القانون السالي» الذي يمنع النساء من وراثة العقارات. إذن هناك حقاً فكرة قوانين أساسية للمملكة غير أن هذه القوانين ليست محددة. ولم يطرح سيسل طرحاً واضحاً مسألة السلطات التشريعية. فبعد أن رفض صيغة «السلطة المطلقة» l'absolutisme، المعادلة بنظره للطغيان، لم يقم في وجه الإدارة الملكية إلا حواجز «يمكن أن تطوى» وبما هو رجل ذو تجربة فقد كان في أعماقه ذا إحساس صائب جداً بقوة مقاومة الأعراف والهيئات الاجتماعية. ونظراً لقناعته بأن بنية المجتمع تؤمن لكل واحد المكان الذي يستحقه، يعتقد بأن امتيازات الطبقات والفئات توفر توازناً مضاداً لكل طغيان. ويدافع سيسل عن

مفهوم أرستوقراطي وتقليدي، ناقضته وما عتمت أن تجاوزته نظريات القانونيين في الحكم المطلق، هذا إذا أخذنا الصيغ على حرفيتها، بيد أنه عندما يعرض الحكم عن طريق المجالس، فهو لا يؤيد أن يكون الملك، الملزم بأخذ رأيها، مجبراً على اتباعها.

ويتقلص في الممارسة الفرق، الهائل على صعيد المفاهيم، بين الملكي ةالمعتدلة وبين الملكية المطلقة. وكما يقول أحد رؤساء برلمان باريس: «يا أيها السيد، نحن لا نريد أن نشك في سلطتك أو نجادل فيها. فقد يكون ذلك ضرباً من الفواحش، ونحن نعلم علم الحق أنك فوق القوانين، وأن القوانين والمراسيم لا يمكن أن تلزمك، ولكننا نعني أنه لا يجب عليك ولا يمكنك أن تريد كل ما تستطيع». وإذا ما فقدت الكوابح التي نادى سيسل من نجوعها، فإن تبعة ذلك لا تقع على انتشار صور حقوقية للسلطة المطلقة. يبقى أن نفراً من أعلام الحقوقيين نحو منتصف القرن مافتئوا يرون، أن السلطة الملكية هي سلطة «معتدلة أكثر مما هي مطلقة» ومن هؤلاء الشارح الشهير لعرف باريس، شارك ديمولان Gharles Dumoulin، في كتابه «بحث في أصل وتطور وازدهار مملكة وملكية الملوك الفرنسيين» (1561).

والمهم أن ميزان القوى راح يميل لجانب السلطة الملكية. وقد صيغت المذاهب، بحماسة أو بتردد، على شاكلة هذا التطور. إلا أن هذه الظاهرة وجدت تعبيراً فكرياً أبرز وآصل، في إيطاليا، وفي سياق سياسي مختلف جداً، وذلك عند مؤلف يحتل مكانة أولى في تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر.

4- ماكيافللي

لقد ملأ نيقولا ماكيافللي Niccolo Machiavelli (1469-1527)، وهو من البورجوازية الفلورنسية العريقة، مهمات سياسية وديبلوماسية مختلفة، وكان بخاصة أمين سر secretaire المستشارية الثانية منذ عام 1498، قبل أن يُنحّى عن الحياة السياسية بعودة آل مديتشي Medicis في عام 1512. على أن ماكيافللي أهدى كتابه «الأمير» Le Prince، المكتوب عام 1513، إلى واحد

منهم، هو لورانت Laurant، دوق أوربان، من أجل أن يستعيد حظوة بلا شك، لكن كذلك متعللاً بالأمل الموهوم أن يحفز فتى من ىل مديتشي على أن يتخذ بجرأة المبادرة لأنهاض إيطاليا ضد البرابرة، وكان يؤلف بالتوازي ولا ينشر «مقالات حول العقد الأول لتيت ليف»، عام 1519، ثم ألّف أيضاً عام 1519 «مقالة حول إصلاح دول فلورنسا» بناء على طلب آل مديتشي الذين لم يبالوا أبداً بمشوراته. إلا أنهم ألزموه فيما بعد بوظائف راوية التاريخ الرسمي، وبهذا اكتملت وصمته بنظر الجمهوريين.

وطني إيطالي

إن ماكيافللي مدين بمادة كتابه لحياته السياسية المنقوصة هذه، بـ«تجربة طويلة في الشؤون الحديثة» زوّدته، مع «قراءة متواصلة لشؤون العصر القديم»، ولقد أثارت أفكاره، في القرن السادس عشر بُنِيَت غالباً على تأويل لـ«الأمير» أُسِيء، وضعه في إطار حياة ماكيافللي وفي جملة عمله. ففي هذا المؤلَّف، الذي لم يكن بحثاً في الفلسفة السياسية، لم يتساءل ماكيافللي ما هو الحكم الأفضل، ولا ما هو الحكم المشروع، ولا ما هي السلطة أو الدولة عموماً؛ بل اكتفى، مفكراً في الوضع الإيطالي، بالتساؤل: كيف نجعل النظام يسود، وكيف نقيم دولة مستقرة؟ وهو يستبعد حالة الملكية الوراثية، اليسير حكمها حتى على رئيس يفتقر إلى القدرات الخارقة. بل لم يكن ماكيافيللي، هذا الوطني الإيطالي، على غير ما حسد لرسوخ الدول القومية مثل فرنسا أو إسبانيا، بالرغم مما يَكْتَشف فيهامن بربرية إقطاعية. أمّا في إيطاليا الفوضوية المضطربة، التي تحمل عبء انقساماتها التي زاد من خطرها الوجود الضار «للكرسي المُقَدَّس» والتدخلات الأجنبية، فإن المسألة السياسية خلافاً لذلك تبدو عسيرة على الحل.

يجب على الأمير، لِيَعْلُو، أن يكون «رجلاً ماهراً أو مدعوماً بالثروة» وتكوين إمارة ما يمكن أن ينتج عن «مهارة موفقة» ماثلة في اكتساب الأمير لعطف مواطنيه، لكن ماكيافللي يسترسل أكثر بكثير حول تكوينها بالقوة، وهي فرضية أغنى بالدروس. مهما يكن من أمر، لا يبقى الأمير أميراً إلا بمَزِيّة

قليلة الشيوع، هي طاقةٌ عنيفة غاشمة وحيسوبةٌ، غريبةٌ عن أي من اهتمامات الأخلاق العادية. ويتجنّبُ الأمير أن ينشر البلبلة في المؤسسات، بل يتركُ قدر المستطاع إلى المرؤوسين مهمة اتخاذ التدابير غير الشعبية. وهو يختار مستشاريه بعناية متحاشياً أن يترك لهم أدنى قطعة من السلطة الحاسمة، متفرغاً بكليته للدفاع عن سلطته والعمل على بسطها بكل الوسائل، بما في ذلك الجريمة إذا كانت ثمة ضرورة: «إذ أنه من الأسلم للأمير أن يكون مهاباً من أن يكون محبوباً».

بيد أنه يجب على الأمير أن يُعْنَى بسمعته، فحُصْنُهُ الأمنع هو محبة شعوبه. هكذا يعترف ماكيافللي بقوة الرأي العام، لكن ذلك كي ينشئ نظرية لاستخدام هذا الرأي، الذي يعلم بأنه قابلٌ للتكييف، وحساسٌ بالقوة، وسهلٌ على الخداع. وبالتالي يصبح المكر، بالنسبة للأمير، واجباً. وتبدو سياسته كمزيج دقيق محكم من القسوة والرياء، حسب الظروف وحسب طبيعة المسائل الخاصة، نظراً لأن «العبرة بالنتائج». فإذا نجح الأمير في أن يحفظ حياته وأن يصون دولته، «فإن جميع الوسائل التي يكون قد تَوَسّل بها يُحكَم عليها بأنها مُشَرِّفة». وتنطبق القاعدة ذاتها على علاقاته مع الخارج. فلا قيمة لوعد أو معاهدة إلا بقدر ما يظلان مطابقين لمصالح الأمير، بل لا يضيع الأمير فرصة للتوسع على حساب الآخرين. ويجب أن يمتنع عن الفتوحات البعيدة للغاية أو العسيرة جداً على التمثل، لسبب بسيط هو أنها قد تكون سبباً في إضعاف الدولة لا في تقويتها.

وماكيافللي، عندما يعرض قيصر بورجيا كنموذج طوال كتابه، يبقى ضمن منطق تصوره، إلا أنه يشدّد عن غير ما قصد على هشاشة أمثاله إذ أنه يبالغ بلا شك بعظمة المقاصد التي يعزوها إلى ابن البابا الكسندر السادس، ومن جهة أخرى فإن الدور الذي ينسبه للقَدَر في التاريخ يخدمه كتفسير سطحي للفشل النهائي، السريع والكلي، لبطله. وبذلك ينزلق في هذا الفكر الذي يبتغي أن يكون واقعياً على وجه كامل، في عام 1513، إثر وهمٍ مرتبطٍ برغبة مُتّقِدة: ألا وهي فكرة انتفاضة وطنية إيطالية أصبحت ممكنة، ضد الغزاة، وحول رئيس خارق.

معجب بالجمهورية الرومانية

ما أن بُدِّد هذا الوهم، حتى عاد ماكيافيللي إلى أفكاره كجمهوري فلورنسي على هامش تيت ليف Tite-Live. إذ تنطوي «المقالات...» على جانب آخر من جوانب فكره. فهو، على غرار أرسطو وعلى الأخص بوليب، يستعيد التحليل الكلاسيكي التقليدي لأشكال الحكم الثلاثة ولتعاقبها، ويؤكد على تفوق النموذج المختلط، فهو الأمتن وهو الأبقى: «حيث يَحْكُمُ الأميرُ والعظماءُ والشعبُ معاً الدولة». وهو يلح على أهمية الميثاق الدستوري، إلا أنه قلّما يسترسل حول حقوق المواطنين لكنه يورد ما يكفي، لإدانة «قيصر» Cesar: حيث أن روما التي يمجّد والتي لا يقوى على الانفكاك عنها، هي روما الجمهورية. فعلى رأي ماكيافللي لا ينسجم النظام المدني مع وجود طبقة نبلاء إقطاعية. وبالتالي فإن نظريته الجمهورية ذات الوحي الروماني ما كان لها أن تجد حقل تطبيق، في فترة كانت تحتضر فيها في إيطاليا الجماعية البلديةُ la commune، هذه الجمهورية المدينية الحرة. وتحرفُ بعضُ الحماسةِ للعصر القديم ماكيافيللي عن البحث المُعَمّق الذي قد تتطلبه مشكلةُ جمهوريةٍ حديثةٍ. فهو إذ يُطْرِي، في عام 1519، إعادة إقامة الجمهورية في فلورنسا, فإنه حيطة منه يطلب إلى آل ميديتشي أن يحتفظوا فيها مرحلياً بسلطة الأمير. ويقيناً إن هذا الحل الوسيط قد أملته نزعة انتهازية ضرورية؛ وكذلك فهو يستجيب إلى رؤيةٍ نظريةٍ أوسع. وليس ذلك فحسب لأن الديكتاتورية، الديكتاتورية القانونية، هي ضرورية للجمهورية كي تتجاوز المخاطر الكبرى، بل أيضاً لأن ماكيافيللي يعدّ دور «المشرِّع» دوراً حاسماً، كمؤسس للجمهورية أو مصلح لها، فهو «إنسان متفوق» يمارس سلطةً لا اقتسام لها وفي سبيل مصلحة الدولة وحدها، وهو خالي الغرض بقدر كاف، ولذا يعتزل بعد أن يكون سن قوانين باقية بفضل حِكْمَتِها: كما فعل ليكورغ Lycurgue على سبيل المثال.

فلسفة حتمية

إن الإحالة إلى الأسطورة بهذا القدر تبيّن حدود ماكيافيللي المنظر المذهبي. فهو يبتغي أن يتصدّى للأمور السياسية كواقعي، ويريد أن يُعطي تحليلَه لنماذج الدولة قواعد وضعية. لكن استقصاءه، حسب تعبير أ. رينودي، يظل محدوداً. فهو، بسبب انحيازه القَبْلي ضد القيصرية، يكره دراسة الإمبراطورية الرومانية، لذا ظلّت نظريته الملكية، لجهة، مصادرها إيطالية على نحو وثيق. أضف إلى ذلك أن ثنائية مذهبه ذاتها تترك في حالات كثيرة على أفكاره «طابعاً لغزياً وغائماً». إلا أنه لا تنقصها عناصر الوحدة، وهي وحدة محسوسة في نقاط عظمتها كما في نقاط ضعفها. وفي المرتبة الأولى من نقاط الضعف هذه يأخذ مكانه تصور للتاريخ يجهل الوقائع الاقتصادية ويذهب أحياناً حتى إلى جهل بالطبيعة الواضحة جداً للظواهر الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالأمير أو بالمصلح الجمهوري، وماكيافيللي لا يرى البتة في السياسة إلا لعبة إرادات وأهواء ومواهب فردية. وعندما قام بإطراء البرلمانات الفرنسية، فإنه تحدث عن «ذلك الذي أسّس» حكم فرنسا؛ وبالتالي لم يتمتع دائماً بالإحساس بالقوى الجَمْعِيةِ وعملها البطيء. ونشأ هذا الموقف عن فلسفة حتمية (جبرية). «يستطيع الناس حقاً أن يساعدوا القَدَرَ، لكن لا أن يعارضوا قراراته» التي هي قرارات لا تُدْرَك. والإنسان في عالم أبدي ومحدد، ليس، عاجزاً عجزاً كلياً، بل، حسب رأي ماكيافيللي، يقدم له التاريخ دروساً، إلا أن التشاؤم العميق الذي يحكم به على الطبيعة الإنسانية يُضَيِّقُ حقلَ التنقيب الذي يمكن أن تُكْتَشَفْ فيه معقولية ما. «فما هو الحكم، إن لم يكن وسيلة احتواء الرعايا؟». ومتى طُرِحَت هذه الثابتة، هذا المبدأ الثابت، حُكِم على العقل أن يعمل على صعيد التقنية السياسية أكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

فلسفة حتمية

إن الإحالة إلى الأسطورة بهذا القدر تبيّن حدود ماكيافيللي المنظر المذهبي. فهو يبتغي أن يتصدّى للأمور السياسية كواقعي، ويريد أن يُعطي تحليلَه لنماذج الدولة قواعد وضعية. لكن استقصاءه، حسب تعبير أ. رينودي، يظل محدوداً. فهو، بسبب انحيازه القَبْلي ضد القيصرية، يكره دراسة الإمبراطورية الرومانية، لذا ظلّت نظريته الملكية، لجهة، مصادرها إيطالية على نحو وثيق. أضف إلى ذلك أن ثنائية مذهبه ذاتها تترك في حالات كثيرة على أفكاره «طابعاً لغزياً وغائماً». إلا أنه لا تنقصها عناصر الوحدة، وهي وحدة محسوسة في نقاط عظمتها كما في نقاط ضعفها. وفي المرتبة الأولى من نقاط الضعف هذه يأخذ مكانه تصور للتاريخ يجهل الوقائع الاقتصادية ويذهب أحياناً حتى إلى جهل بالطبيعة الواضحة جداً للظواهر الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالأمير أو بالمصلح الجمهوري، وماكيافيللي لا يرى البتة في السياسة إلا لعبة إرادات وأهواء ومواهب فردية. وعندما قام بإطراء البرلمانات الفرنسية، فإنه تحدث عن «ذلك الذي أسّس» حكم فرنسا؛ وبالتالي لم يتمتع دائماً بالإحساس بالقوى الجَمْعِية وعملها البطيء. ونشأ هذا الموقف عن فلسفة حتمية (جبرية). «يستطيع الناس حقاً أن يساعدوا القَدَرَ، لكن لا أن يعارضوا قراراته» التي هي قرارات لا تُدْرَك. والإنسان في عالم أبدي ومحدد، ليس، عاجزاً عجزاً كلياً، بل، حسب رأي ماكيافيللي، يقدم له التاريخ دروساً، إلا أن التشاؤم العميق الذي يحكم به على الطبيعة الإنسانية يُضَيِّقُ حقلَ التنقيب الذي يمكن أن تُكْتَشَفْ فيه معقولية ما. «فما هو الحكم، إن لم يكن وسيلة احتواء الرعايا؟». ومتى طُرِحَت هذه الثابتة، هذا المبدأ الثابت، حُكِم على العقل أن يعمل على صعيد التقنية السياسية أكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

علمنة الدولة وتمجيدها

إن فكرة الدولة تُوجَد في مركز هذا الفكر الذي لا يقدم نظريـة لهـا في أي مكان، فالدولة بنظر ماكيافيللي هي معطى، هي وجود لا يحاولُ تفسيره فلسفياً، كما لا يشعرُ بالحاجة لتسويغ خضوع الفرد إلى هـذه الدولـة شـرعاً. ولجمهوريته متطلبات استبدادية تسلطية بقدر ما لحكـم الأمـير الاسـتبدادي. «تمارس الدولة، الجمهوريـة أو الأميريـة، إكراههـا أو قَسْرَها علـى الفـرد متجاوزة الخير والشر، وقد تصل إلى الجريمة» (أ. رينودي). وانطلاقاً من هذا يتضح كل شيء. فالسياسة فن عقلاني في مبادئه، تتقبل، في حساباتها المبنية على قواعد مضطردة، جميع المعطيات التي تطالها التجربة، وهي فن وضعي كذلك بمعنى أنها ترفض كل مناقشة حول القيم والغايات.

عند ماكيافيللي، تَلْقَى السياسةُ نفسها وقد صارت معلمنة على نحو أكثر جذرية مما عنـد الـروّاد الـذين لم تفتقـر إلـيهم، منـذ مارسـيل دو بـادو. إن ماكيافيللي، يكره ويزدري حكم الكهنة مثله مثـل الـرُوّاد، ويعـادي السلطة الزمنية للكرسيّ المقدس- لكنه واقعي بقدر كـاف إذ يعتـرف بـأن «الكرسـي المقدس» اشتد بأسه في ظل يوليوس الثاني Jules II- إنمـا يمـضي إلى أبعـد منهم. فهو لا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريـد أن يخـضعَ لهـا الـدينُ بـصورة كاملة، هذا الدينُ الذي يتصوره كأداة للسلطة وكعنصر للتماسك الاجتماعي. ونَقَد ردّد غيشاردان Guichardin صداه في السر: «لا تكافحوا الدين أبـداً ولا شيئاً مما يبدو أنّ له علاقة بالله حيث أن لمثل هذه الموضوعات سـطوة كـبيرة على عقول الحمقى». إن الأساس ذاته لتفكير ماكيافيللي السياسي هـو الـذي يقوده إلى موقف مضاد للمسيحية أكثر مما يقوده إلى موقف لاديني. فهو يأخذ على الإنجيل (أو على وجه أدق علـى مـا يعتبر أنـه تـشويه قـام بـه الكهنـة والرهابنة للمسيحية الحقيقية التي يزعم ماكيافيللي بأنها مدينة وطنية ومحاربة) بأنـه أضـعف أصـحاب القـدرات، وأنـه لم يُقـدِّس إلا «المـساكين والنـاس المستسلمين إلى التأمل بدلاً من الحياة الفعالة».

ولقد قاده موقفه في علمنة الدولة وتمجيدها إلى نتائج عديدة، منها: عداءٌ للإمبراطورية ولكل ما يمكن أن يُذَكِّر بالنزعة العالمية المسيحية؛ وريبةٌ وازدراء للأرستوقراطيات النبيلة ذات الأصل الإقطاعي، وتَصَوُّرٌ «واقعي» خصوصاً للعلاقات بين الدول. ونظراً لأن ماكيافيللي مُعْجَبٌ بالفتح الروماني، فقد ثبت في هذا الموضوع القواعد ذاتها التي قام عليها سواء للجمهوريات أو للأمراء. فالدولة ذات نزوع طبيعي لأن تَكْبُرَ وتتسع، ولا وجود لأخلاقٌ أو لقانون دولي. وفي غابٍ كلٌّ شيء فيه حلٌ لأن يُؤْخَذ ويُسْتَولى عليه، تكون المسألة الوحيدة في أنّ تحسب الدولةُ جيداً مبادراتها، وأن تقدر أفضل تقدير نسب القوةِ والحيلة وتبدو واضحة في هذه الشروط الأهمية الأولية للتنظيم العسكري في الدولة. ويشكو ماكيافيللي من ضعف الدولة الإيطالية الذي يعلِّله بلجوئها إلى المرتزقة. فالحقيقة أن الجيش القومي وحده هو الذي يستطيع أن يُوفِّر الأمن. بل تشكل الخدمة العسكرية الصورة الأسمى للمواطنية. ولا تنفصل مقتضيات الدولة الماكيافيللية إزاء تابعيها- رعايا أو مواطنين- عن ضرورات سياستها الخارجية، التي تمليها موجبات صارمة؛ فبما هي مهددة دائماً وأبداً حتى في وجودها من قِبل جاراتها، فإنها بالنسبة لهذه الجارات خطرٌ دائمٌ أبداً.

مكانة ماكيافيللي في فكر عصره

كتب فرنسيس باكون Francis Bacon «ينبغي أن نشكر ماكيافيللي وأمثاله من الكُتّاب الذين يقولون صراحة وبدون تمويه ما اعتاد الناس أن يَفْعَلُوا، لا ما يجب عليهم أن يعملوا». إن هذا الحكم، قام به رجل دولة فيلسوف في حقبة كان فيها من حسن الأدب أن تُدَانَ لا أخلاقية ماكيافيللي، من غير أن يستتبع ذلك أن تكون الممارسة السياسية أكثر أخلاقية بصورة محسوسة من ممارسة قيصر بورجيا، هذا الحكم يُبْرِز حسنة رئيسة للمؤلف الفلورنسي. فقدسا عدَتْهُ حدود معرفته ذاتها وحدود فكرهِ على إدراك دوافع فن الحكم إدراكاً عميقاً كما مُورِس في زمنه، وإلى حد ما كما مورس في جميع الأزمنة.

إلا أن أهمية ماكيافيللي ليست فحسب أهمية شاهد عيان، فهو، بحيوية فكره الدؤوب والعاكف على مسائل حددها باختياره. يطرد كل ميتافيزياء من السياسة، ويفْصِلُ فصلاً جذرياً بين «مدينة» الله و«مدينة» البشر، وهكذا يجعل معرفة هذه أي الأخيرة، من اختصاص العقل البشري وحده. ولهذه «الوضعية» وجهها الآخر: فالمعطيات التي يسلّم بأنها أولية ولا ترد إلى غيرها ليست في الواقع كذلك بنظر الفيلسوف ولا بنظر المؤرخ. لكن بما أن ماكيافيللي رفض عن عمد كمية كبيرة من المفاهيم الوسيطية التي مازالت حينذاك حيّة لدى الكثير من معاصريه، فإنه مَهّد التربة إن صح القول لبناء صِيَغ وإحداثات جديدة.

* * *

القسم الثاني

أثر الإنسانية المسيحية
ومثلها العليا السياسية

قيل عن ماكيافيللي إنه ظل حبيس الرومان أولئك الذين يدين لهم لا بالأسانيد، والأمثلة فحسب، بل أيضاً بروح المواطنية ابنة العصر القديم. وأن مالديه مْن غريب غربة جذرية عن الروحانية المسيحية ليجب أن يربط بالآثار الوثنية المنبعثة التي تُمَيِّزُ، مع مُكَوِّنات أخرى، ثقافة عصر النهضة الإيطالية. وطموحه «هذا لإحياء الأشياء الميتة» هو الذي يحرك تفكيره السياسي كما يحرك جهودَ الأناسيين من أجل إعادة اكتشاف ثقافة العصر القديم الكلاسيكي. ومع ذلك يقع ماكيافيللي على هامش الأناسية: فهو قليل التأثر بالأغريق ولم يتأثر بأفلاطون بتاتاً؛ أن الأناسيين الإيطاليين من جانبهم، وهم لغويون ضليعون، وحيناً فلاسفة، لم يكونوا بمفكرين سياسيين. ويرتدي ضعفهم من هذه الزاوية أشكالاً شتى: أحياناً شكل اللامبالاة التامة، وأحياناً شكل بلاغة العصر القديم التقليدية جداً. إذ أن خطبهم الرنانة في الملكية أو مدائحهم في الحرية بما في ذلك الفتك بالطغاة تجتر أمثلةً كلاسيكية؛ ولقد كان تعلق الكُتّاب بجودة الشكل أكثر من تعلقهم بصواب الموضوع أو صدقه، فجاءت هذه الأبحاث الاستعراضية خالية إلا من القليل القليل من الفكر. أما ماكيافيللي فهو، مع آخرين، يختتم سلالة الأناسية الفلورنسية الأولى التي سبقت بكثير القرن السادس عشر، وهي إناسية كانت تجمع الكثير من الاهتمامات المدنية إلى القليلِ من العلم والأحكام. إذ انزوى كثير من معاصريه في برجهم العاجي، بينما أحرق آخرون البخور لحماتِهم، كمُتَمَلِّقين متحمسين لم يحتفظ قلمهم دائماً بكرامته الكاملة؛ وفعل البعض ما هو أنبل من ذلك، إذ استمدوا من ثقافتهم أسلحة في خدمة مفهوم السلطة المطلقة

للدولة؛ ويمثل إناسية الحقوقيين هذه مُؤَلِّفُون مثل آلسيَا Alciat وغليوم بُودي Guillaume Bude. إلا أن إسهامهم في حركة الأفكار السياسية ليس بمستطاعه أن يدعم المقارنة مع الإنسانية المسيحية، التي يُمَثِّلُها أروع تمثيل إيراسم دو روتير دام (1536-1467) Erasme de Rotterdam.

1- إيراسم

لا تأخذ مسائل النظرية السياسية إلا مكانة ثانوية في عمل ايراسم الواسع؛ ولم يكرس لها أو يقف عليها إلا القليل من المؤلفات. وتتفرع دائماً أحكامُه في الشؤون السياسية عن تأملات تتجاوز إلى حد بعيد إطار السياسة. ويَتْبَعُ فكرُه حول الدولة وحول المجتمع نظاماً معاكساً معاكسةً صارمة لفكر ماكيافيللي، الذي كان ايراسم يجهله جهلاً كلياً، فهو ينطلق من موجبات أخلاقية ودينية من أجل أن يُحَدِّد ويرسم قواعد العمل. وهو Erasme في ذلك يمت بصلة القربى للمؤلفين الوسيطيين، من غير أن يخضع مع ذلك لتأثيرهم المباشر. وموقف ايراسم، الذي كان محل إعجاب وشرح وتعليق في جميع أوروبا المثقفة حيث كان له كذلك اعداء، ضُراة، والذي عرفه وجامله العديد من الملوك والحكام وشخصيات أخرى، مَوْقِفُهُ هذا ضمن دوياً هائلاً لجميع ما كتب. ففي مراسلات لا يضاهيها في الأهمية والتنوع إلا مراسلات فولتير Voltaire، يكتب ايراسم إلى جميع ذوي الشان في العالم المسيحي في عصره، وبصورة مستمرة تقريباً بآرائه في السياسة الأوروبية: وهي وسيلة للتأثير في الأفكار تأثيراً محسوساً تعادل على الأقل كتبه. ولم يعرف إشعاعُ ايراسم حدوداً أخرى غير حدود الوسط المثقف المتأدب بالآداب اللاتينية. فمنذ أن غادر دَيْرَه الهولندي، جعلت منه سنواتُ دراسته ورحلاتهُ أو تعليمُه في باريس وإنكلترا وإيطاليا أميرَ الأناسيين كما وفرت له كذلك معرفة مرهفة بالعالم، والناس الذين يوَجِّهونه، عَزَّزت فطانته الطبيعية. ولم يُضِف عبءُ المستشار لحكومة الأراضي المنخفضة الذي تسلّمه عام 1516 من هذه الزاوية إلى تجربته شيئاً. وأسهم اعتزاله في بال بعد عام 1521 في تقوية الاستقلال في انتقاداته وآرائه. ولمن شاء البحث عن عروضه المنهجية لنظراته السياسية فإنه

سيجدها في «ولاية الأمير المسيحي» Institutio principis christiani (1516) المكتوب من أجل الفتى شارل الإسباني Charles d'Espagne بناء على طلب مُؤَدِّبِيه، وفي Querimonia pacis undique profligatae (1517). بيد أن جميع الموضوعات طُرِحت في وقت أبكر بكثير، وتُصَادَف بثبات ملحوظ في كل عمل ايراسم.

نقد وتربية

والعنصر الأول هو عبارة عن نقد أخلاقي يبين التجاوزات وأعمال القسوة والحماقات التي يرتكبها الحكام في أغلب الأحيان. ويُعْرَض هذا النقد، تارة ساخراً على طريقة لوسيان، وتارة بليغاً، في مُؤَلّف «الأمثال السائرة» les Adages، الذي ما فتئت طبعاته المتعاقبة ابتداء من عام 1500 تغتني بموضوعات سياسية جديدة، وكذا في مُؤَلّف «مدح الجنون» عام 1511 l'Eloge de la folie. وهو نقد جريء أحياناً («فلا أخس ولا أنذل ولا أغبى ولا أحط من معظم» [المُتَزَلِّفين»، وتُغَذِّي هذا النقد دائماً أذكارٌ من العصر القديم. وليس الأمر هنا مجرد حملات مدرسية على مساوئ الحكم الاستبدادي الدامية والمخربة. فثمة نبرة اقتناع عميق تبرز من خلال السطور، وذاك لأن تأملاته كلها مركزة بقوة على فلسفة المسيح وعلى ديانة المسيح... إن ايراسم يدين الحرب والوحشية والكذب باسم المحبة le charite المسيحية المستنيرة بالحكمة. حيث أن تطبيق المبادئ الإنجيلية يفرض نفسه في الحياة العامة كما في الحياة الخاصة، لا لأسباب دينية فحسب: بل لأنه شرط النظام والازدهار في جميع مستويات الحياة الاجتماعية.

ومن أجل أن يجعل النظام الإنجيلي يسود، يعتمد ايراسم على تحلي الأمير بالفضيلة المسيحية، الأمير الذي يحسن تأهيله باعتناء كبير للغاية. ذلك هو موضوع «التأسيس» l'Institutio وجميع تفاصيل هذه التربية لها فائدتها، فمثلاً اختيار القراءات لهو ذو دلالة: فلا إكثار مفرط من التاريخ، هذا الذي يقدم غالباً أمثلة خطرة تطري شعوراً تافهاً بالمجد، ولا شيئاً من روايات

الفروسية الضارة القادرة على تشويه فكر فتي. ولئن لم يهمل ايراسم اكتساب المعزف التقنية، فإن المهمة الأساسية تكمن في تكوين الإنسان المسيحي، صورة الله بحكمته وصلاحه كما في قدرته، ومثل حي وفعال بالنسبة لرعاياه. وعلى هذه الأسس، يرسم «التأسيس» لائحة كاملة جداً لواجبات الأمير في جميع الميادين: التشريع، والمالية، والاقتصاد، والتعليم، والآداب، والفنون. «احتقر البذخ بشرط أن تسود العدالة... عندما تفضل أن تصطبر على إهانة بدلاً من أن تنتقم لها انتقاماً يعود بضرر كبير على الجمهورية، فقد تخسر جزءاً هاماً من امبراطوريتك، لكن عليك أن تتحمل ذلك وتفكر في نفسك إنه لكسب كبير أن يقل عدد الرعايا المتضررين».

عندما ينصح ايراسم بترك الصولجان إن كان لابد من الظلم، فإنه يعارض بشدة فكرة السيادة بدون حدود.

الحرية المسيحية

وايراسم، حتى في المجال النظري يبايع، كآخرين كُثُرٌ، نموذجاً مختلطاً يؤلف بين الأنظمة السياسية الثلاثة؛ ويُعْلن أن انتخاب العاهل، يفَضَّل على الوراثة. وليس لآرائه المعروضة في بداية «التأسيس» إلا أهمية نسبية، لأن ايراسم يهتم قليلاً بمشكلات الأساس والمفاهيم الحقوقية-السياسية. إلا أنه بقدر ما أذاقه مجرى الحوادث من خيبات أمل مريرة للغاية، أخذ يزداد تَمسُّكاً بتبيان الطابع الحسن للحريات والمؤسسات القائمة التي تقيم عقبة في وجه التعسف الملكي. فهو يُؤْثِرُ نظام الأراضي الواطئة (هولندا)، الذي يدعوه «ديموقراطياً» نظراً لِوُجود نوع من التمثيل للرعايا في الشكل التقليدي لمجالس الطبقات العامة. إلا أن فكره لا يفضي إلى فكرة عامة حول هذه النقطة. إذ أن موقفه، بصعوباته ومشكلاته، يندرج بكامله في فكرة الحرية المسيحية.

ويؤكد ايراسم أن مفهومي الإمبراطورية imperium والسيطرة dominium لا يروجان بين المسيحيين: وهو تأكيد إنجيلي صرف، يشق الطريق، بتأويل

يُدْخِل سلطانَ النعمة في سيطرة السلطة، ويُمَهِّدُه إلى انحلال الدولة والقانون. ولا يذهب ايراسم إلى هذا الحد لأنه لا يمارس الاستنتاج المُجَرَّد؛ فالدولة والحق لهما عنده وجودٌ ثبوتي إلا أنه على الشفا وحول المواضيع الدقيقة للغاية، ليس بعيداً عن التناقض. فبينما يعلن في «المحادثات» les Colloques أن الطغيان، هذا الطغيان الذي يشجبه بشدة في كل مناسبة، قد يُفَضَّل بعد كل حساب على الفوضى، نراه يكتب في موضع آخر في عام 1530: «بل قد يمكن أن يكون التآمر ضد الأمراء أمراً مشروعاً». فالعدالة ذاك المثل الأعلى الذي يتعلق به، والذي يعتقد بأنه مُطابق للروح المسيحية الحقيقية، لا يتوصل لأن يمحو فكرةَ الخضوع للسلطة، وهي فكرة مسيحية كذلك. وأمام صعدة الاستبداد يصبح الفيلسوف المسيحي في انتقاداته أحد نبرة، إلا أنه لا ينقلب ثورياً. فهو ذاتُه يلاحظ أنه «يُنْشِد منذ زمن طويل لِمَنْ بِهِم صَمَمٌ».

السلمية

لم تكن تعنيفاته ولا في أي ميدان أكثر عدداً وأشد إلحاحاً مما كانت عليه في مشكلة الحرب والسلام. ولقد أمده آباءُ الكنيسة بترسانة لا تنفد من الحجج ضد الحرب، هذا النفي للمثل الأعلى الرسولي؛ فكل حرب «تجر في إثرها موكباً لا ينتهي من الجرائم والتعاسة» التي تصيب الأبرياء بصورة رئيسة. وأكثر ما يغيظ ايراسم تلك الأعمال العدوانية التي يخوضُها أو يحث عليها بعض رجال الكنيسة، بمن فيهم بعض البابوات.

وعندما دعته الحكومة الهولندية في عام 1517 ليدافع بريشته عن سياسة السلام المتبعة في تلك الفترة، استخدم ايراسم المناسبة ليهاجم في الصميم ويلات الحرب. فهو يبرز عبث التعلات المقدمة عادة، ويشنع على المهازل الديبلوماسية والأحلاف القائمة على المصاهرة. ولعل تحليله لأسباب المنازعات، يكشف تحت صيغته البسيكولوجية- الجنون، أهواء الملوك- عن ظواهر سياسة للغاية: فإرضاء النزعة التوسعية للدول والإلهاء عن التذمر الداخلي هما ما يبحث عنه في مغامرة للفتح.

وجرياً على عادته، يوصي ايراسم بعلاجات مثل: تثبيت الحدود ونظام الوراثة، وقرارات تحكيم تصدر عن سلطات عليا أخلاقية ودينية، ودعوة إلى التآخي المسيحي، وبرغم توقه للمحسوس، فلعلِ هذا البرنامج يوحي الانطباع بأنه يفترض المشكلة محلولة؛ وهو أقل قوة من المبدأ الأساسي: «ما من سلام، ولو كان غير عادل، إلا ويفضل على أعدل الحروب».

ومع ذلك، لا يستطيع ايراسم أن يتحاشى مشكلة الحرب العادلة؛ فهو يقبل الدفاع ضد العدوان، على علم كاف بسوء الطوية وعمة البصائر يحمله على أن يرتاب كثيراً من الحقوق التي يُغَطِّي بها الأمراء أنفسهم. وهو عندما رفض أن يعبأ للحرب وأن ينحاز بين فرنسوا الأول وشارلكان، فإنه لم يفعل ذلك من قبيل الحَذَرِ فحسب، وإنما كان تَبَصُّرُ رجلٍ من عَلٍ. فايراسم رغم كرهه للإسلام وازدرائه للأتراك لم يكن راضياً عن الحروب الصليبية لأنه لا يجهل الحسابات التي تدفع إليها تكاد لا تمت إلى الروحانيات بصلة. وتُؤَلِّف الروحُ السلمية لديه مِعْيَارَ حكمِ الصالح، وشرطَ هذا الحكم في الوقت ذاته؛ فالنظام الحربي العدواني لا يمكن أن يكون نظاماً صالحاً.

الفلسفة المسيحية والأخلاقية السياسية

على هذا النحو نُساق إلى فكرة رقابة واجبة؛ فكما أنه لابد من حدود ما لتَعَسُّفِ «الإرادة السنية»، كذلك من الضروري الحصول على رضى الأمة من أجل مباشرة الحرب، هذا بعد أن تكون قد استُنْفِذَت كُلُّ وسيلة أخرى لإعلاء حق أكيد. إلا أن مطلب ايراسم في المجالين، وبرغم بعض النصوص المتصلة بالمؤسسات، يظل بصورة أساسية مطلب إصلاح أخلاقي. حقاً، لم يكن ايراسم تقنياً لا في الحقوق ولا في النظم السياسية، بيد أن هناك ماهو أكثر: ألا وهو نوع من بخس قيمة مفهوم الحق أو القانون، بخساً مرتبطاً بتصور للحرية، ونجد مثله لدى لوثر الذي يندفع به بعنف إلى نتائج أبلغ جذرية. ففي السياق العام للفكر، يتميز عصر النهضة برفض الصياغات المنهجية التي بناها السكولاستيكيون المدرسيون، وبالعجز عن إعادة بناء علم

على نحو متين، بعد أن هدمت علم أرسطو. إن سياسة ايراسم بعيدة عن العلم السياسي بعد علم عصر النهضة عن معرفة علمية حقيقية. وهي تحت راية شغف كبير بالجدة، تحمل دمغة نزعةٍ محافظةٍ عريقة.

ويفكر ايراسم كمواطن للعالم المسيحي، في حين أن الجمهورية المسيحية، وهي متحد ثقافي لم تعد متحداً سياسياً. إذ بين الدولة الكُلِّية القدرة المغلقة على نفسها، التي يَمُجُّ ايراسم فكرَتها لأنها تبدو له ذات صِبْغَةٍ وثنية وبين القوى الشعبية التي يخشى عنفها الأعمى، هذا مع أنه يرثي لبؤس المساكين، فإنه يتعاطف كل التعاطف مع الأرستوقراطيات القائمة على مراتب- طبقة النبلاء، والكهنة، والبورجوازية. بيد أن طبيعة تَدَيُّن ايراسم قد جَدَّدَت شباب الأفكار القديمة في السياسة المسيحية. ومن جهة أخرى، جعله حس مرهف بالوقائع حَذِراً من النظريات التي عفا عليها الزمن؛ فهو يرفض الفكرة الوسيطية لإمبراطورية عالمية شاملة، ويتصور «الجمهورية» المسيحية كنوع من اتحاد دول متميزة. ومجمل القول لئن استند فِكْرُه على تصورات وارتباطات بدأ يتجاوزها التاريخُ في زمنه فإنه يستمدُّ منها القيم والاهتمامات التي تمنحه نبرة إنسانيةً معاصرة. أما الطرق التي تقود فِكْرَه إلى مَثَلِه الأعلى السياسي فهي من جهة أخرى طرق واسعة بما فيه الكفاية ومرنة بما فيه الكفاية، كي لا تحظر أية فكرة تَقَدُّم. لكن لأن ايراسم مَعْنَي بالأخلاق والثقافة والكمال الروحي أكثر مما هو مهتم بالقانون والمؤسسات، فإنه يظل، من حيث أنه ناقد وباني أفكار، دون صديقه توماس مور.

2- توماس مور

إن توماس مور (1480-1535) Thomas More، رجل القانون، والنائب في مجلس العموم الذي جرؤ أن يتصدى لطغيان هنري السابع، هو إناسي مرموق ومُفَكِّر ديني عميق، تغذى على حد سواء من الآداب الإغريقية ومن الإنجيل. ولقد كان هذا «الايراسمي» مستشار هنري الثامن منذ عام 1518 ثم مستشار إنكلترا في عام 1529، وأبدى فعالية عالية ضد الهرطقة اللوثرية، إلى

أن دفع حياته ثمن تعلقه بالدين التقليدي. وبما أنه انخرط مباشرة في العمل السياسي أكثر بكثير من ايراسم، فقد كتب كثيراً، إلا أن اليُتُوبيا أو اليوطوبيا l'Utopie وحدها، المنشورة في اللاتينية في لوفان Louvain عام 1516، كافية لتحله مكانةً مرموقة بين مفكري العصر السياسي. ولا يفتقد التماسك بين التصورات التي عبر عنها فيها وبين عمله كرجل دولة، كلا ولا استمرارُ التعلق بالعدالة والمُثُلِ العُليا التي طرحها ايراسم. لقد حلل توماس مور مفاسد الطغيان الذي صار له الضحية؛ لكنه مات شهيد الإيمان الكاثوليكي. ولم تقلق أفكارُه السياسية أحداً، برغم جُرْأَتِها، وذلك بسبب الشكلِ الذي عَرَضَهَا به.

نقد المجتمع والدولة

إنه مهد لوصف جزيرة يوتوبيا والنظام المثالي الذي يسود فيها بحوار- تخطر بالبال هنا ندوات ايراسم- يحوي انتقادات للواقع تتيح فهم البناء الطوباوي. ولا يدين مور التجاوزات الظرفية فحسب؛ بل، يفسر، بالإحالة إلى مثل فرنسا، عيوب النظام الملكي: «لا يفكر الأمراء إلا بالحرب... وقلما يهتمون بحسن إدارة الدول الخاضعة لسيطرتهم». ويبين نقائص التنظيم الاجتماعي، حيث العدد الأكبر من النبلاء «يعاسيب لا عمل لها تتغذى بعرق الآخرين وعملهم»، والعدد الأكبر من الرهبان السائلين، طفيلين من نوع آخر. وآصل من ذلك تلك البصيرة النفاذة التي يبرهن عنها عندما لاحظ الوضع الإنكليزي في عصره؛ فهو يتحدث بكفاءة عن المسائل النقدية، ويحلل بجلاء تراكز الملكية العقارية ونتائجه: إذ تحرم التسييبات les enclosures من الأرض والعمل «ذلك الجمهور من الناس الذي جعل منه البؤس حتى الآن لصوصاً أو متشردين أو خدماً». ولا شك في أنه يمكن التفكير بإصلاحات قد تحسن في هذه النقطة أو تلك تحسيناً قليلاً صحة الجسم الاجتماعي، إلا أن النظام برمته هو الفاسد فساداً عميقاً.

وعندما نظر «مور» إلى الدول القائمة في عصره، عرفها بصيغة صارخة: «Quaedam conspiratio divitum, de suis commodes reipublicae nominee tituloque tractantium»، فالدولة تعبير عن مصالح الطبقة المسيطرة. يتطلب المجتمع العادل أساساً مختلفاً اختلافاً كلياً، إذ «في كل مكان تكون فيه الملكية حقاً فردياً، وتقاس فيه جميع الأشياء بالمال، فإن الناس لن يستطيعوا أبداً تنظيم العدالة والازدهار الاجتماعيين». وبالتالي فإن نظام اليوتوبيا سيكون نظاماً شيوعياً.

يوتوبيا مساواتية

يعطي توماس مور عن نظام يوتوبيا لوحة محددة دقيقة لا تغادر أقل التفاصيل. وهذه هي سماتها الرئيسة: يعمل جميع سكان اليوتوبيا من أجل الجميع، إذ لا يملك أحد شيئاً ملكية خاصة به. وتؤمن الجماعة لكل واحد الوفرة (اليد العاملة عديدة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم تنظيماً حسناً) ووقت الفراغ، الذي يمكن للمرء أن يكرسه «لتثقيف فكره بحرية». والنظام أمر لا يستغنى عنه في مجتمع المساواة هذا: فهناك توقيت محدد لساعات العمل، ووجبات مشتركة؛ ويمتثل كل مواطن لذلك بلا عناء لأن الجماعة تعطيه الحد الأقصى من الرفاه. والقوانين بسيطة وقليلة العدد، لانتفاء المنازعات والصراعات التي تنشأ عن الملكية الخاصة. ويتقلص دور الدولة بصورة حصرية تقريباً إلى إدارة الأشياء، وإلى إدارة الاقتصاد؛ فللدولة مثلاً احتكار التجارة الخارجية. ويتولى جميع الحكام وكذلك الكهنة مناصبهم بالانتخاب وينتخب الأهم منهم من بين المتعلمين les letters ويتمتع هؤلاء إذن بوضع له امتياز، لكنهم لا يشكلون طبقة مغلقة؛ وبما هم أرستوقراطية فكرية وأخلاقية، مفتوحة دائماً، وقابلة للتجدد دائماً وخاضعة للرقابة دائماً، فهم يعطون ديموقراطية المساواة، التي تجهل النبالة والثروة، حكم الأخيار الحقيقي. وبما أن سكان اليوتوبيا على يقين من أنهم يمتلكون في نظامهم الحقيقة السياسية المطلقة، فإنهم ينهضون للدفاع عنه ضد كل محاولة أجنبية، ويوسعون حقل

تطبيقه: فهم ينشئون مستوطنات شبيهة بالوطن الأم. ويستوحي بعض جيران سكان اليوتوبيا الذين راق لهم المثل من دستورهم، ومن أجل خير الإنسانية، لا يتردد سكان اليوتوبيا عن خوض الحرب لتحرير الشعوب الأخرى التي يستحقها الطغيان. أما النظام، بما أنه سلمي من حيث المبدأ، فهو مؤهل لنوع من الانتشار الإيديولوجي، المشروع بنظر من يؤمن بقيمته الجلى.

استباق عقلاني

إن المنطق القوي الذي يُفصِّل به مور جميع نتائج فكره يقوده على هذا النحو بعيداً جداً عن مواقف ايراسم، الذي ولو كان يُشَاطِره مطامحه. ويرجع الفرق بالتأكيد إلى طريقة عرض الأفكار، التي تتيح أن يرفض رفضاً جذرياً سلطة السنن الموروثة وأن يبني كلُّ شيء بناء عقلياً على أسس جديدة تماماً، وطبعاً تحظى بموافقة الجميع. ويبني مور مدينته المثالية من غير ما إحالة إلى الإنجيل: حيث أن سكان اليوتوبيا لا نبراس لهم إلا نبراس العقل الطبيعي. أو ليست تلك علامة بين علامات أخرى بأن الأمر يتعلق بمران فيلسوف؟ حقاً إن الكتاب يَدِينُ بالكثير إلى «جمهورية» أفلاطون، وإلى اسطورة العصر الذهبي في العصر القديم، التي قربت بلا شك من أوائل المعارف المتصلة بمجتمعات «العالم الجديد» (إذ قرأ مور أميركو فيسبوشي Amerigo Vespucci) لكن صناعة العَرْض يجب عليها أن لا تحجب العناصر المشخصة والواقعية في التفكير. ونظراً لأن توماس مور يختار عن عمد أن يعرض آراءه التي تُعدّ حكماً خيالية، فإنه يستطيع انطلاقاً من معرفته بالمجتمع الذي يحيا فيه أن يصوغ تفسيرات ويكتشف علاقات عليها طابع استباق مدهش. حيث أن مروءة الإنسانية المسيحية الأخلاقية أساساً تصبح لديه سياسية واجتماعية حقاً. ولقد عرفت اليوتوبيا l'Utopie، التي تُرجمت ترجمات واسعة، نجاحاً عظيماً في القرن السادس عشر، وكان تأثير مور أبعد غَوْراً من مجرد نجاح أدبي. إذ وُجد مثلاً في المكسيك إداريون وأحبار إسبانيون مثل فاسكو دوكيروغا Vasco de Quiroga حاولوا تحقيق اليوتوبيا، أو على الأقل أن يستوحوا منها في عملهم التنظيمي.

3- امتدادات الإنسانية المسيحية

نظراً لأن الإنسانية المسيحية هي تيار فكري أوروبي، فإن تصوراتها ومطامحها السياسية، في وحدتها وتنوعها، تركت أثرها في مفكرين من جميع الأقطار. بيد أن إسبانيا وإمبراطورية شارلكان الكاملة قدمتا لها مجال انتشارٍ هام بوجه خاص.

فمن جهة، تشهدُ المجادلات الحادة التي ثارت بمناسبة مشكلات استعمار الهند على دوي مقتضيات الإنجيلية السياسية في كثير من ضمائر الإسبانيين. ولقد تم الاعتراف بحرية السكان الأصليين في أمريكا من الناحية الحقوقية، ضد جميع الذين قالوا بإخضاعهم إلى الرق، إلا أن الضرورات الاقتصادية، متجاوزة في ذلك الانتهاكات الناتجة عن نهم الفاتحين، فرضت نظام استغلال وعمل إجباري. ولم يتواصل حقاً المدافعون عن الهنود، وفي المرتبة الأولى منهم الدومينيكاني الشهير بارتولمي دو لاس كازاس Bartholemy de Las Casas إلى قَلْبِ اتجاه التيار، بالرغم من بعض النجاحات المبدئية، التي كان أبرزها عام 1542 ماثلاً في سن «القوانين الجديدة». لكن لئن لم تستطع المثالية الإنسانية أن تُؤَنِّسن استعمار بلاد الهند إلا جزئياً، فإنها ما انفكت تذكي في مجال الحياة الفكرية الأسبانية، الفكر السياسي والفكر الديني بما بينهما من ترابط وثيق.

وعلى صعيد آخر، تابعت السياسة الإمبراطورية لشارلكان ولمستشاريه، بدعم من رجال القلم العديدين الذين ينتمون إلى دول عديدة، وواصلت حُلم الملكية العالمية الذي يمت بصلة قربى لأفكار ايراسم؛ إلا أنه يظل «ايراسمية التمستها وشَوَّهتها السياسة- ولهذا السبب رفض ايراسم أن يتجند تحت هذه الراية- لأن هذا الأناسي العظيم يرفض فكرة الإمبراطورية العالمية التي سادت العصر الوسيط والتي تعود بلا انقطاع في كتابات رجال مثل المستشار غاتينارا Gattinara أو في كتابات الأناسيين الإمبراطوريين مثل لويس فيف Luis Vives سيبولفيدا Sepulveda. إلا أن الهزيمة ذاتها، أي

التمزق النهائي للوحدة المسيحية، هي التي، على صعيدين مختلفين، قهرت كلاً من شارلكان ومن ايراسم. ومع هذا فلئن كانت الإمبريالية التقليدية التي كانت بادت كنظام، قد ماتت حقاً مذ ذاك، فإن الأناسية مازالت تُخْصِب الأفكار السياسيةَ المختلفة، التي تتمثلُ بعضَ عناصر وحيها السخيّ.

4- فيتوريا والحق الدولي

وفي هذا الصدد يقدم عمل كعمل فرنسيسكو دو فيتوريا (نحو 1480-1546) فائدة ذات دلالة. فهذا العمل، الذي تغذى من التقاليد السكولاستيكية، يفسح المكان واسعاً لفكر ايراسم، وذلك في إطار مذهب مضاد بعناد للإمبريالية. لقد كان هذا الدومينيكاني البارز منفتحاً لكن بحيطة وتحفظ على تدين ايراسم وشغل خلال عشرين عاماً أهم كرسي في «جامعة سالامانك» «Universite de Salamanque»، وهو إلى ذلك عالم لاهوت وعالم قانون، ذو فكر منهجي ودقيق. إذ تغطي الأبحاث الثلاثة عشر التي يحويها كتابه العلاقات اللاهوتية les relectiones Theologicae المجال الكامل للتفكير السياسي.

ويرى فيتوريا، أن الدولة مثل المجتمع هما من مبدأ طبيعي. إذ لا يمكن تصور الإنسانية بلا تنظيم اجتماعي وبلا نظام سياسي. وبمعزل عن أية رسالة روحية، فإن هدفهما هو الخير المشترك أو المصلحة العامة. وينتج عن ذلك أنه ما من نظام يستطيع أن يدعي بصورة أخص أنه إلهي المنشأ. وفيتوريا ملكي، لكن تعلقه هذا ابن التجربة. والملكية حين ينظر إليها على هذا النحو لا توجد فوق القوانين، وهذه يجب عليها لكي تكون عادلة أن تلبي المصلحة العامة، وذلك لأن القانون الإنساني يخضع دائماً للقانون الأهلي. ومن هذا يبدو أن فيتوريا يعين حدوداً للسلطة الملكية، لكنه شأن ايراسم يرى أن المسألة بالنسبة للملك ليست إلا التزامات وجدانية، وهو يقمع «الناس الذين وقد أفسدهم الغرور والطمع يثورون ضد أمرائهم».

وبمثل هذه الرؤية تتسم نظريته الفريدة في الحق الدولي، إذ أن فيتوريا بعد أن يبحث مطولاً مشكلة الحرب العادلة يصل إلى الرأي أن هذا المفهوم نادراً ما ينطبق على النزاعات المسلحة. وهو يستنتج، من المبدأ الطبيعي للمجتمع والتواصل، أكثر النتائج ليبرالية بالنسبة للعلاقات السياسية والاقتصادية بين جميع بني البشر. فلكل واحد، أنى أقام الحق في الميزات ذاتها التي يتمتع بها مواطنو البلاد. بل يمكن أن يعدّ أن «العالم هو بمعنى ما جمهورية واحدة». إلا أنه لا يوجد من حيث المبدأ أي حد للاستقلال الذاتي للدولة؛ فلا حكم لأي سلطة دولية يعلو هذه «المجتمعات الكاملة»، التي هي الدول. حتى أن «المتوحشين» (الهنود) كان لديهم قبل الفتح هيمنة dominium، أي سيادة، ويمكن أن يكون الاستعمار أمراً مشروعاً، لكن بشرط أن «يكون الاهتمام الوحيد هو خير السكان الأصليين وازدهارهم وليس مجرد جر المغانم للإسبانيين».

ونظراً لعدائه الشديد لكل مطمع، إمبراطوري أو بابوي، في ممارسة السيادة العالمية، يحاول فيتوريا، الذي يفكر تفكيراً اسكولاستيكياً مدرسياً انطلاقاً من أوضاع مشخصة يعرفها، أن يحكم لصالح مقتضيات العدالة والإنسانية، دون أن يهمل الواقعة الأساسية التي يمثلها وجود الجماعات السياسية القائمة: وقد نعرى بالقول دون أن يهمل الواقعة الأساسية المتمثلة بوجود الاستقلالات القومية، هذا وإن رفض أي تفريق بين سلطة الحاكم وسلطة الجماعة يعني الحرص على تماسك الدولة، ويعطي معنى أحدث للمفهوم المسيحي للسلطة القائمة، إن فيتوريا هو حقاً منظرٌ لعالم منقسم تؤكد فيه الدولة استقلالها بشدة.

* * *

القسم الثالث

الإصلاح ومفاهيمه السياسية

لقد زاد «الإصلاح» (الديني)، من الانقسامات السياسية في أوروبا وأدخل عليها التعقيد فأسهم بصورة حاسمة في تخريب بناء الإيديولوجيات السياسية الوسيطية النخرة، وهي نتيجة ما سعى المصلحون إليها بل لم يلحظوها دائماً. وفي الزلزلة التي سببها التجديد الديني، استمرت الصلة الوثيقة بين الروحي والزمني والأولية الإيديولوجية للديني على السياسي تؤثر في العقول. وما من مذهب سياسي كان قادراً في القرن السادس عشر على أن يثير قدراً من الاضطرابات وقدراً من الآثار السياسية كالذي أثاره «دعاة الإصلاح». والحال، أن هؤلاء المصلحين بالرغم من خلافاتهم، يتصفون بنقطة مشتركة: وهي أن تصوراتهم للمجتمع والحكم تصدر عن نظرياتهم اللاهوتية، ولذا فهي دائماً ثانية، وأحياناً ثانوية.

1- لوثر

كان مارتن لوثر (1483-1546) Martin Luther، راهباً من أصل شعبي ولم تكن له تجربة شخصية بالمشكلات السياسية؛ وإنما اكتشفها من خلال الإنجيل ومن خلال القديس بولس، في منظور ديني صرف. وفي سنوات «تحوّله» ذاتها- أي قبل قضية أوراق الغفران (1517)- طرح فكرتين ظلتا غالبتين في دعوته هما: الصفة الإلهية لكل سلطة قائمة، والفصل الجذري بين «الدين» و«القانون». وهو يدفع بالمبدأ المسيحي إلى أقصاه، ذلك المبدأ الذي يأمر بخضوع للسلطة غير مشروط، ذلك لأن للسلطة مصدراً إلهيّاً ومهمة إلهيّة. والذي عرض له الكثير من علماء الدين بتفصيل أوفى. إلا أنه- فيما يرى- لا يمكن تحقيق «مدينة الله» على الأرض؛ إذ «أن عالم القانون هو حقاً عالم الخطيئة» وهذه قطيعة كلية بين الزمني والروحي، ليست نتائجها السياسية

بسيطة، لأن كل إنسان يجد نفسه منخرطاً في النظامين معاً، في نظام القسر وفي نظام الحرية.

الحرية الروحية والقسر السياسي

إن لوثر، وقد اندفع إلى الكفاح ليعطي المسيحية مجدداً ما يعتقد أنه معناه الحقيقي، يتوجه لا إلى علماء اللاهوت فحسب، بل إلى الشعب المسيحي؛ لذا نشر في الألمانية عام 1520 كتابين أساسيين هما: «نداء إلى النبلاء المسيحيين أبناء الأمة الألمانية»، «An den Christlichen Odel deutscher Nation» و«بحث في حرية المسيحي «Von der Freiheit eines christenmenschen».

ونشر في عام 1523 النص الرئيسي الهام من وجهة النظر السياسية وهو «بحث في السلطة الزمنية» Von Weltlicher Aberkeit وفي كتابه «بحث في حرية المسيحي» يقدم عرضاً قوياً للمبادئ الأساسية. فالمسيحي، عندما يحيا حسب الإيمان، هو حر، ومطلق من كل قانون، ومن كل أمر؛ إنه كاهن (كهنوت عالمي) وهو ملك، لكن هذه المملكة لا علاقة لها بهذا العالم. فالحرية المسيحية، بما أنها روحية وداخلية على نحو خالص، ليس لها أي معنى سياسي. وفي النداء «إلى طبقة النبلاء»، الذي يلخص بمهارة شديدة شكاوى ألمانيا المادية والمعنوية من روما، يقترح لوثر إصلاحات كنسية مثقلة بالانعكاسات السياسية. إذ إن إلغاء الدولة الكهنوتية الذي هو نتيجة لعالمية الكهنوت، وبالتالي إلغاء الكهنوتية، يقود إلى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية. «يجب أن ندع السلطة تمارس عملها بحرية ودونما عراقيل خلال العالم المسيحي برمته»؛ وإنه ليعود للسلطات الإمبراطورية أن تحقق الإصلاحات الضرورية في الكنيسة، لاسيما عن طريق المجمع Concile. فالبرنامج بما هو كذلك، ذو نبرة إمبراطورية جبلانية Gibelin إلى حد ما.

بيد أن فكر لوثر يتجاوز في تعقيده ما ذكر تجاوزاً لا حد له. إذ بالنسبة إليه «بقدر ما تفوق الحياة الروحية الحياة الدنيوية، كذلك تفوق السلطة الروحية السلطة الزمنية». ويوضح كتابه «بحث في السلطة الزمنية» De

l'Autorite seculiere هذا التصور. فالسلطة الروحية، هي قضية المسيحيين الحقيقيين، الذين يَحْيُون في مملكة الحرية. إلا أن هؤلاء المسيحيين الحقيقيين، النادرين جداً في النهاية، لا يشكلون جماعة متميزة عن المجتمع الخاضع للقوة القاسرة للسلطة؛ إذ أن الكنيسة الحقيقية هي الكنيسة غير المنظورة. فلقد بُشِّرَ المَلأُ جميعاً بالإنجيل، إلا أنه يجب على الناس جميعاً أن يخضعوا للقانون الزمني: وهذا تفريق دقيق يتم في داخل كل منا، بين الصعيدين، اللذين يتطابقان مع ذلك، لأن العالم المسيحي لا يؤلف إلا هيئة واحدة، تشمل السلطة الزمنية التي تستطيع أن تؤثر على المؤسسات وعلى الناس، لا على النفوس. وتظهرُ الكنيسةُ المنظورة، التي تخضع لوصاية هذه السلطةُ الزمنية، بأنها تجسيدٌ ضروري للكنيسة غير المنظورة، لكنه تجسيد غير صالح بالضرورة. إذ تظل حرية الفكر الفردية غريبة عن العلاقات الاجتماعية، التي يحكمها القسر la contrainte، بل العنف la violence: «إن الله يثني على السيف». وحيث أن الإنسان، عندما يُرَدُّ إلى نفسه ذاتها، لا يكون إلا خطيئة، فإن مجتمع البشر ليس في الخُلاصَة إلا مجتمع وحوش لابد من قمعها؛ فليس هناك من قيمة روحية في السياسة، حتى ولا في صورتها المثلى.

من لوثر إلى اللوثرية

عبثاً نفتش عن مفهوم للدولة لدى لوثر؛ فهو لا يعرف إلا السلطة، L'Obrigkeit أما أطر هذه السلطة فهي الأشكال الوسيطية العتيقة، مثل العالم المسيحي، والإمبراطورية. إذ أن فكر لوثر، مع أنه لاسياسي ومعاد للقانون، ولو أنه ثوري على الصعيد الديني، فهو محافظ بل رجعي في السياسة كما في الميدان الاقتصادي أو العلمي. وهو قانع بأن الأمراء «هم في المعتاد أكبر المجانين وأكبر أصحاب الإقطاعات اللصوص الذين وجدوا على الأرض»، إلا أنه لا يرى إمكاناً آخر غير كلية قدرتهم، وهو بالرغم من التمييزات التي أقامها، يخلص إلى أن يضفي عليهم نوعاً من المهمة الروحية: الدفاع عن الإيمان الحق ونشر الدين الحق، وتطوير التعليم ورعاية الثقافة.

وفي هذا المعنى يوضح ملشانتون Melchannton، وهو الذي فاق لوثر في إناسيته، أفكارَه ويعطيها قواماً حقوقياً أعلى، هذا مع إلحاحه على التزامات الضمير للأمير المسيحي. وسوف تسمح الكنائس اللوثرية المُنَظّمَة والقديمة النفحة القوية للفردانية الدينية للمصلح تفلت منها؛ إلا أنها سوف تحتفظ من وَحْيِهِ تماماً بالقدر الذي يبقيها بعيدة عن موقع تغذية فكر سياسي خصب.

لكن لوثر مع ذلك، قد أسهم على غير عمد بتوسيع إن لم يكن بتفجير حركات اجتماعية عميقة وعنيفة، ترجمت مطامح الجماهير العريضة التي ما كانت تستطيع أن تعبر عن نفسها في فكر سياسي مدروس.

الشِيَع والثورات

إن اللقاء بين النزعة الجذرية الاجتماعية والهرطقة الدينية «الإشراقية التَوَهّمِيّة» أو «الرُؤَوِيّة الكارثية» كثيراً ما كان يحدث في العصر الوسيط. ففي القرن السادس عشر أيضاً، قادت الرغبة في الرجوع إلى نقاء المسيحية البدئية، بالاستلهام مباشرة من النصوص الإنجيلية، إلى موقفين مختلفين بل متناقضين، إلا أنهما أحياناً ممتزجان؛ وهما: الرفض الكلي للعالم، أي القطيعة مع النظام الزمني، أو محاولة بناء ملكوت المسيح على الأرض.

ففي أعقاب الهرطقة الهسية، جمع «إخوان الوحدة» les Freres de l'Unite في بوهيميا بين هذين المبدأين: حياة جماعية مشتركة تستبعد الملكية الفردية، وعدم التعاون مع سلطات المجتمع بوصفه مجتمعاً فاسداً. ولكن عناد الطائفة حول هذه النقطة قد خف منذ نهاية القرن الخامس عشر، قبل أن يجيء الإصلاح ليبعث حياتها الدينية. ومثل هذا الاتجاه، والتعلق ذاته بعماد ثان للبالغين نلفيهما في تلك الحركة التي نمت في سويسرا وفي ألمانيا الجنوبية في الفترة ذاتها التي أطلق فيها لوثر احتجاجاته الأولى؛ وهذه الفرقة القائلة «بتجديد العماد» anabaptisme هي بادئ ذي بدء فرقة سلمية، تستبعد استبعاداً غير مشروط استعمال القوة في العلاقات بين البشر. غير أن فكرة

البحث في الإنجيل عن مبدأ تنظيم اجتماعي أخذ يشكل مع تذمر الأوساط الشعبية مزيجاً متفجراً. فإلى جانب حرب الفلاحين، التي بلغت أوجها ي عام 1525، نشبت إضرابات مماثلة في بعض المدن، دامت عشر سنين. وفي الحالتين، كان البؤس هو الذي يدفع الثائرين: الحرفيين والبائعين ضد الأرستوقراطية المدينية والتجارية، والفلاحين ضد سادتهم الإقطاعيين.

واستند جميع هؤلاء الناس إلى روح الإنجيل الخالصة عند تقديم مطالبات مشخصة للغاية؛ إذ نسقت نبوءة «أنبياء زويكاو» «prophetes de Zwichau»، التي سرعان ما أدانها لوثر، ونظمت احتجاجاتهم. وأولوا فكرة الحرية المسيحية بأنها تحوي الأساس لقانون سياسي. ولقد شجب لوثر أيضاً هذا الخطأ الإجرامي برأيه، بعنف في اللعن الذي كان رداً عليها أعمال العنف لدى الفلاحين. ومع ذلك كان برنامج هؤلاء الفلاحين معتدلاً: فهم يطلبون تخفيفاً لأعبائهم الضريبية، ولكنهم لا يتصورون تسوية nivellement اجتماعية. فالعدالة تتعارض مع التجاوزات، لا مع تفاوت الشروط؛ وعلى كل امرئ أن يكتفي بالمداخيل والحقوق التي تعود إليه حسب ولادته. وكذلك في المدن، كان يكافح الثوريون لإعادة بناء نظام قديم بروح نقابية ومضادة للرأسمالية. وكانت دينامية الحركة تنبع أكثر ما تنبع لا من جسارة سياسية حقيقية بل من الاختلاط السائد بين متابعة الأهداف المادية المحدودة والمتواضعة- حياة أقل بؤساً- وبين الاعتقاد أن الكفاح يجري من أجل قضية الله المقدسة. إذ أن هؤلاء «الأنبياء السماويين» الذين كانوا يوجهون الجماهير ويبلورون مشاعرها إنما كانوا يبثون فيها روحاً تعصبية رهيبة ومن هؤلاء توماس مونتزر Thomas Munzer، الذي كان أبينهم شخصية. إنه صاحب كشوف تلازمه رؤى كارثية: بما أن نهاية الأزمنة تقترب، يجب إبادة الكفار وهذا الحلم «الألفي» لم يضع له حداً لا موته ولا القمع الوحشي الذي مارسه الأمراء والنبلاء. وقد هرعت جماهير غفيرة يحدوها أمل غامض إلى مونزر في وستغاليا، «أورشليم الجديدة» (1534-1535)، حيث صنعوا في مناخ من الحمى الحضارية تجربة مجتمع شيوعي جعلتها الظروف تتحول إلى شطط وشذوذ في جميع الأنواع.

ولقد عاش «مذهب تجديد العماد» بعد انقضاء هذه الأزمة، برغم جميع الاضطهادات، منتشراً بين هولندا إلى أوروبا الوسطى، في شكل سلمي. ففي مورافيا بخاصة، دللت هذه الجماعات على حيوية كبيرة؛ بينما انتثرت جماعات أخرى في بولونيا في النصف الثاني من القرن، حيث مزقتها الخلافات بصورة دائمة. لقد احتفظ الموراقيون بتنظيم دقيق قائم على المساواة من الناحية النظرية، - لا ملكية خاصة، بل عمل إلزامي للجميع - إلا أن هذا التنظيم يؤمن في الواقع سلطة وميزات جسيمة للقدماء وإلى «خدام الكلمة». وبدا هذا النظام جائراً بنظر أصحاب تجديد العماد البولونيين، الذين هم فضلاً عن ذلك معادون للتثليث، في حين أن المورافيين استبعدوا أية مناقشة عقائدية وظلوا متمسكين بالثالوث. أضف إلى ذلك، أنه نشب تعارض، في هاتين الفئتين، بين المتطرفين والمعتدلين حول مسألة العلاقات بالدولة. إذ نادى الأولون باللاعنف الكامل، ودانوا «شرعية السيف» ورفضوا الخدمة العسكرية أ وحتى الضريبة، بينما مارس الآخرون، دون أن يذوبوا في مجتمع الكفار غير المؤمنين، الخضوع الصادق للسلطات. وعلى الجملة، فإن الحياة المضطربة لهذه الشيع أو الطوائف قد أثرت في التطور العام للأفكار السياسية تأثيراً محدوداً، ولو أنه كان في بعض البلدان على جانب الأهمية. وبما أن هذه الطوائف معزولة، فإنها لم تتوصل إلى الحفاظ على توازن ما بين النزعات الفوضوية والضرورات الجماعية، بين دينونة كل نظام زمني وفكرة بناء مدينة مثالية. أما حيث عرفت هذه الطوائف بعض الاستقرار، فكان ثمن ذلك الانطواء على الذات وخنق كل تأمل نظري فكري. إذ أن الاتصالات بالخارج، المضرة بنقاوة المذهب، هي وحدها التي تعطيه خصوبة، بالقدر الذي يتكيف فيه مع الوقائع السياسية الخارجية بالنسبة للطائفة. وظلت هذه الطائفية تذكر غالباً الفكر البروتستانتي بداعي العدالة والإخاء الإنساني الذي كان «تزمينا» ارتأته أفهام بسيطة للرسالة الإنجيلية التي يجوز لكل مؤمن تأويلها.

2- كالفــــن

إن جان كالفن (1509-1564) ليس بأقل عداء من لوثر لـذوي الـنزوات الذين يزعمون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي، وله الفضل في معارضتهم ببناء أكثر عقلانية وبذا بالذات أكثر نجوعاً في العالم من كتاب لوثر السلطة- l'Obrigkeitstaat. حظي كالفن في وسـط سكولاسـتيكي مدرسـي ثم في وسط تنتشر فيه أفكار ايراسم، في باريس وأورليان وبورج، بتأهيل مزدوج لاهوتي وحقوقي؛ أكسبه ميلاً للمنطق، وإنشاء الصيغ وحساً بالقانون والدولة فـات لـوثر. ويـصوغ كتابـه «المؤسـسة المـسيحية» l'institution chretienne (الطبعة اللاتينية عام 1536، والطبعة الفرنسية عـام 1541 وقـد زيـدت زيـادة ملحوظة) بدقة كبيرة إعلان إيمان يقطع الصلة في نقـاط كـثيرة قطعـاً جـذرياً بالتقاليد الرومانية لم تبلغ مثله إعلانات الإصلاحات الـسابقة؛ وهـو يتـضمن كذلك مذهباً سياسياً متماسكاً. هذا وإن نشاط كالفن في جنيف، وهو نشاط لا مثيل له في تاريخ اللوثرية، أغنى مذهبه هذا بالتجربة مُعَزِّزاً أصالته.

المؤسسة المسيحية

توجد في «المؤسسة» صيغ متأثرة باللوثرية حول ضرورة إطاعة السلطة، التي يؤتيها الله، وحول الحرية المسيحية التي «يمكن جيداً أن تقوم مع العبودية المدنية». لكن إذا كان مجال النعمة يتميـز علـى وجـه الإطـلاق عـن مجـال العدالة، ويعلوه طبعاً، فإن الإنسان لا يُلْغي نفسه، في الفكر الكالفني، ممزقاً بقسوة كما لدى لوثر. فالتنظيم الاجتماعي والسياسي، الذي يُلَبِّي رغبة عالمية، مرده بادئ ذي بدء للعقل البشري الذي يسعه أن ينجز بـصدده عمـلاً إيجابيـاً وضعياً، من غير أن يعني ذلك اسـتقلالاً ولا اسـتغناء عـن النظـام الروحـي. ويستلزم الانتقال من القانون إلى الدين تغيراً في الصعيد، إلا أن كالفن، الذي يلح على الموصولية بين العهد القديم والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الزمني والروحي. فلا يجب على المسيحي أن يعدّ نفسه كأجنبي في هـذا العالم حيث وضعته مشيئة الله؛ إذ أن للمجتمع أهدافاً ماديـة مـسكينة، مثـل

ازدهار الأفراد ضمن النظام، لكن له كذلك غايات أسمى: «أن تظهر صيغةٌ عامة للدين بين المسيحيين، وأن تسود الإنسانية بين بني البشر». على هذا، فإن الخضوع للقانون الإلهي لا يستبعد السياسة العقلانية، .بل على العكس يجعلها ضرورية. ويستتبع المبدأ القائل إن كل سلطة تُحْتَرم بذاتها لأن الله أسسها، القول: إنه ليس من سلطة إلا لأداء مهمة روحية قوامها أن تقود الناس بحسب الله، بغية تسهيل خلاصهم. ويُدْخِل هذا المبدأ الثاني ضمنياً في المذهب فكرة رقابة ما أي بذرةَ نزاع ممكن بين الزمن والروحي. لكن عندما يهدي كالفن كتابه: «المؤسسة» إلى فرنسوا الأول، فإن الولاء هو الذي يتغلب. وكذلك أيضاً فإن الخيارَ النظري بين أشكال الحكم المختلفة لا يعني المصلحَ في شيء: إنه قضية تقنية فنية وقضية ظروف. فالشيء الأساسي من وجهة النظر المسيحية هو أن يطاع «الحُكَام»، أي السلطة بأيِّ شكل ظهرت، حتى ولو كان الطغيان. ولا يحق أبداً للشعوب أن تثور؛ إذ للعناية الإلهية وحدها أن تتدخل ضد حكم جائر بحمل نبي ما على التمرد تمرداً يستعلي على قوانين الطبيعة. ولسوف يضيف أهل جنيف إلى هذه النظرية التي تنادي بالسلبية السياسية في آخر تحليل, نكهة مختلفة.

تجارب المدن

تأثر المناخ السياسي للإصلاح في سويسرا، كما في المقاطعات الجرمانية تأثراً بليغاً، بوجود حالات الاستقلال الذاتي البلدي. إذ عندما كان لوثر يجابه الأمراء، كان المصلحون في هذه المناطق مثل زوينغلي Zwingli أو بوسير Bucer أو أوكو لامباد Oecolampade يتحركون في إطار جمهوريات المدن، حيث الفوز بالنفوذ السياسي والديني أيسر منه في نطاق دولة ملكية. ولقد كانوا أكثر جذرية من لوثر على الصعيد الديني، ولاسيما في مسألة الأسرار، فتجاوزوه بعيداً في الدعوة لتقويض الدولة الكنسية. فانتخب المؤمنون القسس في زوريخ Zurich، حيث طور زوينغلي نظرية السلطة المسيحية L'autorite chretienne، كمزيج من التيوقراطية والديموقراطية.

وجعل السلطة الزمنية ذات صلاحية في الشؤون الروحية لأنها تمثل جماعة المؤمنين، لكنها صلاحية مقيدة أن يظل عملها مطابقاً لتعاليم المسيح: ويعود للقسس أن يحكموا في ذلك. ونتج عن ذلك في النظام الزوريخي، وبالرغم من تمييز مذهبي بلغ الغاية كما هو الحال عند لوثر، خلط بين الزمني والروحي ظهر بمظهرين متعاقبين: ففي البداية كانت السيطرة السياسية على «المدينة» «للنبي» المصلح، وتلا ذلك، بعد وفاة شخصية زوينغلي القوية، حكم الكنيسة من قبل «مجلس» المدينة.

كالفن في جنيف: الديكتاتورية الدينية

لم تكن المشكلة التي طُرحت على جنيف مختلفة اختلافاً جذرياً: إذ لكي يضع كالفن استقامة الدين ووحدته في مأمن من تدخلات السلطات البلدية غير المؤهلة بنظره، وجب تنظيم الكنيسة وجعلها قادرة على أن تمارس على الحكم تأثيراً هو من حقها من أجل أن تُراعى مقتضيات الانجيل الكالفني. فكانت النتيجة، الحاصلة بعد مقاومات مديدة، عبارة عن نظام اكليريكالي صريح أي دكتاتورية دينية لا تختلف إلا شكلياً عن الحكم التيوقراطي.

وكانت هيئة القسس، التي عُيِّنت بطريقة الاختيار من الزملاء، بالرغم من مظاهر الموافقة من المجلس والقبول من الشعب. مستقلة في الواقع. وكان المجتمع الديني le Consistoire بموجب مقررات 1541 هيئة مختلطة مخوّلة بالعمل على سيادة النظام الكنسي؛ واتسعت صلاحيته إلى الإشراف الدقيق والصارم على كل حياة عامة وخاصة، بينما صار دور القسس فيه دوراً مسيطراً. والسلطة المدنية، التي زعمت في عام 1541 أنها «لبثت بكاملها» أيضاً، زالت فيما بعد بعشرين عاماً، هذا مع أن المؤسسات لم تخضع إلا لتبدلات قليلة؛ واقتصر دور هذه السلطة المدنية على عكس إرادة الرئيس الديني. ففي هذه «المدينة- الكنيسة» «La ville-Eglise» بلغت السياسة الكالفينية بإخضاعها كل شيء إلى توجيهات الإكليروس فبلغ التيوقراطية البابوية في أحلى أيامها وذلك على الأقل في مجال الواقع إن لم يكن في

مجال النظرية وما تشترك به «روما الجديدة» مع روما ذاتها هو في أنها تستبعد أية ليبرالية. إلا أن هذه المشابهة يجب أن لا تحجب اختلافات سياسية عميقة فلقد خَلَقَت طاعة القانون، المفروضة على الجميع بالشدة نفسها، في جنيف، نوعاً من المساواة المدنية: وكانت هذه خميرة انحلال تسلسل الرتب الاجتماعية التقليدية. ففي هذا النظام الذي كان في التطبيق لا يعرف الديموقراطية إلا قليلاً ظل التصديق الشعبي شرطاً مع ذلك، بل كان يؤلف سلاحاً بيد المصلح. غير أن الأصالة الأساسية تكمن في الطبيعة الدينية للمذهب الكالفيني: فتبعاً له ليس أساس القسر في التقليد la tradition، بل في الانجيل كما يُؤَوِّلُهُ العقلُ. وهذا العنصر العقلي، إن تضمنته عقيدة، يمكن أن يتحرَّر منها وسوف يستخرج التطور على المدى الطويل من المذهب الكالفيني، المحافظ والاستبدادي، بذور الليبرالية التي ينطوي عليها رغماً عنه إن جاز التعبير.

كان تأثير الكالفينية، وبعامة تأثير «الإصلاح»، على حركة الأفكار السياسية في القرن السادس عشر تأثيراً غير مباشر قبل كل شيء. إذ أن واقعة الانقسامِ الدينيِّ الذي دخل إلى قلب بلدان عديدة والمنازعات التي نشأت عنه فيما بين ولاءات أو تبعيات متناقضة، أكثر أهمية من المذاهبِ التي نَتَجَتْ عن الدينِ الجديد أوْ تطعمت به. ولقد زعزعت صدمةُ الحروبِ الدينية، إلى جانب الصراعات الاجتماعية التي تشابكت معها، زعزعةً جذرية بعض الدُوَل؛ حيث نمت الخلافات هنا بشدة ملحوظة. وفي دول أخرى خلق الحفاظ على الوحدة الدينية أو ترميمها بسرعة شروطاً لا تلائم النقاش. فالاضطرابات بالنسبة لحركة الفكر السياسي هي أقوىٌ الحوافز حيوية.

* * *

القسم الرابع

الخلافات في عالم منقسم

دان لوثر ديانة مبرمة كل عصيان، من الناحية النظرية، ومع هذا ففي عام 1530 اجتمع الأمراء اللوثريون الألمان، وتداولوا فيمابينهم لمقاومة الإمبراطور بالسلاح؛ ودشنت رابطة سمالكالد smalkold هذه المرحلة الأولى التي كانت من جهة أخرى أحفل بالمفاوضات منها بالمعارك معارك حروب دينية. وعندما يُنْظر إلى هذا العمل من زاوية تاريخ الأفكار، فإنه يبدو عادياً، إذ من الأمور التقليدية في ألمانيا أن يُعَارض الأمراء والمدن في توطيد سلطةٍ إمبراطورية فعلية. وليس المهم في هذا الموضوع أن يكون الضمان الذي أعطاه لوثر مناقضاً لكل تعليمه. إذ يتعلق الأمر في الواقع بمسألة حياة أو موت بالنسبة للإصلاح الألماني الذي كان الخضوع أو مجرد المقاومة السلبية يحكم عليه بالزوال. ومن هذه الضرورة، ضرورة مواجهة القوة بالقوة سيتمخض في أجل يطول أو يقصر رأي بمشروعية هذه المواجهة.

1- الصراعات الأولى وتعبيرها الإيديولوجي

نجد التعبير الأول الناجز عن ذلك في عام 1550 في البيان «الاعتراف» «la Confession» الذي وقعه تسعة قسس في ماغد بورغ Magdbourg، المدينة المهددة حينذاك بالعقاب الإمبراطوري لمقاومتها نائب أوغسبورغ. إنه عندما يريد القيصر إلغاء الدين الحق، فإنه يتصرف ضد الله، بوحي شيطاني؛ فيفقد شرعيته، فليست إذن مقاومته بالسلاح حقاً فحسب بل واجباً أيضاً. إن بعضاً من الأسباب المدنية الصرفة إن لم تنشئ واجب المقاومة الفعالة فهي تنشئ على الأقل الحق في ذلك: وهذه الأسباب هي اعتداءات السلطة الجائرة على حياة الرعايا أو حريتهم أو ملكيتهم. إلا أن الأهمية الثورية لهذه الأفكار أو الأطروحات تحد منها خصوصيات البنية السياسية الألمانية، ذات

السلطات المزدوجة المستوى، التي تجعل مشكلة السيادة غامضة. «فالاعتراف» يبرر الثورة ضد «حاكم» عدو لله، أما في نهاية المطاف إن «السلطة الدنيا»، أي المدينة، هي التي تنتفض في وجه السلطة العليا للإمبراطور: أي ليس الشعب هو يثور مباشرة ضد السلطة التي تمارس عليه. وهكذا لا ينقض الأساس الإلهي لهذه السلطة، التي هي وحدها فعلية حقاً في ألمانيا وبما أن التهديد بإعادة توطيد السلطة الكاثوليكية والإمبراطورية قد تلاشى بسرعة، لم تعد توجد بالنسبة للوثرية المستقيمة مشكلات سياسية داخل الدول اللوثرية الموطدة.

مفاهيم إنكليزية

إن الإرهاصات الثورية التي كان يدين بها مذهب ماغدبورغ للتوتر الشديد السائدة حوالي عام 1550 لم تجد طريقها لأن تنمو تماماً إلا في إطار الصراعات التي غذتها الكالفينية في أوروبا الغربية. فلقد ارتسمت لدى أتباع كاليفن، حتى قبل موته، نزعتان مختلفتان حول المسالة الأساسية: الخضوع أو التمرد. وحسم المسألة بلا تردد الإنكليزية كريستوفر غوودمان Christopher Goodman والايكوسي جون كنوكس John Knox فهما يريان أن الله يأمر بعقاب عبدة الأصنام، وقلب الأمراء أعداء الدين. وكان نداء كنوكس «إلى طبقة النبلاء وإلى الطبقات وإلى الشعب» 1558، ضد السلطة «الشيطانية» للوصاية البابوية نداء ثورياً: بل ثورة على أساس من العنف النبوي. غير أن كنوكس بعد النصر، اقتصر على اقتباس نظام الحكم في جنيف بملاءمته مع الشروط الايكوسية.

وكانت أفكار غودمان Goodman قريبة من ذلك، إلا من حيث الأثر، حيث ظل هذا المنفي بلا تأثير على وطنه، فهو يرى أن الشعوب مكلفة أن تعمل على مراعاة قانون الله، ما فوق الملوك، وعند الحاجة ضد الملوك. ومنذ عام 1556 كان منفي إنكليزي آخر، هو جون بونيه John Ponet، يسوغ في كتابه «بحث موجز في سياسة القوة» A shorte treatise of politicke

power، قتل الطاغية، عندما شدد بصورة أوضح من كنوكس وغودمان على المضمون السياسي البحت للحدود المعينة للسلطة الملكية. هذه السلطة، الخاضعة لله طبعاً، يبدو جيداً بأنها تصدر عن تفويض توافق عليه الجماعة، وهو يلغى في حال إساءة استعمال. لئن كان «بحث» بونيه ضعيف البيان بحيث لا يؤلف نظرية في السيادة الشعبية، فهو يتضمن مع ذلك فكرة تفوق الشعب على الملك، التي يتجاوز أفقها مشكلة الصراع بين المعتقدات.

التردد الفرنسي

ظل بادئ ذي بدء أتباع كالفن الفرنسيون والهولنديون بعيدين جداً عن هذه التصورات؛ فهم يعلنون في كل مناسبة ولاءهم للملكية، «على أن لا تمس في شيء إمبراطورية الله ذات السيادة». ولقد حشرهم هذا الإخلاص الكامل للمذهب الكاليفني في وضع عسير، لم يدع لهم، على الشفا، مخرجاً آخر غير الاستشهاد، الذي كثيراً ما واجهوه برباطة جأش، مثلما فعلت حنة دو بورغ Anne de Bourg. ففي كتاب «الهراطقة» (1554) De Haereticis (نشرت ترجمته الفرنسية بعنوان «بحث في سلطة الحاكم في قصاص الهراطقة»، Traite de l'Authorite du Magistrat en la punition des heretiques)، يرافع مؤلفه تيودور دو بيز ضد التسامح والحلم ليسوغ إعدام ميشيل سيرفي Michel Servet في جنيف، قائلاً إن واجب الحاكم الأول هو في العمل على احترام تعاليم الإنجيل الحقة، غير أنه يبقي على واجب الطاعة للسلطة الجائرة؛ «فلنصل... حتى إلى أولئك الذين يضطهدوننا». ولم يخرج البروتستانتد الفرنسيون من هذا المأزق السياسي إلا بحجج مموهة خادعة (بخصوص الأقلية الملكية وتكوين المجلس) أو بتمييزات ملتبسة. وأن يقوموا بالمعارضة أو يتآمروا، فإنما ينصرف ذلك إلى المستشارين الفاسدين، لا إلى الملك وليس لهذا من علاقة بدينهم.

أما، في الواقع، فإنه منذ وفاة هنري الثاني (1559)، ظهر تيار مناهضة قوية للسلطة المطلقة بين طبقة النبلاء وفي المدن، عند الكاثوليك كما عند

البروتستانت. ويعكس فيه غموض الأفكار جيداً تشابك المصالح المتعارضة، ومطامح الفئات الاجتماعية والجماعات المحلية والإقليمية، وشهوات الأرهاط والأفراد. ولقد وضحت اجتماعات «مجالس الطبقات العامة» Etats Generaux هذا الاختلاط توضيحاً تاماً. ففي عام 1560، طالب بعضهم بدورات دورية؛ وسعى بعضهم لأن يجعل من إصلاح المفاسد شرطاً لموافقتهم على المساعدات المالية. بيد أن تصور رقابة منظمة من الناحية القانونية على الملكية، وهو ما تتضمنه نظرياً هذه المطالبة، لم يبد شائعاً حتى لدى أولئك الذين يستنكرون التعسف ويتمسكون بالحرية. ومن جهة أخرى أقام برلمان باريس تعارضاً بين سلطاته والسلطات التي قد يمكن أن يعترف بها للطبقات. ويشهر هؤلاء أولئك «القوانين الأساسية»، من غير أن يستطيعوا أن يعينوا لها مدى حقوقياً وسياسياً محدداً. فالكل يعلنون أنهم «خدام مساكين جداً للملك»، فيما هم مصممون أن لا يتصرفوا إلا كما يطيب لهم. لقد نسيت البلاد معرفة الطاعة، لكن لم يقم أي مبدأ بناء في مواجهة مبدأ الهيمنة الكلية للسلطة الملكية. لقد ظهرت هنا وهنالك بلا شك منشورات عصيان سافرة، يغذيها التشدد الديني. ففي عام 1564، أعلن اجتماع «مجلس الطبقات» في بورغونيا وبرلمان ديجون Dijon أن المقاطعة المرتبطة بالتاج بعقد (أي بمعاهدة)، ليست ملزمة إلا تجاه ملك كاثوليكي. إلا أن مثل هذه العبارات ظلت حتى حينه قليلة العدد في المساجلات.

فكرة الوطن في الأراضي الوطئة

إن تفاقم النزاعات الإقليمية الخصوصية والإقطاعية ذاته الذي أدى في فرنسا إلى التفكك، اتخذ منحى آخر في الأراضي المنخفضة واتجاهاً إيجابياً على نحو واضح، لأنه شارك في حركة الكفاح ضد سلطة غريبة عن البلاد من حيث طرائقهاكما من حيث عمالها. وكان التعلق بالتقليد والحريات القديمة يطابق فيها المعارضة الدينية من غير أن يختلط بها: إذ لم يأت التحريض من المتجددين الإصلاحيين وحدهم. وأقام ذلك التعلق بين أوساط اجتماعية

مختلفـة وحـدة ذات وحـي قـومي. فمـن خـلال التمـرد الإرسـتوقراطي والانتفاضات الشعبية، التي كانت توازيه وأحياناً تتكاتف وإياه أخذت تتجسد فكرة الوطن. ولقد عمق الهوة بين هذه الفكرة ومبدأ الـولاء للأمـير الـشرعي ذلك القمع الذي قام بـه دوق دالـب le Duc d'Albe بوحـشية وعـدم جـدوى (1567-1573)، أما الناس، الذين، عن اعتدال أو عن حـذر، ظلـوا يعلنـون أيضاً أنهم رعايا مخلصون لملك إسبانيا فإنهم كانوا يعنون أن هذا الإخـلاص يقتضي تبادلاً في الالتزامات، فإن أخل الحاكم بالتزاماته فإنه يحـول الملكيـة إلى طغيان. وهذه الحالـة الفكريـة الذائعـة، والـتي كانـت أكثـر رسـوخاً في الأراضي الواطئة منها في فرنسا، جاء احتجاج (البروتستانت) الفرنسيين ضـد مذبحة سان بارتيلمي Saint Barthelemy فأعطاها شـكلاً أدق، في فـيض مـن الكتابات من كل ضرب.

2- أنصار قتل الملوك

لقد وحد المذهب الكالفيني والحقد ضد اضطهاد الطغيان بـين مـؤلفي الأهاجي والأبحاث التي تفوقها منهجية، إلا أنهم رغم وحدتهم هـذه اتبعـوا طرائق مختلفة. ولم تتفق آراؤهم في جميع النقاط. لكن لئن تعـذر أن تُـدْخِلَ جميعَ آرائهم في مذهب واضح ومتماسك تماماً، فإن مؤلفـات «أنـصار قتـل الملوك» هؤلاء تُشكِّلُ مجموعةً متميزة تميزاً شديداً، أضافت الجدال السياسي في آخر القرن عامل توجيه حاسم. ولقد ظهرت أهم هذه النصوص وأصدقها تمثيلاً لآرائهم، بين نصوص كثيرة أخرى، في الوقت ذاته تقريباً: فظهـر عـام 1573 كتاب «بلاد الغال الفرنجية» la Franco Galllia للمؤلف فرنسوا هوتمـان Francois Hotman، وكان أسـتاذاً للحقـوق في جامعـات متعـددة ومستـشاراً ورجلاً ديبلوماسياً ماكراً ومغامراً من رجال الحـزب البروتـستانتي، أوتي فـن المقالة الانتقادية، وفاته أن يكون منظراً حقيقياً. كما ظهر عـام (1573-1574) كتـاب «منبّـه الفرنـسيين وجيرانهـم» «Le reveille matin des Francais et de leurs voisins» وكان غفلاً من التوقيع، مبـهماً أحيانـاً، لكـن غـير خـال مـن

الأصالة. وفي عام 1575 ظهر بحث «في حق الحكام على رعاياهم» «Du droit des magistrates sur leurs sujets»، وهو يضم دروساً ألقاها تيودور دو بيز في جنيف، حيث أنشأ خليفة كاليفن هذا بحيويةٍ سياسةً ابتعدت ابتعاداً شديداً عن تعاليمه الأولى، وهي تُبَيِّن أفضل من أيّ مثل آخرٍ ضغط المواقفِ الذي لا يقاوم على المذاهب، وظهر أخيراً عام 1579، «الثأر من الطغاة» les Vindiciae contra Tyrannos وهو مقال يُعْزَى عموماً إلى تعاون هوبير لانغيه H. Languet مع صديقه فيليب دو بليسي موروني Philippe de Plessis-Mornay وشبيه بهذا الأدب كتاب (1578) De jure regni apud Scotas لمؤلفه الايكوسي جورج بوخنان Georges Buchnana، وهو فرنسي الانتماء، لأنه بالرغم من الاختلافات المحسوسة في الشكل والموضوع، فإن اشكاليته تتصل باشكالية الهوغنوت الفرنسيين.

إدانة السلطة المطلقة

ولقد نقل هؤلاء المؤلفون، في غالبيتهم العظمى أو كان لهم مثل التصور التاريخي الذي استغرق عَرْضُه معظم كتاب «بلاد الغال الفرنجية» أو «غاليا الفرنجية».

إذ أن هوتمان، بسعة اطلاعه التي تمكنه من فرض رأيه على قُرَّاءٍ غير قادرين في أغلب الأحيان على تمحيص دعاواه، قد أكد أن السلطة الملَكية في فرنسا منذ الغاليين les Gaulois خضعت دائماً إلى «مجلس الطبقات العامة» الممثلة للأمة. وأن البرلمانات تجاوزت صلاحية «مجلس الطبقات»، وهذا ما يأخذه عليها هوتمان أخذاً شديداً، ولو أنه غَيّر رأيه فيما بعد. ولكن تقلبه في الرأي، الذي يرجع إلى انتهازية تاكتيكية لم يقلل من رواج كتابه الذي سرعان ما ترجم إلى الفرنسية. إذ قدَّر خصوم الجبروت الملكي مدى الفائدة من كتاب علمي الصفة يبين لهم بمهارة بلاغية عظيمة كم تتفق مطامحُهم مع «حكمة الأجداد». هل يعترض البعض: بحجة الواقع التاريخي الحديث، امحاء دور «مجلس الطبقات العامة» منذ آخر القرن الخامس عشر؟ الجواب

في كتاب «مُنَبِّهُ الصباح» بأن «كل إجراء ضد حقوق الشعب هو إجراء باطل وغير شرعي»- هكذا يشهد المرء انزلاقاً دائماً من ميدان التاريخ إلى ميدان الحقوق.

الرضى الشعبي

بين الحجج التي يكثر الرجوع إليها لدى «أنصار قتل الملوك»، واحدة تستعيد في صورة جديدة فكرة عامة وسيطية، ومؤداها «أن الحكام وجدوا من أجل الشعب وليس الشعب من أجل الحكام». وتتحدد الفكرة لدى تيودور دو بيز، خصوصاً في تحليل لغائية الدولة، التي تكمن في النظام وفي رفاهية أعضاء الهيئة الاجتماعية. ويستند بوخانان Buchanan إلى التصور القديمي للغريزة الاجتماعية؛ إذ يُعدُّ هذا اللاهوتي الجنيفي[1] هو أيضاً المسألة من مشمول القانون الطبيعي. ولقد صدرت عن هذا التفكير الغائي، الذي لا تختلف نتيجته اختلافاً كبيراً عن فكرة الخير المشترك الوسيطية، نظريةٌ في السيادة. هي بحسب اللغة الأرسطية: أن الشعب هو معاً علة غائية للسلطة الملكية وعلة فاعلة لها؛ أما الحاكم، بالمعنى الأعم للكلمة، فقد أوجدهم الشعب. ويفيض التاريخ القديم والحديث بالأمثلة على هذا الإيجاد، أي الانتخابات، وهي أمثلة يمر بها المؤلفون مرور الكرام. أما النقطة التي يلحون عليها فهي أن السلطة وليدة شرعية منطقية وحقوقية عالمية. أما في النظام الوراثي، فإن رضى الشعب هو الذي يقم المَلِكَ ملَكاً؛ إذ «ما من إنسان وُلِد قط والتاج على رأسه والصولجان بيده» (Vindiciae). ولا يمكن أن يكون التفويض الذي ارتضاه إلا شرطياً: ها هي ذي نظرية العقد. وقبل أن نبحث فيها يجب أن نقف على الأسباب التي تدين الحكم المطلق: أنها أسباب سياسية ـ ولا يمكن تصوره فهو غير مقبول عقلاً في المنظور الغائي المتبنّى ـ وأسباب دينية كذلك. فلله وحده تجب الطاعة بلا حدود ولا شروط؛ إذ أن الملوك يخضعون معاً للقانون الطبيعي للعدالة وإلى تعاليم

(1) نسبة إلى جنيف.

«الكلمة»، تعاليم المسيح. ويوضِّح هذا التضافر في التعليلات، الذي يبدو بأنه يعزز الأفكار المطروحة. صفَةً من صفاتها الأساسية. فهي من جهة نرى أن جميع الأنظمة، أياً كان شكلها، تبني على الموافقة الشعبية، لكن من جهة أخرى يقرر هؤلاء الكالفنيون أن كل سلطة تأتي من الله. فالسلطة وإن تحوَّلت من الملك إلى الشعب, إلا أنها تبقى إلهية المنشأ، وعليه يكون العصيان ضد الطاغية حقاً ناشئاً عن الله.

نظرية العقد

يكثر في النصوص استخدام كلمتي عقد contrat وميثاق pacte حتى لقد عُدَّ أن «أنصار قتل الملوك» les monarchomaques هم الذين اخترعوا «نظرية العقد». والمسألة لدى تيودور دو بيز، هي جملة الشروط التي يجري فيها انتخاب الملك؛ ويقول بوخامان «ميثاق متبادل بين الملك والمواطنين». هكذا يبدو مفهوم العقد قريباً من مفهوم الدستور، حيث يَتَعّين التزام الملك بيمينه في أن يحترم القوانين الأساسية. ومع ذلك ليست لغة الحقوق الدستورية هذه بكافية. ففي الميثاق، حسب تيودور دو بيز، «إن ما يقوم على العقل والعدالة الطبيعية يُعدُّ واضحاً ومنصوصاً» والأساسي هو هذا المضمون المضمر الذي يحيلنا إلى النظام، أي في النهاية إلى إرادة الله. ولا تدع بحوث «الثأر من الطغاة» شكاً في هذا الصدد، عندما تميز، على غرار المثل العبري، ميثاقين، تحالفين، الأول بين الله، والملك والشعب، والثاني بين الملك والشعب. ففي هذا الأخير ليس الله طرفاً، لكن بما أن الميثاقين متلازمان، يظل الله ضامناً له. ها هو الملك إذن خاضع للقوانين، وموثق بالميثاق. فإذا ما نقضه، فإنه يصبح طاغية؛ إنما من سوف يعاقب على هذا النقض؟برأي تيودور دو بيز، «ليس مشروعاً مباحاً لأي فرد بمفرده أن يعارض قوة الطاغية بالقوة حسب فتوى من عنده» إذ أن هذه المهمة من شأن ذوي المناصب المساعدين وضباط المملكة الذين يمثلون الأمة. ومثل هذا الحل نجده في كتاب «الثأر...»، الذي يحدد «أوصياء الشعب»، «إنهم حكّام

ومراقبون عامون»، وبكلمة هم الضباط والكبراء. وكل من هؤلاء صاحب حق حال طاغية (ظاهر) الطغيان، أي ملك نقض العقد. أما بشأن الطاغية «من الأصل»، ذلك الذي ما كان له قط صفوة شرعية، فالمسألة غير واردة: فهذا خارج على القانون ويستطيع كل واحد أن يعارضه.

مقاومة الطغيان

تُوَضِّحَ نظريةُ مقاومةِ المضمون المشخص لفكر «دعاة الطغاة». فالشعب الذي غالباً ما يتذرع به لا يتحرك إلا بطريق «ممثليه»: «وهم عادة ضباط التاج واستثنائياً أو من سنة لأخرى «مجلس طبقات المملكة» (Vindiciae)، أي في الواقع أرستوقراطية الهيئات المتوسطة. وهذا يعني عودة المفاهيم الوسيطية للصدراة، حتى في التفاصيل (مثلاً حتى الاستنجاد بالأجنبي ضد الطاغية). فإذا ضمت إليها التوضيحات التي تمليها انتهازية محازبة. فإن للحكام الأعوان الحق بأن يتصرفوا كهيئة ـ وهي فكرة تميز حقاً مجتمعاً طبقي البنيان ـ ولكن يجوز لهذه الهيئة أن تتصرف ولو لم يحصل إجماع، ويبين لجوء تيودور دو بيز Theodore de Beze في هذه الحالة، إلى قاعدة la sanior pars.

إن معيار المشروعية السياسية في آخر تحليل هو كيفي من الناحية السياسية، طبعاً عندما يُعرِّف la sanior pars بأنه ممارسة الدين الحق. وكذلك ورد في «الثأر...» أنه يمكن لجماعة محلية أن تقاوم الطغيان فتوى من عندها: حيث يمكن لمدينة أن لمقاطعة ما أن تقيم لديها الدين الحق، في دولة وثنية أو ضد طاغية وثني، وأن تقاتل دفاعاً عنه. وفي الواقع أن كتابات «أنصار قتل الملوك» هي أعمال نضالية؛ ومن هنا تأتي أهميتها حتى حين يفوتها التماسك النظري المذهبي. إذا كنا نجد في بعض المنشورات العنيفة على وجه الخصوص، تعبيراً عن مصالح شعبية حقيقية فإن المثل الأعلى السائد على الجملة يتمثل في «اتجاه ارستوقراطي»، يبحث في الماضي عن أشكال سياسية ملائمة لوضع الهوغنون الفرنسيين كأقلية ولقد مارس فكر «أنصار قتل

الملوك» نفوذه في إنكلترا وهولندا على الخصوص في القرن السابع عشر، لصالح الأفكار الليبرالية التي كانوا لهارواداً وإن تكن ريادة ملتبسة، لأنهم كانوا ينادون بالحرية باسم الدوغماتية.

3- ردود الفعل الكاثوليكية : الأفكار السياسية للرابطة

لما عاد الظرف السياسي لصالح البروتستانت الفرنسيين في ظل هنري الثالث، فإنهم، سواء أكانوا تبنوا قبلاً أم لم يتبنوا أفكار كاتبي منشوراتهم المتطرفين، صاروا دعائم الملك؛ وطبعاً لقد ازداد تأييدهم في عهد هنري الرابع. ولقد اقتبس من أفكار «أنصار قتل الملوك» في الوقت ذاته العديد من الكاثوليك الرابطيين، أو العصبويين Ligueurs. ففي عام 1576 تشكلت للمرة الأولى رابطة عامة، بقيادة أرستوقراطية، من أجل الدفاع عن الدين الكاثوليكي. وتطورت الرابطة la ligue من ولائية مشروطة وحذرة إلى عداء معلن ضد الملك، بقدر ما أخذت العناصر الشعبية، التي زاد الوعاظ من تعصبها، دوراً أكبر في المدن، وبخاصة في باريس.

فاضطراباتُ العاصمة، واغتيالُ هنري الثالث وتعيينُ ملك كاثوليكي بدلاً من الخلف الذي نص عليه قانون الوراثة، وعَيّنَه هنري الثالث، ثم الاستنجادُ بالإسبانيين، كل هذه الأحداث أظْهَرَتْ بقدر كاف أن جسارة الرابطيين لا تُحجِم أمامَ الأفعال. أما على صعيد الأفكار فليس بين دعاتهم، لا لويس دورليان Louis Dorleans ولا جان بوشي Jean Boucher، رئيس مُصَلّى الصوربون La Sorbonne، ولا المؤلف المجهول لكتاب «الجمهورية المسيحية العادلة ضد سلطة الملوك الزنداقة والهراطقة»، «De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos autoritate من جَدَّد حقاً في الأفكار المقتبسة، اقتباساً حرفياً أحياناً، من المؤلفات السابقة للحزب المناوئ وبعض المواضيع المتنازع عليها، مثل القانون السالي la loi salique الذي يمنع وراثة الإناث للعرش، لم تكن لها إلا أهمية ظرفية. والسمة الأساسية التي تستخلص من خلال اللعنات العنيفة، التي كانت تُغَطّي في

معظم الحالات حجاجاً واهناً أو معدوماً، يمكن أن تتلخص في عبارة لبوشيه Boucher، هي: «إن ما تفكر به الرابطة وتقوله وتعمله ونتنسمّه ليس شيئاً آخر سوى الكنيسة».

وإن الرابطة la Ligue، بصفاتها المرتبطة بالفوضى السائدة في فرنسا، ترتبط بالحركة العامة لمناهضة الإصلاح -La Contre Reforme- التي كان اليسوعيون les Jesuites أدواتها الأشد حماسة.

مذاهب مناهضة «الإصلاح»

تَمَسّك خُصُومُ هنري الرابع الأشد ضراوة بالفكرة القائلة أن للبابا الحق في خلع الأمير الهرطيق، وعليه تَدَخَّلَ البابا في الشؤون الفرنسية. فإذا كان بعض اليسوعيين قد جددوا التأكيد على الأفكار التيوقراطية الوسيطية بصورة كاملة، فإن معظمهم كان يشاطر الكاردينال روبير بيللارمان Robert Bellarmin آراءه الأكثر إحكاماً ودقة «Tractatus De Summo pontifice 1586 de potestate summi pontifici in rebus temporalibus, 1610 الخلاصة البابوية 1586. بحث في خلاصة السلطة البابوية في الأمور الزمنية 1610.

ولا يرد بيللارمان السيفَ الزمني إلى البابا، أي لا يخصه بسلطة سياسية بالمعنى الصحيح، أو بضربٍ من الهيمنة على الملوك، بل يعزو له حقاً محدوداً، يُمَارَس لغاية روحيّة ad finem spiritualem وهذا الحق هو معارضة كل مامن شأنه في المجال السياسي أن يعرض للخطر خلاصَ العالمِ المسيحي.

ويوضح لوي مولينا Luis Molina هذا في معرض تحديد الفوارق بأن خلع الأمير الهرطيق يقع على عاتق شعبه، بناء على أمر البابا. فالجمهورية المسيحية la republica Christiana التي يتصورها هؤلاء المؤَلِّفُون لم تَعُدْ هيئة سياسية واحدة كالمسيحية الوسيطية، بل إنها تتألف من دول متميزة وذات سيادة. إلا أن مصلحة الدين، التي لها الأولوية على كل مصلحة، تقتضي

رقابةً كَنَسِيّةً، في الموضوع الروحي، على ملوك لم يتلقوا هذا الحق من الله بالمعنى الذي سيريده لهذا التعبير جاك الأول في إنكلترا ولويس الرابع عشر في فرنسا. ولهذا السبب فإن اليسوعيين يؤيدون في أغلب الأحيان بأن السيادة تَخُصُّ الشعب، لكن نادراً ما يطورون هذه الفكرة إلى مذهب سياسي، ويجعلون التفوق دائماً للنظام الملكي. ومع ذلك فلهذا الموقف بالنسبة للملوك جوانبه المقلقة، وعلى الأخص عندما يُعَبِّر عنه مفكر أصيل قوي مثل جوان ماريان Juan Mariana.

ففي كتاب «في الملك وتأسيس الملك» De Rege et Regis institutione (1598-1599) أعلن، هذا اليسوعي الأناسي العظيم، عندما كتب من أجل تأهيل فيليب الثالث، كما كتب سابقاً ايراسم من أجل تأهيل شارلكان، وقال: «ليس الأمير وحده شرعياً» «Princeps non est solutus legibus»؛ وهو يحتفظ بدور كبير للسلطات المحلية، ويوسع نطاق الرقابة الكَنَسِيّة توسعة خاصة لا لصالح البابا، بل لصالح الأساقفة، «الأعضاء الأساسيين، أمراء الجمهورية». ولقد أدهش الكتابُ المعاصرين بتماديه في إطراء قتل الطغاة، إطراء أسهم بتغذية شكوك أعداء «الجماعة» la Compagnie ولم يتردد البرلمانيون الغاليكونيون في إدانة أبرز هذه المؤلفات اليسوعية بوصفها، بابوية متطرفة ultramontain ومعادية للملكية، وهذه الدينونة، إذا ما قرنت بالرفض الذي قوبلت به القوانين الكنسية التي حددها مجمع ترانت Trente، فإنها تنتظم في خطّ حركة ساهمت في فشل «الرابطة» la Ligue: حركة ردّ فعل قومي، مضاد لروما ومضاد لإسبانيا.

4- انتصار مذهب الملكية

في حقيقة القول مافتئت السلطة الملكية في أحلك ساعات الحروب الأهلية تجد مدافعين عنها يتفقون عملياً ضد نزعات التطرف الدينية ويلتقون على ضرورة إعطاء المقام الأول لوحدة المملكة. إلا أن هذه الفكرة لا تكفي لتوجيه برنامج ما، بل يمكن أن تستخدم حجة بيد المتعصبين ما دام معظم

الناس لا يتصور الدولة من غير وحدة دينية. ولقد تم التعبير في بعض الأحيان عن مفهوم حقيقي للتسامح، مؤسس فلسفياً على تعذر إكراه الضمائر، أو على ريبية في المذاهب اللاهوتية الحصرية، وتم ذلك على الأقل منذ كتاب «الهراطقة» De Haereticis لمؤلفه سيباستيان كاستيليون (1554) Sebastien Castellion، الذي كان ورثته الحقيقيون في هذه النقطة هم «مفكرو الثالوث» les Sociniens الصيصانيون أو المتحللون روحياً. ولم يكن لمؤلفاتهم تأثير ملحوظ على الكتاب السياسيين الذين يبشرون بالوفاق؛ بل إن المناشدات البليغة التي وجهها المستشار ميشيل دو لوبيتال Michel de l'Hopital لا تنتمي إليها مباشرة. هذا وإن التيار الملكي، الذي ارتسم عام 1560 عند انتصار هنري الرابع، يمكن تحديده، في أبعد الحدود بنزعة لحذف المناقشة النظرية لهذه المشكلة التي ستجد لها حلاً واقعياً في مرسوم نانت l'edit de Nantes عام 1598 بتسوية ناشئة عن الملل، أكثر ما هي مذهبية. (إذ تسودها روح التسويات التي حصلت في ألمانيا أو في بولونيا، هذا إن لم تسدها الصيغ المرتبطة ببنية سياسية مختلفة).

وإذا وضعنا هذه النزعة جانباً، فإن الملكيين- الذين سموا فترة بـ«الساسة» «les Politiuques»، يشتركون في تعلق غريزي وتقليدي وعاطفي بالملكية؛ أما الصورة التي يتصورونها بها والمثل الأعلى الذي يعينونه لها فليس حولهما إجماع. فهناك لدى لوبيتال تصور لملك واحد «solutus legibus» إلا أنه ليس بالطاغية أبداً، فهو يسمع الرغبات ويقبل بالكوابح من غير أن يدع نفسه موثقاً بها؛ ويذكر المستشار البرلمان بأن هناك فرقاً بين «الرقابة وبين المشورة المخلصة». ويذهب بيير دو بوللوا (Apologie catholique, 1685) إلى أبعد من ذلك في التأكيد على الجبروت الملكي: مع الغمز من البابوية: «ليست الجمهورية قائمة في الكنيسة، بل الأمر على العكس فالكنيسة قائمة في الجمهورية». وعلى هامش التقاليد الفقهية، التي استوحى منها أيضاً جان تيليه Jean Tillet، قادت نظرة تاريخية، أناساً مثل اتيين باسكييه Etienne Pasquier أو دو هيلان du Haillan (حول حالة الأعمال

في فرنسا ونجاحها، 1570)، إلى أراء أقرب إلى أراء دو سيسل Seyssel. ولم ينكر أحد من هؤلاء وجود القوانين الأساسية. فالعالم الحقوقي غي كونكي Guy Conquille ينكر احتواء النظام أقل عنصر من الديموقراطية أو من الأرستوقراطية، إلا أن هذا لا يمنعه من أن يمنح «مجلس الطبقات العامة» حق التصويت على الضرائب، وهو موقف واضح في هذه النقطة ومطابق لأمنية منتشرة جداً هذا إن لم يكن مطابقاً لقاعدة معترف بها حقاً ومرعية. أما حول المشكلة العامة لطبيعة السلطة الملكية، فثمة تكرار لنظريات الحكم المطلق يتصف بالغموض ذاته الذي يترجم الفرق بين النظرية والواقع. هكذا يرى ابيلفوري Belleforest، أن الملوك هم حكام مطلقون وكاملو السيادة، «بحيث أنهم يستطيعون كل شيء، ولو لم يكن كل شيء جائزاً لهم». وبكل وضوح، ترجع قوة الأفكار الملكية لشيء آخر غير الاعتبارات التي من هذا القبيل.

ولقد استفاد الملك، وهو نقطة التجمع المشخصة الوحيدة في الدول التي لها بعضُ الامتداد، من تعزيز الشعور القومي؛ ويمكن أن نُقَارِب بهذا الصدد بين التعبيرات عن هذا الشعور في فرنسا في عصر هنري الرابع وفي إسبانيا في عهد فيليب الثاني وفي انكلترا في ظل حكم اليزابيت.

فالتقارب يفرض نفسه بين النظريات الملكية ومذهب الطاعة الذي تعلمه الكنيسة الانكليكانية بقسوة موروثة عن هنري الثامن. ويظهر غالباً رأي عام الكاثوليك الإنكليز، بالرغم من الاختلاف في الديانة، متعلقاً تعلقاً شديداً بالملكة؛ إذ يأتي «مسقط الرأس» قبل البابا. ولئن كان تأثير ردود الفعل البسيكولوجية هذه صعباً تقييمه، فإنه يتوضح إذا نظر المرء في الوضع الاجتماعي. فمنذ عام 1568 كان الـ«تحذير إلى طبقة النبلاء» يحذر النبلاء من الاضطرابات «فلنفكر بما هو أكيد جداً، وقد أفعمتنا التجربة علماً أن الملك لا يجوز أن يُعْصَى من رعاياه إلا إذا جاز عصياننا نحن من رعايانا» هذا وإن تفاقم الاضطرابات وتعمقها كان باعثاً على التضامن بين النظام الاجتماعي الأرستوقراطي والنظام السياسي الملكي، في وجه الجماهير الشعبية التي

أصبحت لفترة ما مصدر قلق، وذلك من غير أن يزيل بصورة نهائية التناقض بين فكرة سلطة الدولة المفروضة على الجميع وبين روح الاستقلال العنيدة لدى النبلاء والضباط والهيئات المحلية.

* * *

القسم الخامس

الصياغات المذهبية

تتجاوز المُؤلّفات السياسية الكبرى، بجهد الإنشاء والتعمق الذي تُمَثِّلُه، التيّار الذي يحملها، والذي تستقي منه الموضوعات وتردها إليه معللة تعليلاً أوفى. لكنها، عندما ترفع المناقشة إلى مستوى فكري أعلى، فإنها تبتعد إن لم يكن حتماً عن الواقع، فعلى الأقل عن طريقة النظر والتفكير عند الناس البسطاء، وحتى عند الناس المثقفين الذين لا تجتذبهم النظرية السياسية. وعند الإقرار لمنظري المذاهب بغنىً فلسفي أوفر فيجب أن لا نغفل ثروة الرأي العام التاريخية كانت أعظم، تلك الثروة المؤلفة من مفاهيم مبهمة ومواقف لم تستوف وعياً أكثر حساسية مباشرة بالمصالح والعواطف، والظروف. فالتآليف النظرية الكبرى التي حققت مزيداً من التلاحم لآراء أكثر منها بإعطائها تماسكاً أكبر لآراء أكثر تعقيداً، وفي ذلك تكمن فائدتها، كان نفوذها أقل من صيتها. فكثير من الذين يقرؤونها ويتأثرون بها فعلياً، يحتفظون منها ببعض الجوانب فحسب، وبعض الأفكار المنفصلة، لا بل ببعض الصيغ التي يتشوَّه معناها عندما تتعمم. ومع التحفظ الذي يمليه هذا التحريف الذي لا مناص منه، يمكن أن نتعرف على شاهد بارز على هذه الاتجاهات السياسية الأساسية في آخر القرن السادس عشر في الصروح التي رفعها بودان والتوسيوس وسواريز.

1- بودان

إن حياة جان بودان Jean Bodin (1529 أو 1530-1596) غير معروفة جيداً في نقاط أساسية؛ إذ بعد مروره لدى «الرهبان الكرمليين» Les Carmes، قارب المحرقة بسبب نزعته الكالفنية، وحين عمل محامياً بعد دراسات كان معظمها في طولوز، قام بدور في حزب «الساسة» وبرز في

«مجلس الطبقات» في بلوا Blois عام 1576. وبما أنه شارك في مشاريع دوق النسون Duc d'Alencon، أتم حياته في لاوون Laon متقلداً منصب المدعي العام حيث انتمى على سبيل الحيطة إلى «الرابطة»، التي تركها مع ذلك قبل النهاية. وعمله معاصر لمجرى حياته السياسية هذه التي لم تسجل نجاحاً يُذْكَر، والتي يدين لها بأن عرف جيداً محركات السياسة الفرنسية، وهو يدين أيضاً بأكثر من ذلك إلى ولع كبير بالقراءة وإلى فضول شامل. ولمعرفته بالعبرية وباللغات الكلاسيكية فإنه اهتم، بجميع الظواهر الاجتماعية، فهو رجل قانون ومؤرخ واقتصادي (الرد الشهير على تناقض م. دو ماليستروت صدر في عام 1568) وفيلسوف أيضاً- بيد أنه لم ينشر مؤلفه Heptaplomeres Colloquium الذي يبدو فيه فكراً قوياً لا يتقيد إلا قليلاً بالمذهب السائد»، بينما يظهر كتابه في «الديدن الشيطاني للسحرة» Demonomabie des sorciers بأنه متأثر تأثراً بالغاً بالتصورات السحرية، مثله في ذلك مثل أعظم المفكرين في عصره.

هذا وإن لثقافة بودان مثل أبعاد إناسية عصر النهضة، ومثل إحاطتها الموسوعية. ولعل طموحه الفكري لمّا ألّف «الكتب الستة في الجمهورية» «Six livres de la Republique» (1576) كان على مستوى تبحره في العلم: فالمراد هو تأسيس العلم السياسي ورسم الطرق لإنهاض فرنسا بالشوط ذاته.

المصادر والمنهج

إن ضخامة البناء، لتدهش، لِلْوَهْلة الأولى، أكثر مما يُدْهِش وضوح الخطوط. لقد استقى بودان معلوماته من الكتب بدءاً بالتوراة حتى أقاصيص الرحلات المعاصرة، ومن المؤرخين من رجال القانون، والمطولات الفلسفية من المجاميع الوثائقية، كما لم يهمل المصدر الحي المتمثل بالمحادثات. وهو يستخدم كل ذلك بوثوق إن لم نقل برشاقة، ولا يتجنب اللبس، إن لم يكن بفكره، فعلى الأقل في التعبير عن هذا الفكر ـ فهو مؤلف عسير لا لنقص فني عنده فحسب. إنه يعرِّف ويفكِّرُ بصورة مجردة كعالم القانون، أما حسه بالنسبية

التاريخية للأشكال السياسية فهو يبرز في «الجمهورية» كما في مؤلفه الشيق (في عام 1566) «المنهج لمعرفة التواريخ معرفة سهلة» «Methodus ad facilem historiarum cogitionen»

فهناك أسلوبان إذن هما الاستنتاج والاستقراء، يمكن أن نقابلهما إجمالاً بالحركتين الرئيسيتين في مؤلفه، وهما أولاً دراسة بنية الجمهورية، ومن ثم دراسة التطور؛ إلا أن هناك مسألتين مختلطتين دائماً هما: ما هي الطبيعة العميقة للدولة؟ ما هو النظام الأفضل؟ وتُذلل هذه الثنائية نظرياً فيما إذا كانت «الجمهورية المنظمة تنظيماً جيداً» تستحق وحدها اسم الجمهورية وفيما إذا كانت الدولة الفضلى هي الفضلى لأنها وحدها تحقق ماهية الدولة. وبما أن بودان، بعد أن رفض (البطوباوية) اعتزم أن «يتابع القواعد الساسية أقرب ما تكون المتابعة»، إلا أنه قد وجد بعض العناء في الحفاظ على هذا التكامل بين الواقع والمبدأ على مدى مؤلّفه.

السيادة

«إن الجمهورية هي الحكم العادل المستقيم على أسر عديدة، وعلى ما هو مشترك بينها، وسلطته كاملة السيادة». ولأدخال الأسرة في التعريف فائدة مزدوجة. إذ أن أسبقية الأسرة على الدولة، التي تمد بودان بصور أبوية لسلطة العاهل تفيده في تسويغ حرمة الملكية الخاصة. فالجمهورية تُعَدّ قائمة عندما توجد جامعة بين الأسر ـ إلا أنه «لا يوجد الشيء العام أبداً، ما لم يوجد الشيء الخاص» ـ وعندما تكون هناك سلطة «ذات سيادة» «توحّد بين الأعضاء والأجزاء». ويسهب بودان مطولاً حول مفهوم السيادة la souverainete هذا، الذي هو محور لكل بنائه. والسيادة في عرفه هي السلطة المطلقة في وضع القانون «من غير موافقة الرعايا». أما التفسيرات التي يعطيها لها فهي حافلة بالفكرة الرومانية للجَلال الإمبراطوري، وعليها طابع الكلاسيكية التي تسم صياغات المشرّعين أو علماء القانون legists. بيد أن بودان بإلحاحه على ديمومة السيادة، يضعها فوق «الحاكم». وهو لا يقدم لها

تسويغاً شرعياً فلسفياً، بل يطرحها بالأحرى كموجب قطعي لوجود الدولة ولوحدة الدولة, سواء قامت هذه الدولة «بعنف الأقوياء أو برضى البعض الذين يُخْضِعون طوعاً حرِّيَتَهم التامة والكاملة إلى الآخرين». والسيادة مطلقة ولا تتجزأ. والقانون. الذي يصدر عنها، هو «أقوى من العدالة الظاهرة». ولا يناقض هذا المبدأ أن يكون الملوك «ملزمين بعهودهم»، لأن بودان عندما يتحدث عن العهود إنما يفكر بمسائل تعود إلى المنازعات الإدارية.

إلا أنه ما عدا ذلك «لا تمتد السلطة المطلقة للأمراء وللولايات الإقطاعية ذات السيادة أبداً إلى نواميس الله ونواميس الطبيعة». من هنا ينتج أن عصيان أوامر الحاكم يصبح شرعياً، أما الثورة فلا، عندما يأمر هذا بأعمال مخالفة صراحة للقانون الطبيعي (ولا يشرح بودان كيف يتقرر ذلك)، ففي الواقع، أن «الطغيان الشديد للغاية» لأصلح من الفوضى. وعلى ما يُرَى، لا يَسْلَمْ بودان من قَدْر من التناقض بين القول بالسيادة المطلقة وبين تحديد السيادة بالقانون الطبيعي، ولاسيما أنه لا يوضح البتة هذا المفهوم الأخير.

الدولة والحكم

والحق، في الواقع الملموس، أن المبدأ الأساسي للجمهورية، أي السيادة سيادة مطلقة ولا تتجزأ، هذا المبدأ الصلب في الظاهر والقائم دائماً، يتكشف بأنه مرن جداً من خلال تمييزات معقدة للغاية. فهناك أولاً التمييز بين شكل الدولة وشكل الحكم: فالجمهورية يمكن أن تكون، حسب الحائز على السيادة، ملكية (أي فردية) أو أرستوقراطية أو ديموقراطية. ولكل شكل من هذه الأشكال ميزاته ومحاذيره، التي يعارض بودان بينها بأسلوب البليغ المتمكن الذي اغتذى من النصوص الكلاسيكية، لكنه يقابل بينها أيضاً بتحليلات أصيلة. فإنه وإن جاءته الحجج ضد الديموقراطية (التفاوت الطبيعي، عدم الاستقرار، الديماغوجية) من مفكري العصر القديم، فهو يبين بحصافة «أن أرستوقراطية حقيقية، إن كان قط ثمة أرستوقراطية» وجدت في فينيسيا، ويشيد بقيمتها ولئن خص بتفضيله القطعيَ حكم الفرد، فإن ذلك

بالاستناد إلى مبدئه الكبير: «لا يستطيع أن يكون «حكماً صاحب سيادة» souverain في جمهورية معينة إلا واحد فقط... مهما تكثر تصوراتنا عن هيئة من سادة إقطاعيين، أو عن شعب يتسلم السيادة». إلا أن ذلك لا يقول كل شيء. فكل شكل من أشكال الدولة الثلاثة يمكن أن يكون له حكم ملكي (فردي) أو أرستوقراطي أو ديموقراطي. وما أغرب هذا التعقيد الذي يفضي إلى جعل الإمارة la principat، بالمعنى الإيطالي للكلمة، بأنها الشكل الملكي (الفردي) لحكم الديموقراطية. وما القول عن الأرستوقراطية ذات الحكم الديموقراطي؟ ومع ذلك ليست هذه التقسيمات الفرعية بلا طائل- الفردية البونابارتية مثلاً سيكون لها من الناحية النظرية مصدر ديموقراطي وهي تتيح لبودان، الذي نفى إمكان الشكل المختلط على صعيد السيادة، أن يلاقي الواقع على صعيد الحكم: فالجمهورية الرومانية كانت ديموقراطية ذات حكومة أرستوقراطية.

وللملكية طبعاً كذلك ثلاثة أشكال للحكم؛ حيث يمكن للملك أن يحكم «شعبياً وبنسبة متساوية» (مساواة جميع الرعايا في الوصول إلى الوظائف العامة)، أو أن يحكم «أرستوقراطياً بنسبة هندسية» (الوظائف وقف على النبلاء والأغنياء)، أو أن يحكم «ائتلافياً بأن يمزج مزجاً لطيفاً النبلاء والعامة roturiers، الأغنياء والفقراء». إلا أن أهمية ما يقوله بودان حول الملكية ترجع أكثر بكثير إلى تمييز إضافي، لا يتقاطع مع التمييز الأول، هو تمييز بين الملكية (الفردية) الاستبدادية- الاستبداد الكامل، الذي لا يراعي «قوانين الطبيعة»- والملكية الإقطاعية، حيث يكون الملك «سيداً إقطاعياً (مالكاً) للأموال والأشخاص», وهذا ما يخلق أيضاً دولة قوة، لا دولة حق، وأخيراً حكم الملك الفرد أو الملكية الشرعية التي تؤلف وحدها حقاً جمهورية (أي دولة)، «حيث يطيع الرعايا قوانين الملك الفرد، ويخضع الملك لنواميس الطبيعة». فهي، بلغة بودان، توافق مطلق السيادة مع حرية الرعايا، أي بصورة أساسية الملكية الخاصة.

ويقدم تصنيف الأنماط الدقيق هذا والعسير أحياناً إلى بودان الأساس المنهجي لآرائه حول الحكم في فرنسا. بل يمكن التساؤل فيما إذا لم يكن الإطار النظري متلائماً على الأقل مع هذه الآراء العرضية في الظاهر بقدر تلاؤمه مع الآراء التي صُبّت في قالب عقلاني صرف. إن المعارضة بين السلطة المطلقة الشرعية وبين الاستبداد التعسفي، تتبع حقاً خط فكرٍ يرفض أن يُغْرِق الحقَّ في واقع القوة وحدها، ولو أن لهذه المعارضة أيضاً مظهراً أقل تجريداً أي تكتيكياً إن صح القول: فبودان عندما لم يستطع أن يحذف مشكلة الطغيان، التي لشد ما كانت تُنَاقَش بانفعال في تلك الحقبة، كان لابد له من أن يبتعد معاً عن ماكيافيللي، «الذي كان رائجاً لدى «سماسرة الطغاة» وعن «أنصار قتل الملوك» الذين «يفتحون الباب لفوضى إباحية» غير أنه من الصعب أن نذهب إلى أن بعض المواقف التي تبناها بودان يمكن أن تُستَنْتَج منطقياً من مبدئه في السيادة، أو حتى يمكن أن تتفق معه. فهناك أولاً المشكلة العامة للقوانين الأساسية للمملكة. وهو يرى أن من بينها في فرنسا القانون المانع لوراثة النساء للتاج أي القانون السالي la loi salique وبقانون عدم قابلية التنازل عن أملاك الدولة، وهذه القوانين، «الملصقة بالتاج والمتحدة به» تقيد الحاكم ذا السيادة، رغم أن السيادة هي سلطة مطلقة. ولعل ما هو أوضح من ذلك أيضاً، هو أن بودان، الذي ينكر على «مجلس الطبقات العامة» أيَّ جزء من السيادة، يعلن صراحة أن الملك لا يستطيع أن يفرض ضريبة على رعاياه «إلا بطريق مجلس طبقات الشعب، ومجلس طبقات كل مقاطعة، أو مدينة، أو جماعة»، ما خلا حالة الطوارئ الاستثنائية.

ولا يصمد تماسك بناء بودان أمام تسرب فكرة تقليدية فضلاً عن أنها قابلة للاعتراض من الناحية النظرية ومن الناحية الواقعية، تلك التي تدافع بحرارة عن جَيْبِ المكلفين بالضرائب ضد السلطة الملكية.

ولإعادة هذا التماسك، إلى سابق شأنه لابد، وهذا عسير، من أن تُفَسَّرَ المبادئ القطعية حول السيادة بأنها شرطية، على ضوء نصوص أخرى مثل

تلك التي يُعْلن فيها بودان أن «الحُكَام أصحاب السيادة» يخضعون لنواميس الله ونواميس الطبيعة ولقوانين إنسانية عديدة، مشتركة بين جميع الشعوب؛ ولا بد من إخضاع مطلق السيادة إلى حق أعلى، أو إلى المصلحة العامة، أو إلى أية قيمة أخرى تُعَيّن كغاية للدولة, ولا بد من أن يُعَدَّ عدم المساس بالمُلكية الخاصة- حتى أمام الضرورات الضريبية- كمادة من مواد القانون الطبيعي الذي لا يجوز «للحكام ذوي السيادة» أن ينتهكوه. فإذا كان ذلك هو كنه فكر بودان، فلا بد أن نقبل بأنه يسيء التعبير عنه عندما يربط كل شيء بمطلق السيادة. فمن الأكيد على كل حال أنه يصل من ذلك إلى تضييق حقوق الملك أكثر من غيره من المنظرين المعاصرين للمَلَكيّة المطلقة، مثل غريغوار دو طولوز، الذي هو تلميذ له مع ذلك.

السياسة والدين

ومن جهة أخرى لا يملك بودان تصوراً للحق الإلهي، للقانون الإلهي، كما نلقى ذلك عند بيير دوبولوا Pierre de Belloy أو لدى وليام باركلي William Barclay، هذا الايكوسي الذي نشر في عام 1600 عندما كان أستاذاً للحقوق في فرنسا، كتابه في «الحكم والسلطة الملكية» De regno et regali potestate. وحسب هذا المفهوم، يتلقى الملك سلطته من الله مباشرة وفي كل لحظة بقرار خاص إن صح القول. أما بالنسبة لبودان، فإن أساس السلطة السياسية هو نظام عقلي، مطابق بالتأكيد للإرادة الإلهية، لكن لمجرد أن الطبيعة والعقل الإنسانيين هما من خلق الله. حقاً، لا يَطْردُ بودان الله من الجمهورية، حيث يقوم الدين بدور أساسي في التربية، وفي الرقابة على الحياة الأخلاقية وعلى الحياة الفكرية إلا أنه لا يبدو أن إحلال مبدأ فلسفي محل الله وأن محو السمات المسيحية النوعية عن الله قد يربك البناء بصورة محسوسة. فلقد اختفت فكرة المسيحية اختفاءً تاماً من آفاق بودان الذي ينظر إلى المسائل السياسية في إطار الدولة ذات السيادة، دون أن تَطْرَح عليه علاقاتُ هذه الدولة بكنيسة عالمية أَيَّةَ مشكلات.

أما من أجل الاحتفاظ بالوحدة الدينية الضرورية في دولة ما، فلابد من منع المجادلات حول الدين؛ فإن وُجِدَت هذه المجادلات، فإن الإقناع وحده هو سبيل معالجتها. وعندما أوصى بودان بالتسامح على هذا النحو فإنه وهو الذي ربما توصل فيما يتعلق بشخصه إلى ديانة طبيعية كان منسجماً تماماً مع فكره السياسي بالمعنى الصحيح. فالجمهورية بعدما تحررت، إن صح التعبير، من صراع الطوائف، صارت ضمناً علمانية زمنية، كما هي الآن، وعلى وجه سافر، قومية. إن إضفاء الصفة الزمنية على الدولة وخلع الصفة القومية عليها قرّبا بين بودان وماكيافيللي رغم ما يشعر به مؤلف «الجمهورية» من كره عميق لمؤلِّف «الأمير».

النسبية التاريخية

إن الفرق بين الفكرين ضخم في الواقع. فقد ظل بودان متأثراً للغاية بالإنسانية المسيحية وبالنظرية الحقوقية فلم يُفَتّش في الدولة عن عقلانية أخلاقية تتفق مع القيم التقليدية. ويبعده كذلك عن ماكيافيللي، استعدادٌ هام آخر يجب أن يُدْعى حقاً فكره العلمي. وهو فكر علمي في حدود زمنه على وجه التأكيد إلا أنه يذهب إلى أبعد مما ذهب شارح تيت- ليف، أو أولئك الناس الذين بحثوا في الإنجيل عن دروس سياسية. وأما تنوع التجارب الواسع الذي يُقدّمُه لبودان تاريخُ الإنسانية، فإنه أراد أن يفهم أسباب التغيرات، والنجاحات والإخفاقات لدى جميع الأنظمة. وهو على كلفه بتأثير النجوم والأعداد، فإنه ليستنتج من ذلك أيضاً بأنه لا يمكن أن يُستخلص منها قوانين صالحة للتاريخ.

وبالمقابل كانت نظريته في المناخات وضعية جداً من حيث مبدؤها، إن لم تكن من حيث صياغتها. حقاً إن مفهوم «سجيّة الشعوب» الذي يستخلصه يعرض بشيء من السذاجة الصبيانية: «يجب إذن أن لا يعجب المرء قط إذا كان الفلورنسي المعرّض للشرق والجنوب، وعنده الجبال وراءه من جانب سبتنتريون، وبونانت، ذا فكر أرهف بكثير من فكر الفينيسي ابن البندقية وكان

أكثر بصيرة في أعماله الخاصة...». إلا أنه في ظل هذه التخيلات، تظل الفكرة خصبة: فالناس والمجتمعات يسمها الوسط الطبيعي، وهم من جهة أخرى يحوّلونه. فما هناك من سياسة مستقلة عن الشروط الجغرافية- التاريخية، وعن معطى اجتماعي ذي مكوِّنات عرقية اتنية وجغرافية وتاريخية. «إن أحد الأسس الكبرى للجمهوريات، وربما الأساس الرئيس لها، هو في ملاءمة الدولة مع سجية المواطنين naturel des citoyens، وتوفيق القرارات والمراسيم مع طبيعة الأمكنة والأشخاص والأزمان».

التقاليد والتقدم في الجمهورية

تُكَمِّلُ هذه النسبة نظرية السيادة ولا تناقضها مناقضة فظة، لأن بودان عرف أن يستخلص من مبدأ هذا المذهب عدداً كبيراً لا بأس به من الأشكال المقبولة. وهو يُعَلِّم معاً المحافظة والإصلاح: حيث تملك المؤسسات والتقاليدُ، بفضل وجودها ذاته، قيمةً يجب أخذها في الحسبان لأن لا شيء مصطنع في ما هو اجتماعي؛ إلا أن التطور يفرض مع ذلك تكيُّفات، يجب التصرف حيالها مثلما يتصرف «إله الطبيعة الكبير الذي صنع كل شيء شيئاً فشيئاً وبصورة غير محسوسة تقريباً». ويرجع غنى كتاب «الجمهورية» إلى شكل من الشمولية مزدوج: فهناك شمولية مجردة لفكرة السيادة (التي، ما قبل وما وراء متضمناتها) التي يصعب التنسيق بينها، تَوَضِّحُ الشرطَ المُسْبَق a priori لكل دولة، وهو تماسكٌ ما مفروضٌ ومُعْتَرَفٌ به معاً؛ وهناك شمولية مشخصة للمنهج التاريخي المُقَارَن, الذي لابد أن يتيح استخلاص العناصر المشتركة للإنسانية ما بين النظمِ القانونية والأخلاقية المختلفة. ويفسرُ ذلك النجاحَ الكبيرَ الذي أحرزه عملُ بودان ـ إذ حظي بترجمات عديدة وإعادةِ طبعٍ متكررة حتى القرن الثامن عشر، ووُضعَ في برامج جامعات عديدة.

إن النظريات التي يتضمنها عمل بودان حول حكم فرنسا لا أصالة فيها. ومفهومه العام للحكم المطلق المتميز تميزاً ثابتاً عن الاستبداد ما هو بجديد, بينما تتعلق بعض التوضيحات التي يعطيها في هذا الشأن بنزعة سياسية

تتعارض مع النزعة التي يدافع عنها- وبخاصة فكرته عن التصويت على الضرائب يقوم به مجلس الطبقات. وفي هذه النقطة، إذا ما اعتبرنا حركة الأفكار القائلة بالسلطة المطلقة بمجملها، فإن بودان يظهر وكأنه محافظ متشبث بفكرة وسيطية. وبالمقابل إنه يسبق زمنه عندما ينادي بجيش قومي دائم، وتوحيد الأوزان والمكاييل، وتدابير أخرى ترمي إلى إعطاء الدولة سلطة أكبر وتماسكاً فعليّاً أشد. ويتميز بودان من بين أنصار الملكية المطلقة في الصعيد الأول بحزم مبادئه القانونية، لكن على الأخص بما أنه يدرك إدراكاً أعمق وأكثر تشخيصاً من الآخرين ما يربط هذا النظام بضرورات الفترة التاريخية، أي بحركة التوحيد القومي الذي هو لها الإطار والأداة. وهو يفسح المجال بذلك إلى تأويلات متضاربة، إذ يمكن أن نشده ونقربه من لويس الرابع عشر أو من مونتسكيو Montesquieu، لأن التضارب يندرج سلفاً في «الجمهورية»، هذا التأليف الناقص بين وجهتي نظر. ويؤكد بودان على تفوق الملكية التي يحكمها حكم منسجم على أي نظام آخر، لكنه يوحي من جهة أخرى بأن قيمة أي نظام سياسي تتناسب مع الظروف التاريخية المعطاة، ولا يبدو أنه يدرك التناقض الكامن بين هاتين الفكرتين. أما معاصروه والأجيال التي أعقبته، وبخاصة في فرنسا، فهي لم تره أيضاً. فهم لم يحتفظوا البتة إلا بالفكرة الأولى من هاتين الفكرتين. ويُفَسّرُ هذا الاختيارُ بالاتجاه العام للأذهان، لكن في الأوساط المختلفة عن الوسط الذي تؤلفه فرنسا الملكية، عرفت مذاهب مختلفة بعض النجاح.

2- التوسيوس

تندرج السياسة لدى بودان في التقاليد القومية لدولة تُبْنَى حول سلالة مالكة وتعزز بمركزية متصاعدة. أما السياسة لدى التوسيوس (أو جوهان التوس 1557-1638، Johannes Althaus) فلا تقل عنها تأثراً بالغاً بالمناخ الألماني الماثل في خصوصيات محلية وإقليمية، وعلى وجه أوضح في تشبث جمهوريات المدن باستقلالها الذاتي الذي يُهَدِّدُه جديّاً تطور الدولة الإقليمية

الجغرافي. وعلّم هذا القانوني الويستفالي، المكوَّن في وسط كالفني، الحقوق في هربورن مدة طويلة Herborn (كونتية ناسُّو)، حيث وضع كتابه «السياسة المنهجية المختارة» (1603) Politica methodice digesta.

وكانت نتيجة نشر هذا الكتاب أن دعته مدينة أمْدين Amden إلى منصب «المستشار القانوني» le Syndic، الذي شغله بسلطان متزايد حتى موته. وأتاحت له تجربة الإدارة البلدية أن يُغني على نحو هائل كتابه: إذ صار حجم الطبعة الثالثة ضعف حجم الأولى. ونادراً ما جمع مفكر سياسي مثل هذا الجمع الوثيق الحميم والدائم بين النَظَر والعمل.

الجماعة العضوية

وليست أصالة التوسيوس بأقل من ذلك أهمية في تعريف موضوعه وفي طريقة عرضه. فبعد أن أكد بقوة على الاستقلال الذاتي لعلم السياسة تجاه الحقوق والفلسفة واللاهوت، بنى كل شيء انطلاقاً من مفهوم الجماعة العضوية La communaute organique التي مضى في تحليلها المنهجي عبر وصف لجميع طبقات etages الحياة الاجتماعية. فمنذ البداية إذن، لا وجود لأي اعتبار معياري، وإنما مجرد الفكرة الأرسطية القائلة إن الإنسان حيوان اجتماعي، يندمج بالضرورة في جماعات groupes. أما علم السياسة فهو يدرس «الشروط الضرورية والأساسية والمتجانسة» للحياة الاجتماعية، بدءاً بالأسرة وحتى الدولة؛ أنه علم «تعايش» une symbiotique. ويَرْجعُ فنُّ جعلِ الناس يعيشون عيشة جماعة إلى معرفة الطبيعة الاجتماعية؛ ويَظْهَر المذهب كسوسيولوجيا. ويُحلِّل التوسيوس أولاً تحليلاً منطقياً الصفات العامة لكل جماعة تعايشية: مثل وجود ثروة مشتركة وتقسيم للعمل وبعض القواعد الحقوقية. ويُلِح على التمايز الذي يقوم بالضرورة بين الحاكمين والمحكومين- فلا جماعة بلا رئيس chef- كما يلح على قوة مشاعر التضامن التي تتجلى في الانضباط أو في النظام. وتتوضح هذه الصفات عندما يبحث المرء، وفق ترتيب التعقد المتزايد، في سلّم العضويات الاجتماعية (الهيئات الاجتماعية).

يميز التوسيوس في القاعدة بين جماعتين خاصتين deux communautes privees: من جهة، الأسرة، وهي خلية طبيعية تتكون فيها قابلية الاجتماع la sociabilite؛ ومن جهة أخرى، الزمرة college أو العصبة Compagnie، وهي تجمع طوعي تقدم عنه «نقابة الحرفة» La corporation de métier مثلاً صالحاً، وتتجلى فيه السمتان الأبرز دلالة في جميع تصورات التوسيوس، وهما: حكم ديموقراطي يكون فيه الرئيس، المنتخب، «أدنى من العصبة التي يرأسها والتي تلزمه أراؤها»؛ وتماسك عضوي يكون العصبة في هيئة واحدة، تتمتع بشخصية حقوقية ومعنوية تؤمن لها حصراً تمثيل جميع الأعضاء في الخارج. وأن الفرد كعضو في جماعة communaute قاعدية يشارك في جماعة أوسع communaute. فالبلدية la commune أو «المدينة» la cite ليست تكوماً من مواطنين منعزلين، بل هي من جماعات groupes متكونة مسبقاً تعاود هندستها على مستوى أعلى، مثل: انتخاب الحكام وعزلهم من قبل الجمعية العامة للمواطنين؛ وتبادل الصلات التي تقيمها الأيمان التي تعبر عن عقد، وخضوع السلطات للقوانين الصادرة عن إرادة الهيئة المدنية. كما يصادف التنظيم، وقد عدل تعديلا طفيفاً على أثر اتساع المرجع الإقليمي الجغرافي، على المستوى التالي في المقاطعة أو الولاية التي يكون أعضاؤها هم الطبقات les ordres، أو المجامع العامة أو الجمعيات العامة colleges generaux (الكهنة، النبلاء، البورجوازيون، الفلاحون). وعلى رأس المقاطعة، يشغل الأمير مكانة مقابلة لمكانة العمدة le Maire في المدينة؛ فهو رئيس السلطة التنفيذية والإدارة، ويرأس مجلس الطبقات، التي لا يقرر بدونها أي شيء هام، بل التي تستطيع أن تخلعه إذا قصر في واجباته، ولو أنه أمير بالوراثة.

الدولة

والدولة، تاج الهرم، تظهر لدى التوسيوس بأنها اتحاد federation أقاليم ومدن مستقلة استقلالاً ذاتياً، إلا أن التوسيوس يلح على وحدتها

القومية، «Unus populus in unum corpus sub uno capite» «شعب واحد في هيئة واحدة وفي ظل رئيس واحد». وليست الدولة مجرد درجة تضاف إلى الدرجات السابقة.

إنها هي الجماعة التعايشية symbiotique المتكاملة، التي تملك «اكتفاء شاملاً». ولقد احتاج التوسيوس إلى أن يبرز بشدة أهمية هذه العتبة ليجد السيادة، هذا الاختصاص النوعي للدولة: فهو قد قرأ بودان. إلا أن التوازي مع الدرجات الدنيا يبقى قائماً لأن السيادة تعود للجماعة ذاتها، لا على رئيسها. فالملك، يخضع للقوانين، وهو مفوض مقيد بميثاق، ويتبع التوسيوس عن كثب «أنصار قتل الملوك» les monarchomaques، ويوضح بدقة مذهبه عندما يعزو دوراً كبيراً إلى مجموعة من «ذوي المناصب أصحاب السيادة» أو الحكام ephores- وهو مفهوم كالفني قديم- أولئك الذين يقومون بدور حراس القانونية وينتخبون الملك، ذروة ذوي المناصب le summus magistratus. وليس حتماً أن تكون الدولة دولة ملكية؛ إذ نصادف مجدداً العرض التقليدي للمزايا النسبية للأشكال الثلاثة للحكم، غير أن المسألة ثانوية بنظر التوسيوس، إذ في جميع الحالات «الشعب وحده يمتلك الجلالة». أما الملك فهو ملزم بتنازلات لدواع انتخابية؛ ويعاقب نقضه لالتزاماته العلنية بمقاومة الشعب، وإذا ما امتد الطغيان، وخرب الدولة، فإن حق المقاومة هذا يصبح حقاً في الانفصال.

المذهب ونماذجه

تحت الشكل المتحذلق لمذهبه المنهجي يتعرف المرء بلا عناء على العناصر الأساسية التي يقتبسها التوسيوس من الأحوال الراهنة في زمنه، أو لم يمارس العصاة الهولنديون هذا الحق في الانفصال؛ ولكي يوضح بالأمثلة «دستور» الولاية المقاطعة، فإن هذا المؤلف يستنجد بهولندا وزيلاندا، أو أيضاً بـ فريزا Frise حيث كان يدور صراع ايمدين Emden ضد السلطة الكونتية. وبنظره يؤلف ناخبو الإمبراطور لجنة حكام College d'Ephores

والمذهب إذ يستوحي هكذا عن كثب من المؤسسات التقليدية في الإمبراطورية، فإنه عند البحث المفصل، يفقد من بساطته المثلى في الاستنتاج إذ يمكن لنظام statut عصبة أو صحبة ما Compagnie ولتكن (نقابة حرفية) أن يصدر عن تنازل من السلطة العليا؛ وهذا ما يدخل تحويراً جدياً على المبدأ الديموقراطي لحكم هذه الجماعة القاعدية أو الأساسية. أما التشابه بين الطبقات المتوضعة بعضها فوق بعض فهو ليس دقيقاً حقاً. فإن صح أن البورجوازي في مدينة ما لا يصير مواطناً لا كصاحب compagnon (عضو في صحبة ما)، لا كفرد، فإنه يشترك مباشرة في الحياة البلدية ضمن الجمعية العامة للمواطنين. ولا نجد ما يشبه ذلك في مستوى المقاطعة، ولا أيضاً في مستوى الدولة، حيث تدخل شكليات التمثيل في الصورة تحويرات محسوسة: إذ يمكن للمدن أن تمثل مباشرة كأعضاء في الدولة، أو على العكس يمكن أن تستوعبها الجماعات الإقليمية في المقاطعات. فإذا كان لبعض المدن درجة من الاستقلال الذاتي تعادل درجة الاستقلال الذاتي للإمارات الإقليمية، أفلا يمكن كذلك تصور مقاطعة واسعة، ومعقدة، بما يكفي لأن تشكل دولة؛ فمن الملحوظ أن المبدأ الانتخابي، المطبق في الجماعات الدنيا ومن أجل تعيين رئيس الدولة، لا يعمل لصالح le praeses provinciae: حيث لم يعرف حقاً في الإمبراطورية أن دوقاً أو كونتاً تسلم رتبته أصولياً من الإرادة الشعبية. وما لم يسلم أن علاقات رئيس المقاطعة مع «مجلس طبقات» المقاطعات يتضمن نوعاً من السيادة المشتركة ـ وهذا ما قد يناقض المبدأ الأساسي مبدأ السيادة الشعبية ـ فلابد من أن نلاحظ أن المذهب يبتعد هنا عن الواقع المؤسسي الذي يبدو بأنه في نقاط عديدة أخرى مجرد نسخ عنه.

مصاعب الاتحادية المجردة

يطمع فكر التوسيوس أن يصب في قالب صوري واحد، قال نظريته في «التعايش الاجتماعي المشترك» symbiotique consociato، قوى بعيدة جداً

عن أن تنتظم في وئام بل تتعارض تعارضاً جذرياً في ألمانيا عصره: حيث الاستقلال الذاتي البلدي ضد الإمارة التي تشمل الإقليم كله، وحيث العنصر الثابت الوحيد هو التناقض بين جميع الهيئات السياسية وبين السلطة الإمبراطورية. والحال، أن التوسيوس يعدّ الإمبراطورية كدولة، وهذا ما يمت إلى الوهم بالصفة ذاتها التي تمت إليه الفكرة القائلة بأن «الناخبين»[1] يمثلون «أصوات الشعب برمته». كما لا توجد صفات الدولة التي تصورها هو في الإمبراطورية: فهو عندما رفض فكرة سيادة شخصية مطلقة، احتفظ لمفهوم السيادة بكل قوته. فللدولة لديه، حيث يكون الشعب هو السيد، سلطة مهيبة أعلى من حق المدن والأمراء، فهي تشرف مثلاً على جميع التنظيم الكنسي ولها أن تفرض خطها الديني.

فكيف، في وضع ألمانيا في زمنه، أمكن لالتوسيوس أن يريد في آن واحد هذه الدولة القوية، التي تمارس سيادة فعلية، وذلك الحفاظ على الدين الحق، أي بالنسبة له الحفاظ على الكالفينية، التي كانت دين الأقلية، ويحميها أساساً عجز الإمبراطورية عن إعادة توطيد وحدتها الدينية؟

وتفسر بيسر الصعوبة العميقة والضعف النظري لبناء التوسيوس، إذا ما طرحنا المشكلة على صعيد أعم من صعيد هذا التهافت المنطقي التاكتيكي. فهو يدافع عن الاستقلال الذاتي وبخاصة استقلال المدن الكبرى المتجسدة في هيئاتها البورجوازية: وكل ما يستجيب في المذهب لهذا الاهتمام له دلالة تاريخية ويعكس مطامح ذائعة جداً، ومشخصة للغاية. بيد أنه في الوقت ذاته يطمح في الحفاظ على مضمون وحدوي واقعي لمفهوم الدولة. فالتوفيق النظري بين طرفي هذا التناقض هو الاتحادية، التي تفترض تحديداً للصلاحيات بين السلطات التي يعلو بعضها بعضاً. وفي الواقع، يتحقق هذا التوفيق اختبارياً؛ ففي الكانتونات السويسرية، أو في تلك المقاطعات الموحدة التي ما هي بدولة متحدة ولا هي باتحاد دول تماماً، فإن السلطة

---

(1) الناخبون هنا يمثلون فئة محدودة من المواطنين.

العليا لا تتخلص إلا ببطء شديد من ضعفها الأصلي. وتتماسك وحدة مذهب التوسيوس في صيغة مجردة، صورة، قد تعطي قبلياً مفتاح هذا التوفيق. هذا وأن بناءه التكويني للدولة هو بناء اتحادي لأنه تكويني، ولكنه غريب عن روح الاتحادية بمنهجيته الحقوقية المكرسة لإيجاد دولة متماسكة بقدر تماسك الدولة التي يراها بودان.

موقع التوسيوس

إن بودان، هذا المنظِّر المذهبي لمذهب السلطة المطلقة، كان يعتقد بأن التسامحَ ضروريٌّ، ولو أنه يُفَضِّل الطغيان على الفوضى. أما التوسيوس، هذا النصير للسيادة الشعبية، فهو يوصي بنفي أو سجن المنشقين الدينيين، في حين أنه في موضع آخر يعترف لكل مواطن بحق الحريات المعادل لـ«قانون الحرية الفردية» Habeas corpus: وَلَهَذا تناقض حول المبادئ وحول نتائج هامة. إلا أن هذين السياسيين يشتركان في احترام الملكية الخاصة ونزوعهما لإخضاع المسائل الدينية للضرورات السياسية. فالتوسيوس، هذا الكالفني الذي يدين كثيراً لآثار أنصار قتل الملوك السياسية، يبدو غير وَفِيٍّ بتاتاً لكالفن إذ يضع الكنيسة، حتى في الأمور الروحية، تحت رقابة الدولة. لأن دولته هي بالتعريف دولة مسيحية حقاً وصدقاً.

وفي هذه النقطة أيضاً، يتخطى التوسيوس التناقض بتوفيق لا أثر له على التعارض الحقيقي بين القوى والأفكار. ويرتكز بناؤه على مزيج من التجريد والجدلية يمثل اتجاهاً مميزاً لازم الفلسفة الألمانية. لكن لالتوسيوس فائدة أخرى بوصفه شاهداً. فهو على ما يبدو ينادي بالديموقراطية الليبرالية في حين أنه ظل مبتعداً عنها بقدر ابتعاد منظري مذاهب الحكم المطلق: إذ أن تصوره العضوي، النقابي الحرفي والرتبوي للمجتمع، ومفهومه للشعب، قد تكون لهما صبغة جرمانية، إلا أنهما على الأخص وسيطيّان جذرياً، وأقل حداثة بهذا المعنى من تصور ومفهوم ماكيافيللي، وتوماس مور أو حتى بودان. ومع ذلك يمكن أن نلمس في أفكاره مرحلة من الحركة التي سوف تفرز، من

مقاومات الإقطاعيين لمفاهيم السلطة المطلقة، نتاجاً أصيلاً، هو الليبرالية. إن دلالة عمل ما ليست بمستقلة عن مصيره. ففي ألمانيا في القرن السابع عشر، سرعان ما سقط عمل التوسيوس في النسيان، إذ عدّه المدافعون عن حقوق الأمراء بأنه ثوري انقلابي- وهذا تفسير متحيز. وبالمقابل يمكن أن يجد المرء في نهوض الأفكار الليبرالية في الأراضي المنخفضة وفي بريطانيا العظمى، فكر التوسيوس إن لم نجد تأثيره المباشر. بيد أنه التوسيوس مشذب قد رُدَّ عن مطامعه في التأليف الفلسفي بين الأفكار، وأكْمِل عَمَلُهُ بالتسامح السائر قدماً.

3- سواريز

ينكر التوسيوس بأنه يعالج السياسة كعالم لاهوت، وهو بذلك يلحق ببودان، لابل بماكيافيللي إلى حد ما. غير أنه في أفق المنازعات التي زجت بها السياسة والدين بصورة وثيقة، مثل نوعاً من أثر «الإصلاح» في السياسة، كما حملت النتائج التي انتهى إليها بودان بعد طول تردد سمة نفور العديد من المفكرين من الحسم بين العقيدتين. أما الفكر السياسي لسواريز فهو يعبر عن استمرارية التقاليد الكاثوليكية بتمامها والحال أن أفكاره لم تنل موافقة جميع الكاثوليك, إلا أنها تتطابق مع الاتجاه الأساسي لكنيسة رومانية في تمام التجديد، وتحتفظ مواقفها بأهمية رئيسة. هذا وإن عمل هذا اليسوعي الإسباني، رغم طابعه الخاص، وتعلقه الحازم برؤية إجمالية تخضع السياسة إلى اللاهوت، يقدم فائدة كبرى بالنسبة لتاريخ الأراء.

لما انخرط فرانسيسكو سواريز (1548-1617) Francisco Suarez وعمره ستة عشر عاماً في «صحبة يسوع»، فإنه كان قد درس الحقوق في سالامنك Salamanque مدة عامين. وكانت مهنته اللاحقة مهنة أستاذ للاهوت في مدارس يسوعية شتى في إسبانيا وروما، ومن ثم في جامعتي الكالا Alcala وكوامبرا Coimbre وتمتع سواريز بسلطان عظيم، وكان يستشار في أغلب الأحيان كفقيه في الشرع الكنسي أو كعالم لاهوت، وكرس عامين كاملين (1601-1603) من تعليمه للفلسفة السياسية: وكان هذا هو مصدر كتابه

«القوانين» De legibus المنشور عام 1612. وفي عام 1610، وبناء على طلب القاصد الرسولي في مدريد، قبل التدخل في السجال الذي أقام التعارض بين ملك إنكلترا جاك الأول وبين الكاردينال بيللارمان Bellarmin، حول السلطة الملكية وعلاقاتها بالسلطة الروحية. وكان هذا الجدال قد أثار اضطراباً حاداً في العالم السياسي، وأدى إلى نشرات مرموقة في فرنسا لما ظهر في عام 1614 «الدفاع عن الدين...» لسواريز. وفيه يتدفق «العالم البارز والورع» بقوة، لكي يحسم النقاش شارحاً نقطة أساسية من مذهبه، هي: السلطة غير المباشرة للبابا. والنص الثالث من العمل الكبير الحجم لسواريز وألصق فصوله بالسياسة هو بعنوان «في الجميل» De Bello وقد نشر عام 1621 بعد موته.

طبيعة الدولة

إن سواريز، بوصفه عالم لاهوت، اهتم بوضع الدولة في محلها في نظام العالم، وبوضع السياسة في محلها في الأخلاق، طبقاً لتعاليم الكنيسة. فالدولة بنظره معطى اجتماعي أصيل على نحو واضح، ولا يمكن أن نعدّها كشيء مشتق من الأسرة بالتكبير أو بالتكثير. فهناك عتبة تفصل ميدان الحقوق العامة عن الحقوق الخاصة. ووجود الدولة، طبقاً لمخططات الحكمة الإلهية، يستجيب للطابع الاجتماعي للطبيعة الإنسانية؛ وهو في نظام الخليقة يرجع إلى الحق الطبيعي، قبل أن تكون الخطيئة الأصلية: non occasione peccati, mais ex institutione primae naturae وهذه الفكرة، المخالفة مطلقاً لآراء لوثر ولتفسيره للقدس أوغسطين، تضع إذن الجماعة المدنية «برمتها في صعيد الطبيعة» وتميز بصورة جذرية الزمني عن الروحي. وتحتفظ بدور مرموق، لكن غير حصري، للإرادة الإنسانية: إذ توجد الدولة باتفاق المواطنين عندما يعترفون بحرية، وبطريقة العقل، بضرورة قبلية. فلا توجد دولة Sine aliqua peculiari comjonctione morali inter se، لكن لا يرجع أصلها إلى تاليف بين الإرادات الفردية.

فإذا كان للدولة وحدة كوحدة الشخص الواحد، والجسم الواحد، فإنها لا تدمج أعضاءها بالكيفية التي تدمج بها عضوية بيولوجية خلاياها، لأنها تشمل كائنات واعية وحرة. إنها «هيئة روحية» Corpus Mysticum صنعت من الضرورة والحرية. ولا غاية لها إلا الغاية المادية الخير العام الذي يدعوه سواريز «هناءة سياسية حقيقية»، من غير أن يعطي هذا المفهوم السكولاستيكي (المدرسي) القديم توضيحات أصيلة جداً. إن الوحي المسيحي لم يبدل شروط النظام الاجتماعي، وبخاصة هذا الشرط الأساسي الذي يعني الحضور الضروري، على راس الدولة، لسلطة عليا، لسلطة عامة. «وهذه السلطة كما تمارس الآن من قبل الأمراء المسيحيين، ليست أعظم ولا تختلف في طبيعتها عما كانت في أيام أسلافهم الوثنيين». وعلى صعيد المبادئ الأساسية، يظل سواريز أميناً جداً للفكر التومائي (فكر القديس توما) ولا ريب أن حسه بالدولة أبرز من حس القديس توما، حسه الحقوقي الذي يغني على نحو هائل أراءه الموجزة في السياسة. وينشأ الاهتمام به على الأخص من أنه، في جهده للتعمق، يدلل على دهاء مذهبي نظري نلمس فيه تحت عمومية الصيغ تبصراً عظيماً حيال الأوضاع المشخصة.

من السيادة الشعبية إلى الحكم الملكي

إن السلطة العامة، التي قوامها القدرة على سن القانون، هي الأعلى في ترتيبها suprema in sua ordine؛ ولها مطلق السيادة. وبمقتضى الحرية الطبيعية التي وهبها كل إنسان فإن السلطة العامة تخص جميع الناس، لا فرداً خاصاً مفرداً «Princeps autem pars est reipublicae» ها هي ذا أذن قد طرحت من حيث المبدأ السيادة الشعبية والحرية لكل جماعة سياسية أن تختار النظام الذي ترتضيه. أما السيادة كواقع فهي من مبدأ طبيعي- ضرورة إنسانية من مصدر إلهي ـ أما «تحديدها في نمط معين من السلطة والحكم فيتعلق بالحرية الإنسانية».

بيد أن سواريز، بالانسجام مع تقاليد الكثرة من أهل زمانه، لا يشك قط بأن الملكية هي النظام الأفضل. بل يدعم هذا الرأي بتجديد حقوقي يقلص على نحو غريب من أهمية مبدئه الديموقراطي. فجماعة المواطنين حرة في أن تختار نظاماً ما عند تأسيس الدولة؛ لكنها بعد إقامته لا تملك تغييره. ففي ملكية ما، يمارس الملك السلطة بالتفويض، لكن هذا التفويض، القطعي، الذي لا ينقض، يوكل إليه السيادة بصورة نهائية، حتى ليجعله أعلى من المملكة، إلا إذا تضمن التفويض طبعاً تحفظات صريحة. وبالتالي يبدو المذهب مضاداً للثورة بصورة أساسية، حيث أنه يثبت جميع الدول في الشكل الدستوري الذي اتخذته في الأصل، والذي لا يقبل المساس به. وإن لباقة الحل، التي تجازف بإحالة جميع الصعوبات إلى حكم وضع أصلي غامض ومحل نقاش من الناحية التاريخية، تتيح جميع المرونات مع مظهر من الدقة كبير. وهذه السياسة لتنتمي إلى الحالة الفكرية التي سوف يستنكرها باسكال. فالملكية هي مؤسسة بشرية، ومع ذلك أن الملوك الذين يحكمون شرعياً، الملوك المعاصرين لسواريز، هم «وزراء الله». والسيادة مطلقة، غير أن لها حدوداً.

حدود السيادة

تجد السيادة حدودها أولاً في غائية الدولة، لأنه لا يوجد شيء إلا إذا راعى غايته. فإذا تصرف الملك المسيطر الشرعي، خلافاً للمصلحة العامة، فإنه يصير طاغية كريها. أما تبعية السلطة للعدالة القانونية فهي كمبدأ معلنة بقوة تضاهيها شدة الحذر حول الوسائل الخاصة بالعمل على احترامها. وهناك حد آخر يتدخل بانقلاب مماثل، في فكره للانقلاب الذي جعل الملكية المطلقة تخرج من السيادة الشعبية. إذ أن سواريز، بعد أن ضن على الجماعات المحلية ولو ببذرة من السيادة فإنه قدر بأنه من المرغوب فيه أن يتنازل الملك لها عن بعض الاستقلال الذاتي، وعن بعض الامتيازات. على هذا النحو، تتأسس جميع الحريات أو الإعفاءات، الإقليمية أو الاجتماعية،

على ليبرالية liberalite الأمير دون سواها. ألا أن التنازل هو هنا أيضاً لا ينقض. فهل يلزم أكثر من ذلك لتعطيل نهوض الدولة الحديثة تعطيلاً نهائياً؛ إلا إذا قدم البند الغائي منجاة، تأسيساً على أنه ما من امتياز يكون شرعياً إلا تبعاً للمصلحة العامة، والحق أن نزعة محافظة تتغلب هنا أيضاً.

السلطة غير المباشرة

على الطريق الذي مضت فيه فلسفته السياسية على نحو ما ذكرنا لم يكن سواريز يستطيع إلا أن يواجه، ومنذ كتابه «القوانين...»، مشكلة النزاع القديمة بين الروحي والزمني. فحسمها كما لم يحسم أية مشكلة أخرى، وعلى الأخص في مؤلفه المتصف بالراهنية وهو «الدفاع عن الدين». فالسلطة الكنسية لها على السلطة المدنية كل ما للروح من تفوق على المادة، وما للحق الإلهي الموجب والمتعالي على الطبيعة على الحق الطبيعي. فللكنيسة تنظيم وقضاء jurisdiction روحيان قبل أن يصبح «حكام مسيحيين»؛ وأمامها أيضاً يمثل كل مؤمن نفساً تتطلب الخلاص. وقبالة البابا، الراعي لكل القطيع، لا يمثل الملك المسيحي شخصياً أكثر من نعجة من النعاج. ولا ينتج عن ذلك جمع للسيفين، حتى ولا سلطة مباشرة للروحي على الزمني. فلكل سلطة من السلطتين، بما أنهما متميزتان، هي العليا في نظامها، وهي تخضع لغايتها. وإن الكنيسة، هذا المجتمع الكامل والملكي بصورة كاملة، تستطيع باسم غائيتها العليا أن تتدخل في ذلك المجتمع الكامل ه والآخر الذي هو الدولة، وأن تمارس على المسيحيين سلطة غير مباشرة شكلها الطبيعي المألوف هو النصيحة، لكن هذا الشكل يأخذ مظهراً قسرياً في حالة المقاومة. والبابا، هو أعلى «لا من شخص الملك فحسب، بل حتى من سلطته الزمنية، ولو أنها كاملة السيادة»، وهو يستطيع أن يوجه الملوك وحتى أن يخلعهم في سبيل تحقيق الغايات الروحية للكنيسة. ونظرية السلطة غير المباشرة هذه بالرغم من روحها التيوقراطي تختلف عن التصورات الوسيطية التي كانت تطرح مشكلة السلطتين بالاتصال مع فكرة الإمبراطورية.

لا يعتقد سواريز بأن السيادة العالمية قد وَجدت يوماً ما: ثمة دول، كلها ذات سيادة بالقدر نفسه. وقد تنظمت علاقاتها وفق حق البشر le jus gentium، الذي يبسط سواريز مذهبه وفقاً لسنة دشنها فيتوريا Vitoria. وتكمن أصالة سواريز الرئيسة في هذا المجال بالتقريب بين حق البشر والحق الطبيعي؛ إلا أنه يبقي على فرق بين الاثنين. فالالتزامات التي تشتق من الحق الطبيعي لها قيمة مطلقة، ثابتة ولا تتغير، بينما حق البشر له الصفة الاختبارية كمجموعة من المصطلحات والأعراف، التي تلزم بقدر ما تكون موضوعاً لاتفاق عام، والتي تتطور مثل جميع الآراء. فما من قانون دولي، بما، لهذه الكلمة من قوة حقوقية، يفرض نفسه على الجماعات القومية. وتظل الحرب العادلة واجباً، بل ليس للدولة الحق في أن تنتحر. أما التحكيم فهو أمر مرغوب فيه، وليس أمراً إلزامياً. ويجب تدوين أو تقنين Codifier حق الحرب، لا اعتبار الحرب خروجاً على القانون. فمن الصعب إذن الكلام عن تحديد للسيادة القومية يقوم به الحق الدولي، إن لم يكن ذلك على الصعيد الأخلاقي. لكن ما من مفكر آخر قبل سواريز استطاع لديه الشعور بأنه توجد إنسانية متضامنة أن يتخذ كما اتخذ لديه قيمة قاعدة سياسية وضعية. «إن الجنس البشري، مع أنه منقسم إلى شعوب ودول شتىٍ فهو يحتفظ بوحدة ما ليست نوعية فحسب بل سياسية وأخلاقية أيضاً»، تشمل جميع الناس بلا تمييز. وهذا المقطع بأكمله من «القوانين...» يسلط الضوء على ذروة من ذرا المذهب، حيث يتجلى حس العالمية، المتغذي بالروحانية المسيحية من غير إحالة إلى نوع من التزمتية (الدوغماتية) الدينية.

ولقد أدهش فكر سواريز الفكر المعاصر على الأخص بانطباعه الواضح للغاية بطابع الوسط، وبتيار الأفكار الموالية للبابوية في روما، وهو ما تجلى في نظريته في السلطة غير المباشرة. ولقد وصل سواريز لكن بطرق مختلفة تماماً، إلى استنتاجات بدت لأنصار السلطة المطلقة قريبة من

استنتاجات «أنصار قتل الملوك» وخطرة مثلها. ومع ذلك، كما كان يهتم التوسيوس اهتماماً قوياً بأن يضمن «لدولته» مثل تماسك الدولة المطلقة السلطة كذلك حاول سواريز على نحو ظاهر آن يسبغ الشرعية على كل ما يوجد في الملكية في عصره: ملك كلي القدرة نظرياً ورعايا، أي جماعات منظمة من الرعايا، يصعب جداً قسرها؛ يضاف إلى ذلك الاحترام الواجب لأوامر العناية الإلهية، من أجل أن يسود الوئام. في كل ذلك فإذا أحسن وزن كل شيء في هذا المذهب الذي يجب أن لا يفصل منه أي من عناصره خلصنا إلى القول إنه وإن كان يدع مكاناً وسيعاً للسلطة الملكية ذات السيادة في دولته، إلا أن التحديدات المختلفة التي رسمها لها تبقى ذات أثر وأهمية بالغين. ويقدم هذا المذهب للرأي العام باسم مبادئ تدنت قوتها (خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية) حججاً يمكن في منظور آخر وبسبب من هذا التدني ذاته أن تستخدمها النزعة إلى علمنة الحق وزوال الوحدة الروحية.

4- النظريات والرأي العام في آخر القرن السادس عشر

ليس بودان والتوسيوس وسواريز أنبياء لثلاثة كنائس تصون كل منها وحدة مُعْتَنَق سياسي ما، فهناك فروق ولو دقيقة بين سواريز وبيللارمان- بل إن أفكار جاك الأول، الموجزة إيجازاً كبيراً، وأفضل تعبير عنها في Trew Law of Free Monarchies (1598) لا تنسجم مع أفكار بودان ولو أنها تدين كثيراً إلى منظِّرين فرنسيين آخرين أقل أهمية. وعندما يُنْظَر إلى المذاهب الثلاثة كتمارين نظرية، فإنها تبدي تلاقياً يسوغ إيثارنا لها بالبحث بين نظريات كثيرة أخرى. فهذه المذاهب تعبر، بلغات مختلفة، عن احتياز الوعي بالوقائع التي تفرض نفسها على الجميع. ففكرة العالم المسيحي السياسي ماتت حتى لدى اللاهوتي الكاثوليكي، وواقعة الدولة القومية صارت أمراً مُقَرّاً والبنية العضوية للمجتمع ذي الامتيازات لم تتعرض للنقد فعليّاً. مع ذلك إذا لم تكن حركة الأفكار السياسية مجرد لعبة مفاهيم، وإذا كان لابد من النظر إليها في تجلّياتها

النضالية، فإنه من المناسب التشديد على التعارضات التي أدركها المعاصرون.

فبالنسبة للذين يقرؤون السياسة ويتفكرون فيها، هناك حقاً صراع على جبهة أولى بين المَلَكيّة، الحاملة لتصور قد لا يكون محدداً تماماً بلا نقاش تصور واحد، لتعلق الحقوق الفردية والجماعية بالدولة, وبين المطامح القديمة للجماعات المحلية والسلطات الجزئية، ألبست أم لم تلبس رداء «ديموقراطياً» والتي قد نخطئ عندما نغالي في المظهر الحديث لها؛ وهناك على جبهة ثانية صراع بين الملكية وبين مطمع الكنيسة الرومانية، الذي ليس بأقل قدماً، والذي تأيد بتعليل أكثر فطنة والماثل في أن تحكم الكنيسة على الأعمال السياسية أمام المحكمة الروحية، وهو مطمع لا يمكن أن يُعدّ فحسب بأنه مقتضىً لماضٍ انصرم. وقد تضافر هذان التياران المُعَارِضان رغم انقسام الطوائف الذي يمكن أن يضعهما في تناقض، ذلك بما لهما من مصادر مشتركة في ما كانت عليه الوقائع والأفكار في أوروبا الإقطاعية والمسيحية - مسيحيةٍ صُبّت في قالب الإقطاع-. ولا يرجع التكريم الذي سوف يوجهه غروسيوس Grostus لسواريز إلى قربى بين اثنين من علماء الحقوق الدولية فحسب. ومن الجانب الآخر، في ما يبدو، مع التبسيط الضروري، بأنه معسكر المطلقية في السلطة، خضع كذلك تطور الأفكار في العمق إلى منطق ليس هو بمنطق التعاريف والتحديدات النظرية. إن هناك ما كيافيللية قد لا تكون حقيقية تماماً تلازم للعقلية الملكية، يَدْخُلُ فيها تشبث علماء القانون بالشكليات، وتقديس المنظرين الحقيقيين للحق الإلهي والعقلانية الإناسية لرجل مثل بودان، وكل هذه تنطلق من أفكار غريبة عن أفكار ماكيافيللي بل معادية صراحة لها.

ولا يحتوي هذا التصنيف في تيارات ثلاثة كل غنى التنويعات التي حفلت بها الأفكار السياسية التي وضعتها عقولُ القرن السادس عشر الآيل إلى نهايته. إذ أن الدومينيكاني كامبانيللا Campanella كتب نحو عام 1602 من سجنه في نابولي كتابه «مدينة الشمس» la Cite du Soleil (لم ينشر في

فرانكفورت غلا في عام 1623) الذي يتحدر، من العرق نفسه الذي تحدرت منه اليوتوبيا، ولو شابته أفلاطونية أكثر سحرية وغموضاً بيد أن العناصر القابلة للتمثل في حقبة فكر «مور»، باستثناء حدوسه السابقة لأوانها، كانت قد ذابت في التيار الإنساني الذي زال قبل نهاية القرن السادس عشر بكثير، بعد أن ترك آثاراً هنا وهناك. أما عمل اليسوعيين في «معاقلهم» في الباراغواي Paraguay ابتداء من عام 1607 فقد استجاب لشروط خاصة للغاية، حتى لاسبيل إلى التحدث عن أفكار جماعية (اشتراكية) في الفكر السياسي العام للعصر.

يظل جديراً بالاعتبار أن الجمهور الغفير من الناس نادراً ما تأثر بالأدب السياسي؛ بل نزع بعد أربعين سنة من الحروب لأن يكون أقل تأثراً بالمجادلات الدينية، حيث أن المواقف كانت تثبتت إجمالاً على خريطة الطوائف. وكانت سلبية الجمهور تدع المجال على فترات إلى حركات عنيفة، لكنها منهمكة كلياً بأهداف مباشرة أسهل تناولاً من مبدأ سياسي أو قاعدة دستورية. ولعل تقلب الأوضاع الذي كان ينوء به الشعب وتقاليد استكانة أبقى عليها ضيق الآفاق الفكرية، قد عينت له، وإلى مدى طويل أيضاً، دورَ جمْهورِ مناورة تستخدمه بالمناسبة أقلياتٌ واعيةٌ وعياً سياسياً. وهذا الوضع، الملائم للسلطات القائمة أياً كان شكلها، لا يساعد على انتشار أفكار جديدة حقاً حتى ولا على إنشائها.

لكن في كل أمة بلغ الجدال حيوية كبيرة في الأوساط المحدودة التي لها حياة سياسية ولقد انصب الجدال حتى على هذا المستوى، على مسائل عملية قريبة قرباً كلياً من المصالح: ضرائب، إعفاءات، أعراف محلية. ولم تكن الاتجاهات المذهبية الكبرى لتتلاءم تماماً مع المواقف المتجابهة على هذا النحو في الواقع المشخص: فبين أنصار السلطة المطلقة ـ ونقصر التسمية على أولئك الذين يتفقون على تعريف محدد لهذا التعبير- أيد البعض وأنكر آخرون أن يكون للملك أن يفرض الضريبة من غير موافقة هيئات تمثل الأمة بشكل أو بآخر. وبالقدر ذاته الذي أصبحت فيه الدول الشهيرة بأنها الأقوى

يومذاك واهنة في أغلب الأحيان بسبب ضعف وسائلها، وأدنى إلى حد بعيد من ادعاءاتها النظرية، راحت التعارضات المذهبية تنحل عادة في تسويات تجريبية. ولم يمنع المنطق الاعتراف أكثر من مرة، بكلية السلطة الملكية، في الكلمات مع مقاومتها في واقع الأمور.

ويجب أن لا نستنتج من ذلك بالتأكيد أن شيئاً ما لم يتحرك، ولا أن تشابك المصالح الصغيرة لا يكشف حركة القوى العامة التي تعكسها الخلافات النظرية وتحفزها. فبعض النظر عن تَعَرُّجات حركة الأفكار في القرن السادس عشر وانكفاءاتها، وعن تشابكاتها وخلافاتها، فإنه يظهر فيها ثلاثة خطوط كبرى.

- ازدياد التعلق الصريح بالملكية القومية والمطلقة على حساب التصورات الخصوصية المحلية والإقطاعية التي تدنو عن القومية أو تعلو عليها.

- علمنة الفكر السياسي وتعقيله ولئن لم يكتمل هذا الجهد لكنه لا يُنْكَر، وقد شَجّع على ذلك «الإصلاح» الديني بقوة عن غير ما قصد.

- وأخيراً، جدة أخلق بالاهتمام، لأن الاتجاهين السابقين كانا قد ارتسما آنفاً قبل القرن السادس عشر، ماثلة في أول تجاوز للولاء للسلالات المالكة قامت به وطنية جمهورية، أرست استقلال «المقاطعات المتحدة». وفي هذا التخطي يبدأ ولو على نحو غامض، تَحَوّل الفكرة الوسيطية للحريات إلى ايديولوجيا للحرية، تلك التي ستتخذ شكلها ببطء مع تفتح الوعي البورجوازي، والتي ستحتاج لعلمنة أكثر إيغالاً مهد لها إنشاء العلم الوضعي والجهد الذي بذلته السلطة المطلقة. في سبيل تعميم شكل واحد.

* * *

الفصل السابع

انتصارات السلطة المطلقية

القسم الأول

مذاهب المطلقية والوقائع السياسية

لا شيء أكثر افتعالاً من معارضة ضوضاء «الإصلاح» بذلك الجلال الكبير الذي وصف به «عصر لويس الرابع عشر».

إن «عصر لويس الرابع عشر» لهو بدعة مؤرخين ذوي اهتمام قليل بالتسلسل التاريخي للأحداث (كان عمر لويس الرابع عشر 23 حولاً في عام 1661؛ فهذا العصر هو نصف قرن على الأكثر)، وهو بدعة فرنسية: لأن عصر «الملك- الشمس» هو أيضاً عصر الثورات الإنكليزية.

والقرن السابع عشر هو عصر الأزمات. أزمات اقتصادية (مجاعات الفلاحين وثوراتهم). وأزمات سياسية وحروب: حرب الثلاثين عاماً (1618-1648)، والتمرد الذي دعي لافروند la Fronde (1648-1653)، وإعدام شارل الأول (1649)، واستبدال جاك الثاني بـ غليوم دورانج (1688)، والاضطرابات في الأراضي الوطئة. وأزمات دينية الجنسنية Jansenisme[1]، ونقض مرسوم نانت 1685، والطمأنينية[2] التصوفية. وأزمات فكرية: الإلحاد والحذلقة والباروك[3].

ولقد خرجت نظرية السلطة المطلقة منتصرة في الظاهر من هذه

---

(1) Le jansensime الجنسينية: هي مذهب قائل بتحديد حرية الاختيار التي يتمتع بها الإنسان.

(2) Le quietisme، الطمأنينية: هي مذهب تصوفي يرى أن الكمال المسيحي يقوم على حب الله وسكون النفس.

(3) Le baroque، الباروك، هو أسلوب ساد بخاصة في القرن السابع عشر تميز بالزخارف والحركة والحرية في الشكل.

الأزمات المتعددة. وبدا هكذا القرن السابع عشر كأنه أوج السلطة المطلقة absolutisme، إلا أنها مطلقية مؤقتة، وهجينة وعلى وشك أن تتجاوزها الأحداث.

فهي مؤقتة، لأن البواعث التي ساعدت مؤقتاً على قيامها، كان لابد من أن تسبب انحلالها في أجل يقصر أو يطول.

وهي هجينة، لأن المطلقية في القرن السابع عشر تقيم مفهوم السيادة في آن واحد على عناصر تقليدية (واجبات الملك، والعقد، والعرف، والقوانين الأساسية للمملكة)، وعلى عناصر جديدة (المِير كانتيلية والنفعية).

وهي أخيراً، بالية لأن الحكم المطلق، وإن كان قد ساد، من خلال الصراع، الجزء الأعظم من أوروبا، فإنه انهار على وجه التحديد في البلد الذي انفتح أوسع انفتاح على الرأسمالية الحديثة: بريطانيا.

وفي الواقع، كما أشار إلى ذلك فريتز هارتونغ ورولان موني في المؤتمر الدولي العاشر للعلوم التاريخية، إن الناس في القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر، ما عدا بعض المنظرين فهموا السلطة المطلقة قبل كل شيء بأنها نفي للإقطاع؛ إذ تظل الملكية المطلقة؛ محدودة بالقانون الإلهي وبالقانون الطبيعي؛ فهي تتعارض مع التناثر الإقطاعي غير أنها لا تعني استبداداً ولا طغياناً.

ففي المجال الاقتصادي، كان الحدث الرئيس للعصر هو نمو التجارة والثروة في أوروبا الغربية، ولاسيما في إنكلترا والبلاد الواطئة. فالمركز الاقتصادي لأوروبا انتقل شمالاً من إسبانيا وإيطاليا؛ وحلت مرافئ المانش وبحر الشمال شيئاً فشيئاً محل مرافئ البحر الأبيض المتوسط. ويمكن أن يلاحظ المرء بهذا الصدد توازياً ملحوظاً بقدر كاف بين نمو الرأسمالية ونمو الفكر السياسي. ففي إسبانيا وإيطاليا وحتى في ألمانيا لم تأت المذاهب السياسية بجديد يذكر، فلقد ظلت موسومة بآثار «الإصلاح» أو «مناهضة الإصلاح»، أو الأناسية والسكولاستية.

وارتبطت الفلسفة السياسية الإسبانية في القرن السابع عشر ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد الكاثوليكية. فكانت تربوية بصورة أساسية (أهمية الشعارات والتعاليم المستمدة من التاريخ). الكاثوليكية. فكانت تربوية بصورة أساسية (أهمية الشعارات والتعاليم المستمدة من التاريخ). وقد امتدح جميع المؤلفين تقريباً الملكية: وحدة الرأس المقرر، ووحدة أجزاء «الجسد» السياسي. ويعلقون اهتماماً كبيراً على الصلات التي تربط الرعية بالملك: لا سلطة بلا رعية؛ وكذا فإن الملك يجب أن يحب وأن يهاب في الوقت نفسه. وبما أن السمة البارزة للفلسفة الإسبانية في القرن السابع عشر هي اللجوء إلى التاريخ، فإن مؤلفي هذه الحقبة نادوا بسياسة تاريخية، متميزة جداً عن سياسة طبيعانية منطلقة من قوانين العقل الدائمة (انظر بهذا الصدد كتاب...ح أ. مارافال).

ولقد جاءت المؤلفات السياسية الرئيسة في الحقبة من إنكلترا والأراضي الواطئة مثل: مؤلفات غروسيوس Gratius وهويس Hobbes وسبينوزا Spinoza ولوك Locke والخ. أما فرنسا، فلا يجب أن نبحث فيها عن الاندفاعة المبدعة، أو الوثبة المُجَدِّدة في مجال الأفكار السياسية. إذ أن الأصالة الفرنسية تفتحت في الفلسفة والعلم والآداب والفن والفكر الديني، لا في الفكر السياسي. فالذين كتبوا في فرنسا مؤلفات سياسية كانوا في معظمهم ممن مارسوا العمل السياسي: ملوك ووزراء ورجال بلاط أو رجال كنيسة. ولقد كانت كتب ريشيليو Richelieu وريتز Retz ولويس الرابع عشر وبوسيية Bossuet وفينيلون Fenelon تحمل خلاصة تجاربهم واستوحب من الأحداث.

1- المركانتيلية والمطلقية

شهد القرن السابع عشر تفتح المذهب المركانتيلي القائل بأن ثروة بلد ما تكمن في مخزونة من الذهب والفضة. والمركانتيلية le mercantilisme هي قبل كل شيء ردة على الركود، وتأكيد على القوة في الخارج كما في الداخل. وهي تتصف بصفات رئيسة ثلاث: التصنيعية والحمائية والقومية.

أ- فبحسب المذهب المركانتيلي، يجب معاً في آن واحد جمع الذهب والفضة اللذين يأتيان من ما وراء البحار وتنمية الإنتاج القومي إلى الحد الأعظم. من هنا نشأ ضرب من رد الاعتبار إلى التجارة، التي نظرت إليها الكنيسة الكاثوليكية فيما سبق نظرةً مريبة (طردُ الباعة من الهيكل، وإدانة القرض بالفائدة, الخ.): ففي عام 1647 نشر الكاهن الكاثوليكي ماتياس دو سان جان Mathias de Saint Jean كتاباً في (التجارة الشريفة) ونشأ عن ذلك أيضاً نزعة التصنيع لدى كولبير Colbert الذي عارض المذهب التقليدي لِـ سوللي Sully ونزعة الاعتماد على الريف التي نادى بها فيما بعد الفيزيوقراطيون.

ب- تجب حماية الصناعات الجديدة ضد المزاحمة الأجنبية. كانت المركانتيلية (أومدرسة التجاريين) ردة مزدوجة ضد العالمية وعلى الأخص ضد الخصوصية الإقليمية أو البلدية المحلية. وهي مؤشر الانتقال من سياسة بلدية إلى سياسة قومية. فالمركانتيلية هي قومية وحمائية معاً؛ وهكذا يستعمل كولبير تعابير عسكرية: إن شركات التجارة بمثابة جيوش الملك، والصناعات التحويلية احتياطية، والتجارة ذاتها هي «حرب مالية».

ج- وشجعت الدولة نشأة الشركات التجارية؛ الشركة الهولندية لبلاد الهند، الشركة الإنكليزية للهند, الشركة الفرنسية للهند الغربية والهند الشرقية. ومع أن المركانتيليين يعدون الدولة مثالية, فإنهم ليسوا من أنصار تدخل الدولة في المضمار الاقتصادي وما فتئ كولبير يردد أن الحرية هي جوهر التجارة.

وقد امتُدِحَ التنظيمُ الاقتصاديُّ للأراضي الواطئة كما امتدِحَت بعد 1688 المؤسساتُ الإنكليزية؛ بيد أن الأراضي المنخفضة، هذا المثل الأعلى للمركانتيليين، كانت أقل تأثراً بالنزعات المركانتيلية بالمعنى الصحيح من البلدان الأوروبية الأخرى.

وبصورة عامة، لقد كان نبحّارة مُجهِّزي السفن وأصحابها، وللتُجّار من جهة وللدولة من جهة أخرى مصالح متضامنة، لا متعارضة. هكذا تفترض المركانتيلية الاقتصادية وتستدعي سياسة سيطرة وأمن. وبما هي كذلك فهي من أقوى عوامل التوحيد القومي هذا وإنها في أولى مراحلها (يمكن أن نضعها في إنكلترا في عهد اليزابيت، وفي فرنسا في عهد لويس الرابع عشر)، كان الحكم المطلق التتويج الطبيعي للمركانتيلية. أما في مرحلة ثانية فإن نمو الرأسمالية التجارية قد ساهم في نسف السلطة المطلقة عندما أقام في وجه السلطة الملكية بورجوازية قدَّرت بأنها قوية بقدر كاف لتتطلب بأن تشرك في ممارسة السلطة.

2- تعارض الطبقات

لم تبلغ البورجوازية الفرنسية في القرن السابع عشر درجة التطور ذاتها التي بلغتها البورجوازية الإنكليزية. ولقد اعتمدت ملكية آل بوربون Bourbons على البورجوازية لتوطيد حكمها، مما حدا بسان سيمون Saint-Simon أن يعلن أن حكم لويس الرابع عشر كان عبارة عن حكم «البورجوازية الخسيسة»، لكن يمكن أن يُفهم بالمبالغة هذا الارستوقراطي المفرط في الحنين إلى الماضي. ففي الواقع، لقد استخدمت الملكيةُ الفرنسيةُ لصالحها وسعت لأن تُدِيم ضرباً من توازن لم يكتب له الاستقرار بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي بدأت تتعارض بوضوح شيئاً فشيئاً دون أن تملك أية منها قدراً كافياً من القوة كي تفرض نفسها: طبقة نبلاء السيف، وطبقة نبلاء الرداء، والموظفون، والتجار. وفي الصراع الخفي الصامت الذي كان يثور بين طبقة وأخرى، كانت طبقة النبلاء والبورجوازية، المنقسمة انقساماً شديداً بحد ذاتها، كلاهما بحاجة إلى الملك. «ولعل صراع الطبقات هذا كان هو العامل الرئيس لنمو المَلَكِيّات المطلقة» (ر. مونييه).

3- الأسباب الدينية للحكم المطلق

وانضافت، إلى هذه الأسباب الاقتصادية والاجتماعية التي مهدّت لقيام الحكم المطلق، أسباب دينية.

أ- إن ذكرى الحروب الدينية كانت ما تزال حيّةً. وبلا شك قد أطْلقَت من هذا الجانب أو ذاك هجماتٌ عنيفة ضد الحكم المطلق، إلا أن السلطة المطلقة خرجت على العموم معززة في النهاية. ففي البلدان التي مزقتها الحرب، لم يكن يطمح الجزء الأعظم من السكان إلا إلى السلام واعتمد على الملك لضمانه.

ب- وظَهَرَ في إنكلترا كما في فرنسا ميلٌ عام للاستقلال تجاه البابوية. وبينما ظلت إنكلترا مخلصة للإنكليكانية، كانت الغاليكانية هي المذهب الرسمي للملكية والبرلمانات والأساقفة في فرنسا. وقد جاء إعلان عام 1682 في هذا الصدد كخاتمة تطور طويل. وعلى رغم النظريات المتطرفة الموالية للبابوية، حرر انتصار الغاليكانية الملكية من أي شعور بالولاء تجاه روما. وخطت الإنكليكانية والغاليكانية باتجاه الحكم المطلق.

4- الأسباب السياسية

وأخيراً فإن للمطلقية في الحكم أسباباً سياسية بالمعنى الدقيق.

أ- فلقد ساهمت الحركات الثورية في تقوية السلطة، وفي إشعار الناس بالحاجة إلى النظام والسلام لا في الدوائر الحاكمة فحسب بل في الأوساط الشعبية. إذ جاءت ديكتاتورية كروموبل Gromwell عقب ثورة عام 1649، وتأثر الحكم المطلق للويس الرابع عشر تأثراً جذرياً بذكرى- تمرد المقلاع la Frode. وسيطر موضوع السلام المدني الأهلي على الفكر السياسي في القرن السابع عشر. لاسيما على فكر هوبز Hobbes.

ب- ومع ذلك تتابعت الحروب طوال القرن، لكنها تطلبت تركيزاً للسلطة وتعزيزاً لها. فالحروب إذن قد أفضت مباشرة إلى توطيد الحكم المطلق غير أنها ساهمت في اهترائه على المدى الطويل. وهكذا مهد الخطرُ الخارجي بلا شك للحكم المطلق لدى ريشيليو؛ غير أن حروب نهاية القرن عَجّلت بانحطاط الحكم المطلق الفرنسي وبتفتح الليبرالية الأوروبية.

5- الثورة العلمية ونمو العقلانية

إذن فلقد ساهمت انتهاضةُ الرأسمالية، وصراعُ الطبقات، والحروب في نسف الحكم المطلق الذي عَزَّزَتْهُ لحقبة وجيزة. غير أن الخطر الأعظم بالنسبة للحكم المطلق كان من طبيعة أخرى، غريباً في الظاهر عن السياسة: ألا وهو انتهاضة الفكر العلمي والعقلانية.

فالقرن السابع عشر هو عصر ثورة علمية. إنه عصر فرنسيس باكون وكبلر وغاليله وديكارت وباسكال وتوريشللي وهارفي ونيوتن. ولقد تأسست «الجمعية الملكية البريطانية» في عام 1660 وأكاديمية العلوم في عام 1666؛ وراح العلماء يتراسلون من قطر إلى قطر.

وإن الصلات بين الفكر العلمي والفكر السياسي واضحة لدى هوبز الذي تُشَكِّل السياسة بنظره جزءاً من أولية عامة. وهي كذلك واضحة لدى سبينوزا وأيضاً لدى لوك الذي عُدَّتْ فلسفته السياسية كمحاولة مماثلة لفيزياء نيوتن. وهكذا ظهرت السياسة، التي تأثرت أولاً بالهندسة ثم بالفيزياء, وكأنها علم يشكل هو ذاته جزءاً من علم عالمي.

ولمن تكن النتائج السياسية لهذه الانتهاضة العلمية، التي قَلَبَتْ مفاهيمَ الحقبةِ السابقةِ وأنماطِ الفكر فيها، نتائجَ مباشرةً. ولم يكن رُوّادُ العقلانية الحديثة، باكون (الذي يرجع تاريخ كتابه «الأداة الجديدة» Novum Organum إلى عام 1620)، وديكارت (الذي يرجع تارجع كتابه «مقالة في الطريقة» Discours de la Methode إلى عام 1637)، ثوريين في السياسة. فالقرن السابع عشر هو عصر مُعَقّد: إذ بينما يستخدم البعض أسلحة الحكم المطلق ذاتها من أجل مكافحته (وهذه هي حالة جوريو Jurieu وإلى حد كبير حال فينيلون Fenelon)، فإن آخرين، آكثر عدداً، يدافعون عن الحكم المطلق، أو يَلْتَفُّونَ حوله، بحجج استخدمها فيما بعد أعتى خصومه: تلك هي حال غروسيوس وهوبز وديكارت.

* * *

القسم الثاني

الحق الطبيعي والسلطة

لا نستطيع أن ننوه إلا بإيجاز بالتحول الجذري للمفاهيم الحقوقية الذي ظهر مع منظري الحق الطبيعي droit naturel (لاسيما غروسيوس Gratisn وبوفندورف Pufendorf). إذ تنتمي مؤلفات هذين المنظرين إلى تاريخ الحقوق أكثر مما تتعلق بتاريخ الأفكار السياسية، إلا أنها تأثرت تأثراً عميقاً بالظرف السياسي والاجتماعي الذي وُضِعت فيه. فالسياسة تؤثر في الحقوق والحقوق تخدم السلطة.

إن مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي قديم قدم الفلسفة. فهو قد ظهر في العصر القديم الإغريقي (انظر تمييز انتيغون في ما بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة). واقتبسته المسيحية التي تقدم القانون الطبيعي le droit naturel بأنه التعبير عن الإرادة الإلهية.

فالقرن السابع عشر لم يبتدع قط الحق الطبيعي la droit naturelle؛ وغروسيوس، الذي يُقَدَّم أحياناً بمثابة الخالق للحق الطبيعي droit naturel والحق الدولي droit international، لم يبتدع لا هذا ولا ذاك؛ وعمله، سواء في الشكل أو في المضمون، إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد السكولاستيكية المدرسية، وهو عمل انتقالي بين «الحق الطبيعي الميتافيزيكي» و«الحق الطبيعي العقلاني».

ويرجع تطور الحق هذا إلى أسباب شتى:

1- تقدم العلوم واكتشاف أصقاع جديدة. فالمعرفةُ الجديدةُ للطبيعة كان لابد أن يقابلها بُعْدٌ جديد للحق الطبيعي، وثقةٌ متزايدة في قدرة الإنسان على فهم الطبيعة واستخدامها. فلا يتعلق الأمر إذن بمذهب حقوقي جديد

فحسب، بل بحركة عامة ظهرت في المجال العلمي والأدبي والفني والفلسفي والديني والسياسي. إنه لتصوّرٌ للطبيعة جديدٌ كُلِّياً ذلك الذي تفتّحَ انطلاقاً من عصر النهضة.

2- وكان تصور الطبيعة الجديدة هذا تصوراً علمانياً بصورة أساسية. انفصل فيه الحق عن الدين، والسياسة عن اللاهوت. بيد أن علمنة laicization الحق هذه لم تَجْرِ إلا ببطء. فهي لم تبلغ كما لها بعد لدى غروسيوس، هذا الذي تَغذَّى من علم اللاهوت الكاثوليكي وتأثر بمؤلفات القديس توما، وفيتوريا وسواريز. ومع ذلك قد كسب المفهوم العلماني للحق رويداً رويداً مجالاً جديداً، لاسيما في البلدان البروتستانتية. إذ أُنْشِئَت كراسٍ جامعيةً عديدةً للحق الطبيعي في القرن السابع عشر في ألمانيا وفي سويسرا وفي الأراضي المنخفضة.

3- والسبب الرئيس لتطور الحقوق هذا هو من طبيعة اقتصادية إذ كان الحق، في شكله الإقطاعي غير ملائم البتة للرأسمالية الناشئة في تلك الحقبة. وعليه فإن نهوض الرأسمالية قد ساعد على ظهور مدرسة الحق الطبيعي، التي قدمت للرأسمالية بالمقابل تسويغاً مذهبياً. فظهرت قوانين التجارة كأنها قوانين طبيعية، أما الحق الأكثر طبيعة فقوامه التمتع بالرفاه والسلم. فلم يكن في الواقع نتيجة المصادفة أن أصابت نظرية الحق الطبيعي مثل ذلك التفتح والرواج في بلد في تمام التوسع التجاري مثل الأراضي المنخفضة، حيث وجدت في شخص غروسيوس منظرها الأشهر. وهكذا اتسمت هذه المدرسة الجديدة في الحق الطبيعي بمزيج فريد من النظرية والممارسة, من الشامل الكلي والمحتمل. وكان الرجوع إلى الشامل الكلي هو الغالب لاسيما أن الأمر يتعلق بالإتيان بأجوبة واضحة محددة لمسائل واضحة محددة، تعرِّض للخطر مصالح أمة أو فئة معينة من الأفراد.

4- ينادي منظرو الحق الطبيعي الجدد بالمنفعة العامة وحقوق الفرد وحالة الفطرة. وهكذا يسوغون المطامع القومية ويقدمون للملوك أسلحةً ثمينة

في صراعهم ضد ادعاءات طبقة النبلاء، التي تطالب بامتيازاتها معارضة بذلك تمركز السلطة. إلا أن تلك الأسلحة ذات حدين. لأنه إذا كان بوسع نظرية الحق الطبيعي أن تسوّغ المطلقية في الحكم، فبوسعها أيضاً أن تُعين في محاكمتها. فكذلك استخدمِ الحقُّ الطبيعيُّ في تأييد الأفكار السياسية الأشد تعارضاً. إذ استخدمه التوسيوس ليسوّغ نظاماً «نقابياً حرفياً» واتحادياً، واستخدمه غروسيوس وبوفندورف لتأييد مطلق سلطة الحاكم. وفي القرن الثامن عشر، لما تَبَدَّلَت آنذاك نِسب القوة على حساب الحكومات الملكية، سوف يتذرع بورلاماكي Burlamaqui وباربيراك Barbeyrac بالحق الطبيعي لتأييد حكم معتدل.

أ- غروسيوس

إن العمل الأوسع ذيوعاً لغروسيوس (1583-1645) هو كتابه الكبير «حق الحرب والسلام» (1625) De jure belli ac paceis، المهدى إلى لويس الثالث عشر. وقد بدا غروسيوس منذ مؤلفاته الأولى، لاكفيلسوف تجريدي، بل كبورجوازي هولندي داعياً جداً بالمصالح التجارية لبلاده. ففي كتابه De jure Praedae (1604)، يسوّغ أسر سفينة برتغالية في مالاقا على يد سفينة من سفن الشركة الهولندية للهند الشرقية وتظهر الاهتمامات ذاتها في عام 1609 في كتابه «البحر الحر» le Mare liberum، حيث يعكف غروسيوس على البرهان على أن للهولنديين الحق بالإبحار، كما هو شأنهم اليوم إلى الهند وأن يقيموا التجارة مع السكان الأصليين، مؤيداً ذلك بالاستشهادات الوفيرة من العصر القديم والعصر الوسيط. فهو يقول: «إن الحق الذي نطالب به يصدر عن الطبيعة، التي هي أيضاً أم الجميع، والتي تشمل إمبراطوريتها جميع أولئك الذين يقودون الأمم ويعظم تقديسهم لها على قدر تقواهم». وتبعاً لهذه المبادئ يفند غروسيوس ادعاءات البرتغاليين مؤكداً أن «التجارة بمقتضى حق البشر، حرة بين الجميع». وينهي عمله معلناً أنه» لا يجب التراجع أمام الحرب إذا ما أصر البرتغاليون على إدعاءاتهم».

إذن ليس مؤلف «حق الحرب والسلم» برجل سلام في شيء. إنه يبتغي أنسنة والحرب، ووضع القوانين لها، إلا أنه لا يفكر بإلغائها. أما السلام، فهو لا يحتل إلا مكاناً ضئيلاً في كتابه. إن لديه فكرة عن دولة عالمية، ومجتمع دولي مكون من جميع الدول التي لها صلات بعضها ببعض لكن ليس لديه فكرة محددة عن الحق الدولي، وما «حق البشر» بالنسبة له إلا مظهر من مظاهر الحق الطبيعي.

إن الحق الطبيعي، فيما يرى غروسيوس، «قرار العقل الصائب يدل على أن فعلاً ما، حسب مناسبته أو عدم مناسبته للطبيعة العاقلة والاجتماعية، يوصف من الناحية الأخلاقية بالضرورة أو بالدناءة، وأن مثل هذا الفعل، بالتالي، هو مما أمر به أو حرمه الله، صانع هذه الطبيعة». وإنه لتعريف معقد، نعثر فيه على صدى المجادلات بين سواريز وفاسكين، ويظهر كل ما يدين به غروسيوس إلى سابقيه.

فالنعتان المقترنان بكلمة طبيعية هما نعتا «عاقل» و«اجتماعي». ويضفي غروسيوس على المتجمعية la sociabilite دوراً رئيساً: فالناس يقررون باتفاق مشترك أن يخضعوا لسلطة مشتركة؛ ولديهم ميل طبيعي إلى المجتمع النظامي والسلمي؛ فالحق ناتج من الغريزة الاجتماعية.

ويضمن الحق الطبيعي الملكية: «... إن الملكية كماهي مستعملة حالياً قد أنشأتها الإرادة الإنسانية؛ لكن مذ أن أدخلت, فإن الحق الطبيعي ذاته يعلمني أني أقترف جريمة حين أستولي ضد مشيئتك على ما هو موضوع ملكيتك».

إذن ليس غروسيوس ثورياً ولا ديموقراطياً في شيء. تصوره للحرية مركانتيلي: إذ أنها بنظره «شيء يمكن أن يكون موضوع تجارة، وعقد، واكتساب وفقدان». (بول جانيه).

وإن مفهوم الملكية ومفهوم السيادة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً (انظر الفصل التاسع المعنون «متى تنتهي السيادة أو الملكية»)، بل يدفع غروسيوس بعيداً

جداً المشابهة بين سلطة «الحاكم» souverain على رعاياه وسلطة «السيد المالك» maitre على عبيده.

وبالتالي ينشد غروسيوس سلطة قوية، قادرة على تشجيع التوسع التجاري واستتباب النظام والسلام. ولا جرم أنه صادق عندما يؤكد بأنه حول بصورة منهجية فكره عن كل حدث خاص، وأنه تعلق بالكلي الشامل. لكن ليس لهذا إلا أن يضاعف من اهتمامنا إذ نكتشف في عمل مجرد إلى هذه الدرجة في الظاهر أثر التاريخ والمجتمع.

ب- بوفندورف

إن ساموئيل بوفندورف Samuel Pufendorf (1623-1694)، هذا الألماني الذي حظي بحماية الأمراء والملوك، وترجم لملك السويد، هو مثل غروسيوس منظر للحق الطبيعي ونصير للسيطرة.

وأشهر مؤلفاته هي كتاب «حق الطبيعية والبشر» (1672).

وكتاب «واجبات الإنسان والموطن» (1673).

إنه المنظر الحقيقي للحق الطبيعي منظوراً إليه كحق ضروري وثابت، يستنتجه العقل من طبيعة الأشياء. وفي رأيه أن كل قانون يقوم على أمر من سلطة عليا، سواء أكانت سلطة الله أو سلطة إنسان. وهكذا يكتسب الحق الوضعي قيمة عقلانية بارزة, ويكون دور السلطة هو في سن القوانين التي تهدف إلى مراعاة الحق الطبيعي.

وفي حين أن غروسيوس يستشهد كثيراً بالكتاب المقدس، فإن بوفندورف يستقي الأساس من نظرياته من الكلاسيكيين الإغريق أو اللاتين، ويتباهى بأنه ليس مديناً بشيء إلى كتاب «مشايعين للبابوية الرومانية». ولا يتردد بوفندورق، نظراً لاهتمامه بتحرير فلسفة الحق من علم اللاهوت، بأن يؤكد أن «لقوانين الطبيعة سلطة تامة لإلزام الناس، حتى ولو أن الله لم يزدها تأييداً بكلامه الموحى». فليس من المدهش أن حيا الموسوعيون بوفندورف كرائد من روادهم.

ويشير روبير ديراتي Robert Derothe، في كتابه حول «جان جاك روسو والعلم السياسي في زمنه»، إلى التأثير الذي مارسه غروسيوس وبالأخص بوفندورف على روسو. وما يأخذ روسو عليهما قبل كل شيء هو أنهما قد تذرعا بالحق من أجل تسويغ القوة؛ بل يذهب إلى أنهما قد «قبضا أجراً من القوي لإقناع الضعيف». و«تبين الدراسة النبيهة للنصوص أن روسو، عندما ألف «العقد الاجتماعي»، كانت ماثلة بذهنه على نحو دائم تقريباً نظريات بوفندورف وقد عني بتفنيدها» (ديراتي Derathe).

ج- تطور الحق الطبيعي

لقد كانت نظرية الحق الطبيعي تتيح تسويغ السلطة أياً كانت، بشرط أن تبدو بأنها معقولة ومفيدة للمجتمع. يضاف إلى ذلك أنه بقدر ما كان يفقد الحكم المطلق من مواقعه، كانت نظريات الحق الطبيعي تتخذ مضموناً سياسياً مختلفاً جداً عن المضمون الذي كان لها لدى غروسيوس وبوفندورف.

ولقد سعى باربيراك (1674-1744)، مترجم ومعمم غروسيوس وبوفندورف، إلى القيام بتأليف بين السلطة المطلقة عند غروسيوس وبين ليبرالية لوك Locke.

أما بورلاماكي (1694-1748) Burlamaqui، مؤلف كتاب «مبادئ الحق الطبيعي» وكتاب «مبادئ الحق السياسي»، وهو من جنيف مثل روسو، فهو نصير توازن السلطات بل هو في الواقع يؤثر الأرستوقراطية.

إذن لم يجد الحكم المطلق لدى منظري الحق الطبيعي إلا تأييداً مؤقتاً قلقاً. والأمر كذلك مع هوبس.

*   *   *

القسم الثالث

الفردية والسلطة المطلقة في إنكلترا

يسيطر عملان على الفلسفة السياسية الإنكليزية في القرن السابع عشر، هما: عمل هوبس Hobbes وعمل لوك Locke. ولقد صدر اللاوياثان Leviathan لهوبس (1651) بعد إعدام شارل الأول بسنتين؛ أما الأثران الرئيسان للوك، فأحدهما من طبيعة فلسفية (محاولة في العقل البشري)، والآخر من طبيعة سياسة (أبحاث في الحكم المدني)، وقد ظهرا بعد ثورة 1688 بقليل.

هل ينبغي أن نقول، كما قال بول جانيه، إن هوبس يكافح الثورة وأن لوك يدافع عنها، وأن هوبس يؤيد السلطة المطلقة وأن لوك يعارضها؟ ليست مثل هذه الأقوال مبالغة فحسب بل خاطئة. إذ أن عمل هوبس وعمل لوك ولو اختلفا في تطبيقاتهما العملية، فإنهما يصدران عن نزعة فردية واحدة، وعن نزعة نفعية واحدة، وعن اهتمام واحد بالأمن والسلام. وليس اللاوياثان (الحوت) (التنين) عملاً ضد التيار. إذ هو يتناول كثيراً من الموضوعات التي ظهرت لدى معاصريه الإنكليز والافرنسيين.

إن أبرز حدثين في تاريخ إنكلترا ما قبل 1649، هما:

1) الروابط بين الدين والسياسة، والمزج بين الطهرية البيوريتانية puritanisme والنفعية؛

2) غياب المذهب الثوري، والخلط بين الانتهازية والمحافظة.

1- الدين والسياسة

أ- الكنيسة والدولة. العقلانية والعلمنة

ارتبط المشكلة الدينية بالمشكلة السياسية ارتباطاً وثيقاً؛ إذ كان موضوع معظم المناقشات السياسية هو تحديد دور الكنيسة في الدولة بعد القطيعة مع روما.

وهذا ريشار هوكر Richard Hooker، «هوكز الفطن» كما يسميه لوك، يدعو في كتابه «السياسة الكنسية» الذي ظهر من عام 1594 إلى عام 1597 لقيام كنيسة قومية؛ ويهاجم بخاصة الطهريين البيوريتان، les puritains، مؤكداً بأنهم عندما يرفضون طاعة الكنيسة القائمة فإنهم يهدمون أسس كل إلزام سياسي.

وعارض الكاثوليك هذه الأفكار، والبريسبتيريان (خصوم العصيان وهم بالأحرى محافظون)، والبيوريتان (أنصار الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة)، والمعمدانيون (الذين ينفون ضرورة تنظيم الكنيسة- وهو موقف يمكن أن يقود إلى الدعة السياسية أو حتى إلى العدمية)، وأخيراً الإيراستيانية[1] التي نجدها لدى جون سيلدن (1584-1654) الذي ذهب إلى أن مهنة الكاهن هي مهنة كغيرها من المهن الأخرى، وكان أكبر همه إخضاع الكنيسة لنفوذ السلطة المدنية. ولقد أظهر هوبس، في اللاوياثان، اهتماماً بالعلمنة مماثلاً لاهتمام صديقه سيلدن.

ب- الروحانية والنفعية

لقد تكيفت الديانة مع الاهتمامات المسيطرة في إنكلترا كانت في تمام توسعها الاقتصادي وهكذا ظهر نوع من البيوريتانية الرأسمالية التي تربط ربطاً وثيقاً بين واجب والاغتناء وواجب العمل للخلاص. وبينما ترتاب الكالفنية في الثروة ـ لكنها تدين إساءة استعمال الثروة أكثر مما تدين مركمتها ـ فإن البيوريتانية الإنكليزية توفق، بل توحد، روح المبادرة الاقتصادية والحياة الأخلاقية، الربح والنعمة، الاستثمار والتقشف، الاغتناء والقداسة. «فالكسب

(1) نسبة إلى اسم عالم اللاهوت الألماني الملقب بـ ايراست (1523-1583). وكان الإيراستيون ينكرون على الكنيسة سلطة التشريع والرقابة والعقاب.

التجاري عطية من الله، والربح مصداق زمني للنعمة؛ إن البيوريتاني هو الزاهد المتقشف العملي الذي يحقق انتصاراته لا في الدير بل في ساحة المعركة، وفي المكتب، وفي السوق» (ر. هـ. تاوني R.H. Tawny).

هكذا ظهرت أخلاق اقتصادية جديدة، رحيمة بأولئك الذين ينجحون، ولا رحمة فيها بالذين يفشلون. إن الفقر إثم تجب إدانته. وظهرت مؤلفات بعناوين موحية، مثل: تدبير الحقول الروحاني، والملاحة المهدية، وملكة التاجر، الخ.

وقامت هذه الأخلاق الاقتصادية الجديدة على الفردية والنفعية. وسيطرت الروح الفردية والنفعية ذاتها على المؤلفات السياسية في العصر، ولاسيما مؤلفات هوبس (مع هذا الفارق وهو أن نفعية هوبس هي عقلانية عقلانية دقيقة).

2- المحافظية والانتهازية

إن «الثورة البيوريتانية»[1] هي حصيلة تلاق وقتي بين نزعات مختلفة جداً وجماعات ذات وحي متعارض أحياناً، منها:

- الحقوقيون رجال القانون المدافعون عن الحريات التقليدية والذين يتذرعون بذكرى «الميثاق الكبير»؛

- الوساط البرلمانية المتشبثة بالدفاع عن امتيازاتها (انظر كتاب

(De Prynne, The Sovereign power of Parliament, 1643)

- الشرائح الرأسمالية الجديدة، المهتمة قبل كل شيء بالنظام وبالسلام؛

- وأخيراً جميع أولئك الذين لأسباب دينية يقفون ضد مذهب السلطة المطلقة الإنكليكاني لكن هنا أيضاً كانت الوحدة وقتية للغاية: «المستقلون» المشايعون للجيش والمناصرون للسيادة الشعبية يعارضون البريسبيتيريان الذين هم من أنصار سيادة البرلمان إلا أنهم معادون لحكم ديمواقراطي.

---

(1) هذا تعبير موضع نقاش بالقدر الذي يبدو بأنه يحجب الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للثورة- وهي أسباب لم يتفق حولها المؤرخون البريطانيون...

ويحفل النصف الأول من القرن بمساجلات بصدد السلطة المطلقة الملكية، التي طالب بها الملك جاك الأول ورفضها خصومه. إلا أن هذه المجادلات لم تصب الأساسي؛ ولبثت قريبة من الحدث العارض بل لم يشاهد ظهور مذهب متماسك في السيادة الشعبية.

ونجد عرضاً «للمفاهيم الدستورية» في كتاب السير توماس سميث Sir Thomas Smith، «الجمهورية الإنكليزية» المنشور عام 1583 (De Republica Anglorum)، وفيه يبرز سميث دور البرلمان، إلا أن الملك يظل رئيس النظام السياسي، بينما يقوم البرلمان بدور محكمة عليا.

أما فرنسيس باكون Francis Bacon فهو من أنصار السلطة الملكية إلا أنه ليس نصيراً البتة لسلطة مطلقة. ومثله الأعلى السياسي وطني أساساً. فهو يحلم بشعب قوي ومسلح تسليحاً جيداً من أجل الحرب، مع ضرائب خفيفة نسبياً، وبطبقة نبلاء لا تكون قوية بإفراط ويملك مصمم على تطبيق سياسة نشيطة في التوسع القومي.

وكان السير ادوار كوك (1549-1634) Sir Edward Coke الخصم الرئيس لسياسة جاك الأول. وتصدر أفكاره السياسية الخاصة عن الـ«القانون العام» «Common Law» الذي كان يرى فيه أنه القانون الأساسي للمملكة وأنه تجسيد للعقل. ويشتمل «القانون العام» «Common Law» على البنية الأساسية للحكم وعلى الحقوق الأساسية للمواطنين. وتصدر عن هذا «القانون العام» سلطات الملك، ومهمة البرلمان وحقوق الإنكليز وامتيازاتهم. ولا يستطيع البرلمان ذاته أن يعدل المبادئ المحددة بالـ«قانون العام». ولا شيء أغرب عن كوك من فكرة السيادة البرلمانية. إن كوك ليس بمجدد أبداً. وفكره قريب من فكر هوكر Hooker وسميث. والقانون بنظره نوع من الجوهر الثابت. ففكره السياسي ليس محافظاً فحسب بل رجعياً.

إذن لم توجد في إنكلترا عشية سقوط شارل الأول أية نظرية ثورية بالمعنى الصحيح: إذ أن الثورة الإنكليزية الأولى هي ثمرة ظروف اقتصادية واجتماعية، وليست مطلقاً ثمرة نضج نظري مذهبي. بل تبع المذهب الثورة.

3- هوبس

إن هوبس رجل مكتب ودؤوب, متوحّد بل بالأحرى وجل، وإن مؤلفه «اللاوياثان» (التنين، الحوت Leviathan) لا نظير له رحابة ودقة في الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر، وقد أثارت جرأته الهادئة رعب الكاثوليك، والأساقفة الانكليكان وأشياع الحرية السياسية وحتى أنصار آل ستيورات؛ وعدَّه ليبنتز Leibnitz «كتاباً مهولاً كما يدل عليه اسمه ذاته».

وإذا كان هوبس (1588-1679) في أول أمره نصيراً مكيناً لآل ستيوارت، فإنه استقر في فرنسا عام 1640 وقضى فيها أحد عشر عاماً في منفى طوعي. وهو لم يكن في إنكلترا لما أعدم شارل الأول؛ فاللاوياثان هو عمل مهاجر مغترب، وقد أكد الكثيرون آن هوبس كان يفكر عندما كتبه باستمالة أقوياء ذلك الزمان. وعندما عاد إلى إنكلترة، لم يلق الثقة التي كان يتمتع بها عام 1640. وظل موضوع شبهة من هؤلاء وأولئك حتى مات وقد خسر الكثير من مكانته وما عدا اللاوياثان، فإن أشهر مؤلفات هوبس هي: «عناصر القانون» Elements of Law (1640)، و«كتاب المواطن» de Cive (1642)، وبحث «حول الطبيعية الإنسانية والهيئة السياسية»، و«كتاب الإنسان».

سياسة عقلانية

إن فلسفة هوبس، المادية العلمية والآلية والوضعية لهي فلسفة عقلانية بصورة أساسية. وهو، المزوّد بثقافة علميةمتينة، ينظر إلى السياسة كعلم، من المناسب أن يُبْنَى على مفاهيم صائبة وعلى تعريفات دقيقة. وفلسفته وسياسته على السواء مضادتان لأرسطو. فهو، برفضه الاعتقاد بالأفكار الفطرية، يلح على أهمية التعريفات والعلاقات واللغة: «لولا اللسان، لما قامت بين الناس دولة ولا مجتمع ولا عقد ولا سلام، ولما عدا أمرهم السباع والدببة والذئاب».

وينكر هوبس اللجوء إلى ما فوق الطبيعي، وكلُّ كتابه صراعٌ ضد الأشباح، وجهدٌ لإبادة القوى غير المنظورة. ولكم تذهلنا في هذا المنحى خاتمة «اللاوياثان» (الذي لا تُقرأ منه غالباً إلا الصفحات حول السلطة) بل لعلنا نجد فيها مفتاح السفر بكامله؛ إذ أن عنوان الفصل الأخير هو «مملكة الظلمات» حيث يشهر هوبس «بالأبليسيات» وطرد الأرواح الشريرة والخوف من الشيطان والمغانم التي يستدرها الكهنة من ذلك: فالقلق الإنساني هو أصل الدين. «إن الخوفَ من قوّة غير منظورة، سواء أكانت وَهْماً من أوهام الفكر أو كانت مما يتخيَّلَه المرء بحسب التقاليد المقبولة عموماً، ذلك هو الدين».

هكذا ينزع عمل هوبس إلى تحرير الإنسان من أوهام الأشباح ومن الخوف. فهو والحالة هذه تظاهرة صارخة للإلحاد السياسي.

فلسفة للسلطة

لقد تطوَّر فكر هوبس. كما أشار إلى ذلك مؤلفون شتى، لاسيما فردينان تونيس Ferdinand Tonnies وليو ستراوس Leo Strauss: ففي كتابه «عناصر القانون» كانت فلسفته السياسية مَلَكية بصورة تقليدية؛ ثم تطور نحو نوع من الملكية الاجتماعية، أما إيثاره للملكية الوراثية، الذي بقي واضحاً في مؤلفه «كتاب المواطن» فإنه قد تبدد بكليته تقريباً في «اللاوياثان». ويبرز ليو ستراوس من جهته تطور أخلاق هوبس ويميز في عمله بديلاً للفضائل الأرستوقراطية (الشرف، المجد) بالفضائل البورجوازية التي يوحيها الخوف والروية.

وفي الواقع، ظل هوبس، من بداية حياته إلى نهايتها، مخلصاً أميناً لبعض المبادئ. ولم يكن إخلاصاً لشخص الملك، ولا إخلاصاً لمبدأ الملكية ذاته، بل إخلاصاً للسلطة. ومن المُبالغ فيه بلا شك أن يقال بأن فلسفة هوبس هي فلسفة الولاء والإنضواء؛ بل هي قبل كل شيء فلسفة السلطة. ففي إهداء «اللاوياثان»، يشير هوبس بوضوح إلى أنه يفتش في السياسة عن طريق وسطى، عن نوع من الوسط الصحيح.

فإن دافع هوبس عن قضية السلطة المطلقة، فليس ذلك كما فعل جاك الأول باسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الأفراد، باسم البقاء والسلام. إنه يُعَلْمِن السلطة ويبين مَنْفَعَتَها لا مَهَابَتَها.

تحليل السلطة

لابد من تمييز مراحل عدة في تاريخ السلطة:

1- إن حالة الفطرة، الحالة الطبيعية، هي بنظر هوبس حالة حرب وفوضى. فالناس متساوون بالطبيعة؛ وعن المساواة تصدر الريبة، ومن الريبة تأتي الحرب يشنها كل شخص على كل شخص. «فالحياة وحدية فقيرة، بهيمية، وقصيرة». وليس ثمة من مفهوم للعدل أو للظلم حتى ولا للملكية. ولا صناعة ولا علم ولا مجتمع. فبهذه النظرة التشاؤمية يتعارض هوبس مع منظري الحق الطبيعي ومع جميع أولئك الذين يميزون عند الإنسان ميلا طبيعياً للاجتماع.

2- نحو المجتمع المدني ـ بيد أن هوبس يقول بوجود حق طبيعي وقوانين طبيعية؛ لكن ليس لهذه المفاهيم بنظره مالها من دلالة لدى منظري الحق الطبيعي. إذ يتقارب الحق الطبيعي (jus naturale) لديه من غريزة حفظ البقاء. ويعرف هوبس هذا الحق بأنه حرية كل شخص بأن يستعمل قوته الخاصة، على النحو الذي يراه، من أجل حفظ طبيعته الخاصة، أي حياته الخاصة. أما القانون الطبيعي، فهو «مبدأ أو قاعدة عامة يكتشفها العقل وتحرم من جهة أن يعمل الإنسان ما يمكن أن يدمر حياته أو أن يعرقل وسائل حفظها، ومن جهة أخرى تحرم أن يهمل الشخص عمل ما يعتقد أنه الوسيلة التي يحفظ بها حياته على نحو أفضل».

وبنظر هوبس يكمن قانونا الطبيعة الأوليان في البحث عن السلام والدفاع عن النفس بجميع الوسائل التي نملكها. والحال أنه لتأمين السلام والأمن، ما من وسيلة بيد الناس أفضل من أن يقيموا بينهم عقداً وأن ينقلوا أو أن يحولوا بالاشتراك فيما بينهم إلى الدولة الحقوق التي أن احتفظوا بها قد تعوق سلام الإنسانية.

وهنا تفرض بعض الملاحظات نفسها:

أ- خلافاً لأرسطو، يعتبر هوبس أن المجتمع السياسي ليس حادثاً طبيعياً؛ إنه بنظره «الثمرة الاصطناعية لميثاق إرادي، وحساب نفعي» (ج. ج. شيفالييه)؛

ب- إن السيادة تقوم على عقد؛ ولكنه ليس عقداً بين الحاكم، وبين رعاياه، بل عقداً بين أفراد هم الذين يقررون أن ينصبوا على أنفسهم حاكماً. فالعقد هو الذي يؤسس السيادة، لا الذي يحدها.

ج- ويوجد الاهتمام بالسلام في أصل العقد، وهو اهتمام أساسي لدى هوبس: «وفي النهاية لا هدف لمن يتنازل عن حقه أو ينقله ولا حافز له إلا أمن شخصه الخاص في حياته وفي استعمال وسائل حفظها».

سلطان الدولة

هكذا تظهر الدولة كشخص: «إن الجمهور الغفير يؤلف شخصاً واحداً عندما يمثله إنسان واحد أو شخص واحد بشرط أن يكون ذلك برضا كل واحد على حدة من أولئك الذين يؤلفونه». وعلى هذا النحو فإن اللاوياثان مظهر عملاق ضخم جسمه هو جسم جميع أولئك الذين عهدوا إليه بالدفاع عنهم. وينبغي أن نلاحظ نزعة التشبيه بالإنسان هذه: فالدولة ضخمة بلا شك، إلا أنها تحتفظ بوجه إنساني، سمح نسبياً.

والدولة هي مجموع المصالح الخاصة. ويجب عليها أن تدافع عن المواطن، فالمواطن لا يتنازل عن حقوقه للدولة إلا لتحميه. وتفقد الدولة مسوِّغ وجودها إذا لم يتوفر الأمن، وإذا لم تراع الطاعة.

والدولة هي التي تشرع الملكية: «إن ملكيتك ليست كذلك ولا تدوم إلا بقدر ما ترضي الجمهورية». فكل مساس بالدولة هو مساس بالملكية.

والدولة هي «كنسية ومدنيـة» معـاً. ولا يجـوز لأيـة سـلطة روحيـة أن تعارض الدولة. ولا يطلب من أحد أن يخدم ربين. وليس الحاكم بأداة للدولة فحسب بل للكنيسة أيضاً؛ فهو يمسك بيمينه السيف وبيساره عصا الأسـقفية. وعلى هذا النحو تتأكد سلطة الدولة ووحـدتها كـذلك. فـلا محـل للـهيئات الوسيطة، ولا للأحزاب ولا للشيع. وفي هذه النقطة يسبق هوبس جان جـاك روسو.

حدود السيادة

ما فتئ هوبس، منذ مؤلفاته الأولى، ينتقد فصل السلطات ويؤيـد بقـوة فكرة السيادة المطلقة. فما من حد خارجي يقيد سلطة «الحاكم». إلا أنه عاقل بغاية العقل؛ وبالتالي فليس له أن يتصرف على هواه مـالم يـضع سـيادته مـن جديد موضع نظر.

ويعدّ هوبس أن للسيادة حدودها، بل يبدو أن أفكاره قـد تطـورت في هذا الصدد: إذ هو يتحـدث في كتـاب «عناصـر القـانون» وحـتى في كتـاب «المواطن» عن واجبات الحاكم. لكنه في اللاوياثان يعدل غالباً عن اسـتعمال كلمة واجب duty لصالح كلمة وظيفة أو خدمة office.

هكذا تكون الحدود الرئيسة للسيادة هي العقل، وعلى نحو ما الوجدان المهني للحاكم: وإن من مجانبة الحجى أن لا يبحـث الحـاكم عـن مـصلحة شعبه، التي تختلط بمصلحته الخاصة. فالواجب يتطـابق مـع المـصلحة: «إن خير الحاكم وخير الشعب، لا يمكن أن ينفصلا».

الفردية والنفعية

يقـوم مـذهب المطلقيـة في الـسلطة لـدى هـوبس في النهايـة علـى اعتبارات نفعية تأذن باستذكار لوك وبنتام. وهـذه المطلقيـة ثابتـة لا شـك فيها، لكن لا شيء يجمع بينها وبين مطلقية بوسييه. إنها لا تدين بشيء إلى الدين المسيحي، كما لا تدين للملك بـالإخلاص، ولا تتـأثر بالرغبـة في

صون مؤسسات أو الحفاظ على مصالح مرتبطة بوجود الملكية ذاتـه. وفي الواقع يبرر هوبس المطلقية بحجج ستساعد فيما بعد على محاكمتها.

إن فكره ذو نزعة فردية بصورة أساسية؛ فالذي يسوغ المطلقية، إنما هو حق الفرد في حفظ بقائه. وأصل المطلقية هو الأنانية المـستنيرة. ففـي الدولة الأكثر تسلطاً يبلغ الفرد نموه الأكمل. ويجد الفرد فيها معاً مصلحته وسعادته، متعته ورفاهه. وسياسة هوبس هي معاص نفعية ولَذِّيّة.

ويبدو أن هوبس قد بخس «الطبقة المتوسـطة» حقهـا في التقـدير إذ لا يعثر المرء في عمله إلا على إحالات نادرة إلى المـشكلات الاقتـصادية الـتي كانت تطرحها البورجوازية الإنكليزية على نفسها. وليس لهذا إلا أن يزيد مـن اهتمامنا حين نلاحظ أن عمله يقدم المطلقيـة في شـكل يقتـرب بخاصـة مـن الاهتمامات البورجوازية. ويبدو حقاً هوبس كرائد عندما يفرض علـى القـائم بالحكم واجب النجاح، وعندما يكون حديثه عن العدالة والفـضيلة أقـل منـه عن السلام والرفاهية. وأياً كانت تفضيلاته الحميمة، فإن عمله لا يحابي البتـة السلطة المطلقة المَلَكِيّة، بل إنه، في نظرة إجمالية، يذهب باتجـاه الليبراليـة والراديكالية.

* * *

القسم الرابع

"المطلقية" في فرنسا

نجاحات وصُعوبات

لم تشهد فرنسا هزات جذرية عميقة كالتي عرفتها إنكلترا، وقد تجلت المطلقية فيها بمؤلفات مذهبية وبالمشاعر الشعبية معاً.

أ- منظرو المطلقية في السلطة. كثيرة هي المؤلفات المذهبية. ولقد شهد النصف الأول من القرن السابع عشر ازدهار الوفير من المباحث المطوّلة على سنن عصر النهضة، وهي مطولات تؤلف كذلك كتباً للطامع الكامل ورجل البطانة الكامل وللديبلوماسي الكامل وللملك الكامل.

ففي عام 1631، نشر غيز ده بالزاك Guez de Balzac، متوحد شارانت (الذي قال انطوان أدام: «أن فيه من بروست»)، كتاب «الأمير» ليرضي ريشيليو. وهو مؤلف فريد، يبنى فيه تمجيد الدولة على مزيج من التقاليد الرومانية والميكيافيللية والمسيحية، ويظهر فيه تصور للملكية القومية مختلفاً جداً عن التصور الإسباني. فغيز دو بلزاك يضع الملوك فوق القانون الأخلاقي ويعجب بـ براغماتية الرومان، ويبدو منه أنه يخضع كل شيء للعمل؛ وعلى هذا النحو يقدم تصوراً فروسياً للسلطة المطلقة، ومن هذا يفهم لما يسغ ريشيليو كتابه.

وفي عام 1632، نشر رجل القانون le juriste كاردان لوبريه Cardin le Bret مبحثاً «في سيادة الملك»، تضمن التبرير النظري لمبادئ العمل التي وضعها ريشيليو: استقلال مطلق للملك، سلطة لا تتجزأ، كفاح ضد الإقطاع، اهتمام بالدعة العامة («إن السلطة السيدة، ذات السيادة، تكون أكثر صلاحاً بقدر ما لا يكون هدفها إلا السكينة والمنفعة»). والسمة الأكثر أصالة لدى كاردان لوبرية هي كرهه للاتجار بالوظائف، وتفضيله لنظام المفوضين أو الوكلاء.

وفي عام 1633، نشر شقيق دو سولي de Sully، فيليب دو بيتوم Philippe de Bethume كتابه «مستشار الدولة أو مجموعة عامة في السياسة الحديثة تنفع في إدارة الشؤون العامة»، هذا الكتاب الذي يشابه في الكثير منه «وصية» ريشيليو.

وتثبت هذه الكتب، المذكورة بين كتب أخرى كثيرة، بأن قد كان في زمن ريشليو أصل مشترك للأفكار السياسية. وقد استقى ريشليو منها الكثير، وإن يكن الذي من جهة أخرى أوصى، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، بعدد كبير منها.

ولم تأتِ هذه الأعمال المذهبية بتصورٍ جديد للسلطة الملكية. وموضوعاتها الرئيسة ليست أصيلة، وهي كالتالي: أفضلية المَلَكيّة لاسيما المَلَكيّة الوراثية؛ المنشأ الإلهي للسلطة، واجب الأمير، كأب وراع لشعبه، السلطة مطلقة للملك، سيد الأموال والحيوات. وتأتي جميع هذه التصورات من العصر القديم أو من العصر الوسيط. وترجع الأصالة الوحيدة إلى الاستعمال الحاصل لموضوع لم يكن جديداً إلا أنه لم يذع استعماله فيما سبق هذا الاستعمال الواسع: ألا وهو موضوع مُسَوِّغ الدولة، أو منطق الدولة (raison d'etat) داعي الدولة[1].

وكان ريشليو ولويس الرابع عشر كثيراً ما يحتجان به.

ب- السلطة المطلقة الشعبية- ثمة توافق واسع بين هذه المؤلفات المذهبية وبين أفكار الفرنسيين السياسية؛ إذ كانت سلطة الملك مقبولة، لا بل مُمَجّدَة، في الأوساط المختلفة جداً:

- في الأوساط الشعبية حيث استمرت في الازدهار الثقة بالملك «الشافي صانع المعجزات»: ففي، يوم الفصح عام 1613، لمس الملك لويس الثالث عشر 1075 مريضاً.

---

(1) لقد عمم استعمال هذا التعبير الإيطالي بوتيرو (1540-1617) Botero ذلك الذي ظهر مؤلفه الرئيسي في ميلانو عام 1583: «داعي الدولة» أو «منطق الدولة» «Della ragione de Stato».

- وفي أوساط الكنيسة: حيث استطاع أن يقول أسقف «شارتر» قبل بوسوييه بكثير أن يقول باسم جمعية الكهنة: «مما تجب معرفته أنه في نطاق الرضى الشامل للشعوب والأمم، أعلن الأنبياء وأكد الرسل ودان الشهداء بأن الملوك ينصبهم الله، وليس ذلك فحسب بل إنهم هم ذاتهم آلهة».

- وفي أوساط الرداء القريبة من البلاط. حيث كتب يقول هـ دو بوا H.du Boys في كتابه «أصل الملوك وسلطتهم»: «لا يمكن أن يكون العالم بلا ملك. فهو بمثابة روح ثانية للكون، وقنطرة تدعم العالم». ونجد الموضوعات ذاتها عند أ. دو شين A. du Chesne في «العصور القديمة والبحث عن عظمة ملوك فرنسا وجلالهم» (1609)، ولدى جيروم بينيون Jerome Bignon في «سمو الملوك وسمو مملكة فرنسا» وفي «عظمة ملوكنا وسلطانهم المطلق» (1615).

- وفي الأوساط المتَحَلِّلَة Libertins، حيث يتوقع أن يجد المرء مع ذلك موقف ريبية أو سخرية تجاه السلطة الملكية. فلا شيء من ذلك، كما تبيّن ذلك قضية نودي Naude.

وبدءاً من كتابه مارفور le Marfore أو «مقالة ضد المنشورات» المطبوع عام 1620 دفاعاً عن اختيار لوينس Luynes على يد لويس الثالث عشر، إلى «ماسكورا Mascurat أو «الحكم على كل ما نشر ضد الكاردينال مازاران» في عام 1650، ومروراً بـ«اعتبارات سياسية حول الانقلابات» في عام 1639 يعرب نودي باستمرار عن تفضيله سياسة السيطرة والشدة. فهذا الأناسي المتحلل libertine إنما هو موال للحكم المطلق ولم يتردد في تبرير مذبحة سان بارتلمي Saint-Barthelemy.

- وفي أوساط «المنبر»، الذي أسسه بيرول عام 1611، وأصبح تأثيره كبيراً وذهبت «المركزية اللاهوتية» عنده (بما لها من صلات مع الحذلقة) باتجاه السلطة المطلقة.

- وأخيراً في الأوساط الغاليكانية، المعنية بمقاومة سلطة روما.

وهكذا استطاع الإنكليزي ايفلاين Evelyn أن يكتب في عام 1652: «إن الفرنسيين هم الأمة الوحيدة في أوروبا التي ترى في ملكها صنماً تعبده». أما أشهر المعارضين مثل ريتز Retz وفينيلون Fenelon وسان سيموت Saint-Simon فهم يتهجّمون على أولئك الذين يُحَولون الملك عن الصراط المستقيم، لا على مبدأ السلطة المطلقة ذاته، أما الذين يوجهون الضربات الأقسى إلى السلطة المطلقة، لكن بمفعول مرجأ، فهم أولئك الذين، مثل ديكارت Descartes أو باسكال Pascal، يدينون بالاحترام الأعظم للسلطات القائمة لكنهم يقفون عن قصد على صعيد آخر.

1- عصر ريشليو

ينبغي أن نُميّز بين أسلوبين في السلطة المطلقة الفرنسية في القرن السابع عشر، هما أسلوب ريشليو وأسلوب لويس الرابع عشر. فريشليو إنما يكافح ضد الأرستوقراطية، وضد تراث الإقطاع والحروب الدينية. لقد كان عهد لويس الثالث عشر يعج بأحلام الفروسية: رواج روايات مثل l'Amadis des Gaules، وانتصار البطولة الكورنيلية[1]، والحذلقة أو الأساليب المنمقة. ففي هذا السياق ينبغي وضع العمل السياسي للكاردينال ريشيليو، والعمل الفلسفي لديكارت («هذا الفارس الفرنسي» الذي يتحدث عنه بيغي Peguy). وبهذا السياق يجب تفسير تمرد «المقلاع la Fronde «خاتمة مآتي الفروسية الفرنسية».

أ- ريشيليو ومنطق الدولة

ليس ريشيليو (1585-1642) البتة منظراً للسلطة المطلقة؛ بل هو رجل عمل يمتلك السلطة ويريد أن يستخدمها أحسن استخدام.

والنصوص الرئيسة التي نُسِبَت إليه والتي أوحاها إن لم يكن كتبها، هي:

---

(1) نسبة إلى الشاعر المسرحي كورني الذي غنى البطولة في مسرحياته.

- «التعليمات التي أخذت بها نفسي في مسلكي في البلاط» (كان ريشيليو حينئذ أسقفاً في لوسّون Lucon).

- و«مبادئ الدولة» (الذي نشره غابرييل هانوتو).

- و«الوصية» التي تؤلف بنظر سان بوف «صلاة رجل الدولة»؛ وبنظر ليون نوئيل «رائعة من روائع العقل والتجربة، والواقعية: قمة وبمعنى ما خلاصة الفن السياسي الفرنسي».

- وأخيراً مراسلات ضخمة الحجم.

أما «الوصية» فهي موضوع سلسلة من المناقشات التي تناولت:

1- صحتها. فهي، بعد أن أنكرها فولتير Voltaire، لم تعد موضع نكران من أحد. بيد أن النصيب المضبوط الذي أسهم به الكاردينال في تأليفها ظل موضوع مجادلات حادة بين المختصين. (يرجع إلى مناقشات جمعية التاريخ الحديث بين ايمونان Esmonin ومونييه Mousnier وتابييه Tapie في «نشر جمعية التاريخ الحديث»)

Bulletin de la Societe d'Histoire moderne (dec. 1951-janv. 1952)

2- تثبيت النص. فالطبعة الأولى (مغلوطة) تعود لعام 1688. والطبعة النقدية (قام بها لويس أندريه Louis Andre، يرجع تاريخها إلى عام 1947)، صالحة لكن لا يمكن أن تُعَدَّ نهائية. (ينظر النقاش المذكور سابقاً ولاسيما بحث إيمونان Esmonin).

3- المصادر. لقد درس هنري هاوزر Henri Hauser «فكر الكاردينال ريشيليو وعمله الاقتصادي». أما مصادر فكره السياسي فلم تكن موضوع أي دراسة إجمالية. ونجد في هذا الصدد بعض المعلومات في مقال غي تويلير Guy Thuillier، «مبادئ الدولة للكاردينال ريشيليو» وقد نشر في المجلة الإدارية (عدد أيلول- تشرين 1956)

(Revue administrative, septembre-octobre 1956)

«السياسة فـن»، في حـين أن هـوبس يريـد أن يجعـل مـن الـسياسة علمـاً: والتعارض أساسي. وليست «الوصية» حقاً عملاً أصيلاً في الفلـسفة الـسياسية. إنهـا عمل ظَرْف موسوم جذرياً بوسم الحقبة التي كتبت فيهـا وبشخـصية الإنـسان الـذي ألّفها.

ولا يفكر ريشيليو مطلقاً بأن يعرض مبادئ صالحة على وجه الـشمول. إنه لا يفكر إلا بفرنسا، وبالتهديدات التي تثقل عاتق الدولة، وبهذه التجربـة التي اكتسبها بصعوبة والتي يرغـب في توريثهـا. وتـسيطر صـورة الكاردينـال المهيبة على هذه «الوصية» ويذكر المرء في كل صفحة صورة ريشيليو التي لا تُنْسَى تلك التي رسمها له كاردينال ريتز:

«... كان رجلاً على العهد ما لم تضطره مـصلحة كـبرى لنقـضه؛ وفي هذه الحالة، لم يكن ينسى شيئاً لإنقاذ مظاهر الطوية الحسنة... إنه متدين قدر كاف بالنسبة لهذا العالم. كان يمـضي إلى الخـير لهـوى في نفـسه، أو إتباعـاً للعقل، وذلك كلما لم تحمله مصلحته على الشر الذي كان يحسنه تماماً حين يقدم عليه. وأخيراً يجب أن نعلن أن جميع عيوبه كانت من تلك المعايب التي يجعلها علو المكانة شهيرة بيسر، لأنها من تلـك العيـوب الـتي لا يمكـن أن يكون لها من وسائل إلا فضائل كبيرة».

موضوعات «الوصية» الرئيسة

- سيادة العقل: «إذا كان الإنسان عاقلاً غايـة العقـل، يجـب عليـه أن يعمل على سيطرة العقل غاية السيطرة».

- أولية مصلحة الدولة، وفيه بعض الأحكام الصارمة على فرنسا: «إنه لشيء أكيد أن الإسبان يفوقوننا ويبزوننا ثباتاً، وصـموداً وحماسـة وإخلاصـاً نحو ملكهم ووطنهم».

- لا تقوم سلطة الملـك علـى سمعتـه أو فـضائله (كالتفـاني والتبـصر والطاقة)، بل تقوم على قوته (حدود محصنة جيداً، وجيش صلب المـراس.

ومالية صالحة، وضرائب خفيفة، وحكومة غير مكلفة). فالبراغماتية العملية والاعتبارات الأخلاقية ممتزجة امتزاجاً وثيقاً.

- ويجب أن يلبث الأكليروس هم الطبقة Ordre الأولى في المملكة؛ لكن يجب أن يكونوا في خدمة «الملك»؛ وهذا هو برنامج الغاليكانية المعتدلة.

- تقدم طبقة النبلاء غير منازع Noblesse على «الطبقة الثالثة» Tiers-Etat ويعتقد ريشيليو، مثل مونتسكيو فيما بعد، أن الإتجار بالوظائف بيعاً وشراءً هو إساءة استعمال، لكن من المناسب. الإبقاء عليه.

- ويضفي ريشيليو على كلمة «شعب» معنى واسعاً جداً؛ إذ يشمل الشعب بنظره التجار ومجهزي السفن وأصحاب المصارف, الخ. وهذا ما يوضح العبارات التي يستشهد بها غالباً: «جميع السياسيين متفقون على أنه إذا كانت الشعوب في بحبوحة تفوق الحد، فإنه من المتعذر أن تحتوي ضمن قواعد واجبها». وإنه «يجب مقارنتها (الشعوب) بالبغال التي، لاعتيادها الحمل، تفسد بطول الراحة أكثر مما تفسد بالعمل».

ومن هنا تأتي في المجال الاقتصادي سياسة تشجيع التجارة حسب مبادئ المركانتيلية.

- وأخيراً، بالطبع، موضوع «الوزارة»: فإن الوزراء الصالحين هم الذين يصنعون قوة الدولة.

هذا ولا سبيل لنكران الأهمية التاريخية والسيكولوجية للوصية. إلا أنه يبدو صعباً أن نرى في هذا الكتاب الذي يَعْزُر فيه التكرار كما تَعْزُرُ فيه المبادئ المستلهمة من حكمة الأمم رائعة من الروائع في الأدب السياسي. ويبدو لنا أن الفائدة الرئيسة لهذا الكتاب تكمن في الجهود المبذولة للتوفيق بين الأخلاق المسيحية ومنطق الدولة، ولتغطية منطق الدولة برداء الأخلاق.

ب- سياسة كورني

تُعَبِّر سياسة كورني Corneille (1606-1684) عن نوع من المثل الأعلى لتلك الحقبة. إذ أنها نشيد للقيم البطولية ولروح الفروسية، والفضيلة الرفيعة. وتتراءى لنا الحمية الكورنيلية في هالة من الكبرياء والمجد، والمروءة، والصبوة الأرستوقراطية التي كانت تستروحها فرنسا في عهد لويس الثالث عشر. إذ يصور مسرح كورني أرستوقراطية معجبة بالسلطة المطلقة وضحية لها، ويحفل بالمستشارين الفاسدين والوزراء الفاسقين، كمايعكس معارضة النبلاء. وهذا ما لم يفت ريشيليو. ومن هنا النزاع بخصوص مسرحيته «السيد»[1]. لكن كورني حذر، وسيعمد فيما تلا إلى محاباة السلطة، مع بقائه عدواً للاستبداد، عن ميل منه، وانسياقاً مع مغريات الفصاحة.

وقد فقدت البطولة الكورنيلية شيئاً من جدتها في ظل حكم لويس الرابع عشر. لذا فإن سياسة راسين Racine، المتلائمة تماماً مع هذا العهد، استبدلت بالبطولة العظمة والمهابة. «إنها السياسة الوضعية لا السياسة المجيدة؛ إنها سياسة البلاط والمجلس الملكي، الواسعة والمدروسة معاً، المهيبة في ظاهرها والمغرضة في أهدافها» (بول بينيشو).

ويعبر الفرق بين السياسة الكورنيلية والسياسة الراسينية جيداً عن الاختلاف بين عصر ريشيلو وعصر لويس الرابع عشر.

ج- السياسة والفلسفة عند ديكارت

لا تحتل السياسة إلا مكاناً صغيراً في عمل ديكارت (1596-1650) غير أنه من المتعذر عدم ذكر الديكارتية في تاريخ للأفكار السياسية. أحَذَرُ ديكارت؛ أم جرأة الديكارتية؟ من هنا يأتي النقاش الذي يتكرر بلا انقطاع: «هل كان ديكارت ديكارتياً؟».

---

(1) السيد: رائعة كورني المسرحية المعروفة.

ديكارت، «فارس فرنسي». فهو الإنسان الذي يكتب إلى هويغنز Huyghens في 10 تشرين الأول 1642 بأنه «في عداد أولئك الذين يحبّون الحياة أعزّ حُبّ». فهذا ديكارت قريب من مونتيني Montaigne. أما بيان ديكارت فهو: «هذا المزيج الذي لا يمكن تقليده من الأنفة والتراضع، من المحاكمة والهوى, ومن الإسرار بلا أسرار» (مارك سوريانو).

أما حذر ديكارت فهو يتجلى في أن أخلاقه المؤقتة هي أخلاق محافظة بتعقل في السياسة كما في الدين: «(القاعدة) الأولى: أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها، متمسكاً بالديانة التي أنعم الله علي بثقافتها منذ طفولتي، وأن أسير نفسي تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً, وأبعدها عن التطرف، مما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين سيقدر علي أن أعيش معهم».

فهل يجب أن نرى في ديكارت إنساناً يخفي أفكاره العميقة (Larvatus Prodeo)، وإنساناً حذراً حيسوبا؟ هذه هي الفكرة التي يؤيدها ماكسيم لروا Maxime Leroy: فديكارت، هذا الكاثوليكي في تصريحاته، ربما كان في الواقع مؤلهاً deiste، أو إشراقياً، وربما كان ملحداً. لكن هذه الفكرة تظل بحاجة إلى برهان. لا شيء يجيز في التفكير بأن مراسل الأميرة اليزابيت، وأليف الملكة كريستين كان يميل شخصياً إلى الديموقراطية. على كل حال تثبت الرسالة حول ماكيافيللي، الموجّهة إلى الأميرة اليزابيت في أيلول 1646، ديكارت كان يميز بجلاء بين أخلاق الحكيم وأخلاق الأمير، الذي تعتقه مسؤولياته من القواعد العامة.

وكما بَيّن ذلك روجيه لوفيفر، يتصف موقف ديكارت تجاه السياسة بحركة مزدوجة من الانجذاب والانسحاب: احترام للسلطة والاختصاص، ونمطية في السياسة؛ ولكن استقلال صارم تجاه البلدان والمناصب والأشخاص، وإصلاحية أخلاقية. فإن ديكارت باسم الأخلاق يعارض ماكيافيللي ويعارض «المواطن» لهوبس. ويتضمن عمله دعوة للتقدم الاجتماعي عن طريق رقي الأخلاق.

إذن ليست سياسة ديكارت محافظة ولا ثورية؛ ومع أنها تحترم السلطات القائمة، فهي تؤكد أن لا شيء قد انتهى بعد. فديكارت عندما وضع مبادئ الشك المنهجي قد أسّس فلسفة عقلانية صارمة تفتحت في القرن الثامن عشر مع فلسفة عصر الأنوار. وفي هذه الشروط فإن ديكارت الشخصية أقل أهمية من تراثه الإيديولوجي، إذ أن أحاديثه حول السلطة أقل أهمية سياسية من فلسفته العامة. وبهذا الصدد كان تأثيره بالغاً، حتى في الميدان السياسي.

وينبغي والحال كذلك، أن لا ندهش من أن السياسة الديكارتية قد أفسحت المجال إلى تأويلات مختلفة جداً:

1- فالماركسيون يرون في كتابه «مقالة في المنهج» بيان manifeste الحضارة الصناعية والبورجوازية؛ ويلمحون في الديكارتية الانعكاس لمجتمع يمزقه التناقض بين البورجوازية والأرستوقراطية (انظر كتاب هنري لوفيفر).

2- أما ب. هـ. سيمون، فهو يختتم مقالاً حول ديكارت في مجلة La Croix على هذا النحو: «لو أن ديكارت عاش في القرن الثامن عشر، لوجب أن نتصوره أقرب إلى مونتسكيو منه إلى روسو؛ بل لعله أصبح من هؤلاء المساهمين الحذرين في الموسوعة، الذين كانوا يعتقدون بأنهم يعملون على تقدم العلم والفنون عن طريق تأليف مقالات مموهة، دون أن يخوضوا في نقد الكنيسة والملكية. ولو عاصر الثورة، فلن يشاهد في الأندية les clubs بل ربما في الحاشية الخافية للتقنيين، من أمثال كارنو Carnot، أو لاكانال Lakanal أو كوندورسيه Condorcet، الذين كانوا يحاولون أن ينشئوا مؤسسات لإعطاء المجتمع أساساً عقلانياً أصلب».

والذي يبدو لنا أن لا هذا التأويل ولا ذاك خليق بقناعتنا.

2- الأفكار السياسية لتمرد «المقلاع»

تمرد على صعيد البرلمان تمرد الأمراء وتمرد الشعب، هذا التمرد لتاريخ الأفكار السياسية ذو أهمية يبدو أنها كانت مجهولة عموماً. وعلى أي

حال فإن التمرد هو الذي أنتج أثراً رائعاً إن لم يكن في الفكر فعلى الأقل في الأدب السياسي، وفي الأدب بعامة: وهذا الأثر وهو «مذكرات» الكاردينال دو ريتز.

فلقد شهد التمرد La Fronde بزوغ مذهب ثوري على ما يظهر: حيث ادعى البرلمان التمييز بين الملك والمملكة، بين العاهل والأمة؛ مؤكداً أنه هو ذاته يجسد الأمة. إلا أن هذه الثورة كانت ثورة رجعية تشد إلى الوراء. فالبرلمان كان يفكر قبل كل شيء بحماية مصالحه الطبقية. وكان الأمر يتعلق بالدفاع عن مالكي الوظائف، وبالكفاح ضد الاتجاهات لمركزية السلطة.

وكما بَيّن ارنسيت كوسمان Ernest Kosseman، ليس هناك من تعارض جذري بين مذهب أنصار السلطة المطلقة ومذهب المتمردين» les Frondeurs. ولكن، هل هناك مذهبٌ للتمرد بالمعنى الصحيح؟ إطلاقاً حسب رأي كوسمان، لأن المعارضة لم تركز عملها وفكرّها في نقطة أساسية واحدة. إذ لم يكف «المتمردون» عن التأكيد بأنهم يدافعون عن الملكية المطلقة المتلقاة من الله. فهم يصفون أنفسهم بأنهم ملكيون لأبعد الحدود ويحرصون على أن يتميزوا عن الثوريين الإنكليز. ولقد ظل مفهوم الحكم المطلق لديهم أساس جَميع النظريات وكل الآمال.

فالتمرّد إذن شعبي وملكي بآن واحد. ولعل «الأهاجي الموجهة لمازاران» هي وثائق مفيدة جداً بهذا الصدد: فهي تتيح التأكد من أن الأوساط الشعبية تشعر تجاه الملك بمشاعر تشبه تلك التي تشعر بها أوساط الرداء أو حتى أوساط الاكليروس. ولئن مرّغت الأهاجي المازارانية في الوحل المحاسيب والوزراء، وبخاصة مازاران، ذلك الوزير البغيض فإنها كانت تبدي بعامة إخلاصاً حاراً للغاية تجاه الملك، ونقرأ في إحدى هذه الأهاجي المازارانية: «إني أنظر إلى مليكي، أعزه وأحترمه كشخص مُقَدّس؛ إلا أنني أمقت أيما مقت الضابط الهمجي الذي يضطهدني ويرهبني».

ولا شك في أن المؤلف الأصدق تعبيراً عن التمرد البرلماني هـو كلـود جولي Claude Joly، لكن صورة الكاردينال دو ريتز تسيطر على هذه الحقبة.

أ- كلود جولي

نشر كلود جولي (1607- 1700) Claude Joly في عام 1652 «مجموعـة المبادئ الحقيقية والهامـة لإقامـة الملـك، ضـد الـسياسة الخاطئـة والـضارة للكاردينال مازاران، المشرف الأعلى المزعوم على تربية جلالته».

حكم على هذا الكتاب بـالحرق بحكـم صـادر في 11 كـانون الثـاني عـام 1653، فنشر كلود جولي الدفاع عن كتابه الأول «رسائل تبريرية» غاية في القوة.

وهذا الكتاب هام جداً:

1- بسبب شخصية كلود جولي بالـذات. فهـو محـام سـابق في برلمـان باريس، وحفيد لوازيل مؤلف «المؤسسات العرفية»، وكان ينتسب إلى أسرة عريقة من أهل الرداء. وعبر عمله بالتالي عن رأي فريق كبير من البورجوازيـة البرلمانية.

2- تلح الأفكار التي يؤيدها جولي إلحاحاً طويلاً على حـدود الـسلطة الملكية. فالفصل الثاني، بعنوان «مـا حـق الملـك علـى رعايـاه ومـا سـلطته عليهم؟»، يؤكد في خاتمته أن «سـلطة الملـوك محـدودة ومتناهيـة وهـم لا يستطيعون التـصرف برعايـاهم حـسب مـشيئتهم وهـواهم». ويؤكـد الفـصل الحادي عشر «أن ليس للملوك الحق أن يضعوا ضرائب على شـعوبهم بـدون موافقتها». ويثور المؤلف مرات عديدة على «قحة وشطط» أهل البلاط الذين يرددون أن الملوك هم سادة نفوس رعاياهم وأموالهم.

ويظهر عمل كلود جولي بجلاء التناقض بين رجال البلاط والبرلمانيين. ويندرج هذا العمل، فيما يخص العلاقات مع الكنيسة- في الخط الغاليكـاني الصرف.

ب- كاردينال دو ريتز

إن بول دو غوندي Paul de Gondi، كاردينال ريتز Retz (1613-1679)، أخفق تماماً في حياته السياسية؛ ولقد ألحق به التمرد هزيمة أكبر من التي لحقت بكوندي Conde إلا أن «مذكرات» هذا المغلوب تؤلف كتاباً فذاً بجرأته واستخفافه ومتألقاً بالذكاء.

إن ريتز شخص من شخصيات عصر النهضة الإيطالية. له ولع بالكيد وتمتعه السياسي أيما إمتاع. وقد أوتي موهبة المسرح (إذ تتكرر بلا انقطاع في كتابه كلمات «المسرح» و«المهزلة» و«الممثلون»). وهو يحب دوره ككاردينال «ولعله كان في قرارة نفسه أبعد من عليها عن الكنيسة» وهو يفضل دور رئيس الحزب على عبوديات السلطة. («إني قانع بأن المزايا العالمية اللازمة لتكوين رئيس صالح للحزب أوفر مما يستدعيه تكوين إمبراطور صالح للعالم»). ولقد قال عنه لاروشفوكولد: «إنه يبدو طامعاً من غير أن يكون كذلك». وهو يعلم أن الميزتين الرئيسيتين للطامع هما المرونة ومواصلة الآراء؛ إلا أنه ليس مرناً ولا صبوراً. وينتقل بلا انقطاع من الماكيافيللية إلى الكوميديا الإيطالية.

وريتز معزول في معسكره نفسه. ففي غضون التمرد الأول، حكم بقسوة على البرلمانيين وهم حلفاؤه: «إن جوهر الروح البرلمانية هو السلام ولا يبتعد البرلمان عنها إلا شذوذاً...؛ ولا يصنع الحرب إلا بإعلان وحجاب، وأعظم البلغاء طنيناً ينتهي بهم الأمر إلى قرارات برسم الإطلاع وإلى نتائج استقصاءات»: هكذا لا تستطيع أية قوة في العالم أن تمنع البرلمان من أن يرفع الجلسة ظهراً وفي الساعة السابعة عشرة. وأثناء التمرد الثاني، حاول ريتز أن يؤلف حزباً ثالثاً بين كوندي من جهة. والملكة ومازاران من جهة أخرى. غير أن مشروعه ال إلى الفشل، وهو يعرف ذلك.

إن هذا المتوحد، الذي يبدو بأنه باق من عصر آخر منصرم، لهو من نواح معينة متقدم على عصره على نحو فريد: حيث شعر بقوة الرأي (العام)؛

وراهن على باريس؛ وفهم بأن الغموض هو وسيلة الاستبداد، وعرف أن يجعل من نفسه إنساناً ذا شعبية. وكان أول من أحس بأن الصانع الرئيس للتمرد هو شعب باريس.

غير أن ريتز إن فهم الفرق بين المؤامرة وبين الثورة، فإن أفكاره السياسية ظلت أفكاراً رجعية. فقد سيطر عليه مقته لمازاران (الذي ربما كان يعجب به سراً كما يعجب المرء بلاعب في الدرجة الأولى من القوة)، بيد أن إنشاءاته السياسية ظلت موجزة. ولم يفكر فضلاً عن ذلك بتقديم نظرية في السلطة؛ فلديه ثقة في ألق الحقيقة: «عندما تكون الحقيقة على بعد قيراط، فإنها تلقي بريقاً لا تمكن مقاومته».

ولقد جسد ريتز تجسيداً جيداً جيل ما قبل لويس الرابع عشر، بكل أنفته، واستقلاله، وعزمه على أن لا يكون مغفلاً مخدوعاً، صبغة سنلفيها في الستاندالية. ويبدو الحنين إلى التمرد في «حكم» وأمثال لاروشفوكولد، هذا المتمرد العتيق «(تشاؤم أخلاقي وسياسي، أولية الأنانية وموجب الدولة) وكذلك في «رسائل» مدام دو سيفيني. وسوف تلتقي ثانية أفكار ريتز السياسية، مع تنويعات ذات قيمة، لدى فينيلون وسان سيمون ومونتسكيو.

3- عهد لويس الرابع عشر

بعد «التمرد»، طمحت فرنسا إلى النظام والسلم. وبينما كان لويس الرابع عشر يجسد الملكية المطلقة، فإن بوسييه كان مُنَظرها الذي لا يكل.

أ) لويس الرابع عشر

تتبدى مطلقية لويس الرابع عشر Louis XIV في عمله اليومي أفضل مما تتبدى في كتاباته (مذكرات، تعليمات سياسية وأخلاقية، خواطر في مهنة الملك).

إن «مذكرات لويس الرابع عشر من أجل تثقيف ولي العهد» (الذي ولد عام 1661) ليست عملاً ناجزاً (إذ يتقرى المرء فيها أثر عدة مؤلفين) ولا عملاً أصيلاً؛ فهي تشبه المؤلفات العديدة المكتوبة لتربية لويس

الرابع عشر: مثل: «الخطب السياسية للملوك» لسكوديري Scudery، و«مذهب الأخلاق» لغومبرفيل Gomberville، و«إقامة الأمير» لفوكلين دي ايفتون Vauquelin des Yveteaux، و«خطابات لعاهل» لأرنولد دانديلي Arnauld d'Andilly، ومطولات شتى لـ لاموت لو فاير La Mothe Le Vayer وتظهر جميع هذه النصوص جيداً سمات مشتركة: إذ ليس لها من موضوع إلا موضوع عظمة الملوك، وسلطتهم وواجباتهم وشيمهم. وهذا الأدب التربوي والأخلاقي رتيب جداً، ولولا أن لويس الرابع عشر أصبح «الملك- الشمس»، لكان من المشكوك فيه أن تُعَدَّ هذه «المذكرات» كعمل ذي أهمية.

لكن بالتحديد تكمن الأهمية الرئيسة «للمذكرات» في الإحاطة بشخصية لويس الرابع عشر خلف التأملات التقليدية حول تبصر الأمير ونفع الدراسة والفضيلة، ومحاذير التعجل والارتجال، الخ. وتتيح طبعة درايس Dreyss اتباع مختلف حالات النص: وريقات من يد الملك، (مملاة بلا شك) وأخيراً «مذكرات» جريدة اعتمد في تأليفها المؤرخون على الجرائد[1] اليومية. وهكذا يعثر القارئ من وقت لآخر، بعد عروض مطولة مداحة، على حواش من هذا القبيل، حيث يلمح طابع لويس الرابع عشر:

«- جهد متواصل كي أجعل نفسي قادراً على الحرب.

- رغبة في خوض الحرب.

- مبررات من جميع الجوانب.

- سهولة الحصول على ملاحين».

الشاب (يتناول الجزء الأعظم من الجريدة الأعوام 1666، 1667، 1668) وتتراءى فيه صورة الشاب الذي لا يهتم بالنظريات والذي ينزع نحو الفتح ونحو سلطة لاينوي أن يشاطره فيها أحد. وحين يتوجه لويس الرابع عشر نحو ولي العهد، ولي عهد فرنسا، فإنه لا ينظر إلا إلى نفسه، ولا يحكي

---

(1) استعمل هذا اللفظ حسب معناه الأصلي: الوثيقة التي تدون فيها وقائع الحكم.

إلا عن نفسه (وقبل كل شيء عن السياسة الخارجية)؛ ولا يظهر الوزراء، حتى ولا كولبير؛ وكذا لا ذكر فيها للأمة بتاتاً. وبعد ذلك، قام المؤرخون الرسميون بمهنتهم: «أولئك الذين ولدوا مثلنا بميول فاضلة...».

كثيراً ما أفاض الكتاب حول الكلمة المنسوبة للويس الرابع عشر- وهي نسبة مشكوك في صحتها- «الدولة هي أنا». وفي الواقع، من العبث تماماً أن نعارض هذه الكلمة بالكلمة المنسوبة إلى فريدريك الثاني «أنا هو الدولة». فقد يسهل أن نستشهد بنصوص عديدة تثبت بجلاءكم كان الإحساس بمهابة الدولة ودوامها حياً وحاداً لدى لويس الرابع عشر. فلقد كتب عام 1679 «يجب أن تتقدم مصلحة الدولة أولا. وعندما نعني بأمر الدولة، فإننا نعمل من أجل ذاتنا. فإن خير الأولى يصنع مجد الثانية...». وهو يقول من على فراش الموت: «إني ذاهب... أما الدولة فسوف تبقى دائماً» (انظر حول هذه النقطة ف. هارتونغ، الدولة هي أنا، .....، 1949).

ب- بوسييه

إن الصورة الرسمية لبوسييه Bossuet (1627-1704) هي صورته على يد ريغو Rigaud؛ فهو جندي الله، والمنافح عن الدين والقوة والنبل والرزانة.

أما في الواقع، فبوسييه هو إنسان مغلوب وقد قال فيه لويس جيبه: «في عشية هذه المعركة الكبرى التي اعتقد (أي بوسييه) أنه ربحها، لم يشك بأنه هو المغلوب الأكبر»، ولم يتردد لويس جيبه Louis Gillet في تقديم بوسييه كَـ«مرشح أبدي، لكن خائب أبداً، إلى ضرب من الرئاسة الدائمة للمجلس الوزاري».

ومن الفريد أن نلاحظ بأن بوسييه مازال يثير أحكاماً مشبوبة بالحماسة: فبنظر ريمون شميتلين Raymond Schmittlein، الذي ألف كتاباً عنيفاً لا طائل تحته، ليس بوسييه سوى «قن مبهور بسيّده ورجل من العامة جشع للسلطة». أما أنطوان ادام Antoine Adam فكان أكثر اعتدالاً وتحليلاته أكثر جوهرية لكنه يفشل في إخفاء كرهه لبوسييه إذ يوصي بأن قوته تعود إلى حد كبير إلى التأثير الخفي لِـ«صحبة القربان المقدس»،.

وليس بوسييه مفكراً. فهذا الرجل المتين البنية والموفور الصحة، والأميل إلى الغضب منه إلى القلق، وذو الإيمان الذي لا يتزعزع في الظاهر، لا يميل إلى الميتافيزيقا ولا إلى التصوف. فالتاريخ والسياسة بنظره هما من مكملات الإيمان. ولا يسعى بوسييه لتقديم نظرية سياسية إجمالية. ولقد استوحى مؤلفاته السياسية- إما من اهتمامات تربوية-: فكتاباه: «السياسة المستمدة من نصوص الكتاب المقدس» و«مقالة في التاريخ العالمي» تم تأليفهما في سبيل تربية ولي عهد فرنسا، الذي كان بوسييه مؤدبَه من عام 1670 إلى عام 1680؛- وإما من ضرورات الجدال ضد البروتستانت- ومن هذه المؤلفات «تاريخ الانحرافات في الكنائس البروتستانتية»، 1688، «تنبيهات البروتستانت حول رسائل الوزير جوريو» أو كانت ضد فينيلون («في الطمأنينية»، 1698).

هذا وإن سياسة بوسييه، سواء أكانت تربوية أم جدالية، هي دائماً كاثوليكية بصورة أساسية.

ومهمة التاريخ بنظر بوسييه هي أن يوحي إلى الأمراء بدروس الخلاص: «لئن يحتمل أن يكون التاريخ غيرَ مفيدٍ لعامة الناس، فإنه يجب تدريسه للأمراء وعليهم أن يقرؤوه». إن التاريخ هو نوع من الدراما الإلهية، وفكر الله الذي يتحقق في الأرض؛ والثورات «لا غاية لها إلا إذلال الأمراء».

ويدين كتابُه «مقالة في التاريخ العالمي» كثيراً إلى «مدينة الله» للقديس أوغسطين؛ فالتاريخ صنيع العناية الإلهية. بيد أن هذه العنائية تترافق بحتمية على طريقة بوليب (الذي هو بنظر بوسييه أكبر مؤرخ في العصر القديم) وكلاهما يفضيان إلى ضرورة النظام وإلى مشروعية السلطة القائمة.

وكذلك «تاريخ البدع...» فهو كتاب ذو قضية؛ ويرى بوسييه إن البدع هي علامة الضلال، والثبات علامة الحقيقة: «إن كل ما يتغير وكل ما يحمل حدوداً ملتبسة ومغلّفة تكشف دائماً للملأ مشبوهاً، وليس التدليس إثمه الوحيد، بل إنه أيضاً خاطئ على وجه الإطلاق، لأنه يدل على ارتباك لا

تعرفه الحقيقة إطلاقاً»[1]. وهكذا لا يرى بوسييه في «الإصلاح» إلا «تمرد بعض رجال الكنيسة الذين زين لهم أن يبتدعوا عقائد جديدة, وفي آخر المطاف تزوجوا».

وسياسة بوسييه معروضة بصورة منهجية في كتابه «السياسة المُستَمدَّة من الكتاب المقدس». حيث يبرهن بوسييه على أن مبادئ السياسة متضمنة في «الكتاب المقدس»، لكن إذا كان إطار كتابه غير محاين قولاً واحداً فإن الاهتمامات بالمحاينة بارزة جداً فيه.

ويظْهِر بوسييه في هذا الكتاب اهتماماً دائماً بالنظام والوحدة: «ففي الوحدة الحياة، وخارجها الموت الأكيد», ويُعرِّف القانون على هذا النحو: «هو قواعد عامة للسلوك لكي يكون الحكم ثابتاً ومُوَحّدَ النمط». ويحتوي الباب الأول (الكتاب يشمل ستة أبواب) على نصائح محددة جداً تبدو بأنها مُوَجَّهة إلى الرعايا أكثر مما هي مُوَجَّهة إلى الملك. وقصد بها قبل أي شيء إقناعهم بضرورة الطاعة أولاً بحجة السلطة («فالرسل والمؤمنون الأوائل كانوا مواطنين صالحين») وثانياً بحجة المنفعة («من لا يحب المجتمع المدني الذي ينتمي إليه، أي الدولة التي وُلِد فيها، فهو عدو لنفسه ولجميع الجنس البشري»).

وبرأي بوسييه، إن المَلَكِيّة هي شكل الحكم الأعم والأقدم والأقرب إلى الطبيعة. بيد أنه وإن أعلن هكذا تفضيله للمَلَكِية، فإنه لا يستبعد أبداً أشكال الحكم الأخرى: «ما من شكل للحكم وما من مؤسسة إنسانية إلا ولها محاذيرها؛ بحيث يجب البقاء على الحالة التي تعودها الشعب زمناً طويلاً. ولهذا السبب يبسط الله حمايته على جميع الحكومات الشرعية، أياً كان الشكل الذي اتخذته عند قيامها. وليس من يحاول قلبها عدواً للدولة فقط بل أيضاً عدواً لله». هكذا يعود للظهور موضوع الطاعة، الذي يسيطر على كل الكتاب: وعليه فإن بوسييه نصير للسلطة أكثر مما هو نصير للمَلَكِيّة.

---

(1) المقصود: حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر.

وللسلطة الملكية بنظر بوسييه أربع صفات: إنها مقدسة (فالأمراء يقومون مقام الله على الأرض) وهي أبويّة (وفي ذلك شبه بالأفكار التي نادى بها فيلمر في إنكلترا) ومُطْلَقة (على أن لا يخلط المرء بين سلطة مطلقة وسلطة تعسفية)، وأخيراً خاضعة لِلْعَقْل (يجب أن يتصرف الأمير حسب العقل وليس حسب الهوى أو حسب المزاج).

ويكرس بوسييه باباً من كتابه «السياسة...» لتعداد واجبات المَلَكيّة نحو الدين ونحو العدالة: «كلما قل وفاء (الملك) بدينه للناس، كلما زاد الحساب الذي يجب أن يؤديه لله»، «...يا أيها الملوك، إن قوتكم إلهية، غير أنها تَدَعَكم ضعفاء».

أما أفكار بوسييه في الاقتصاد فهي معروضة في الباب الثاني من كتاب «السياسة...» حيث يوجد تسويغ للمركانتيلية باسم «الكتاب المقدس»: «إن الدولة المزدهرة تكون غنية بالذهب والفضة...»، «المصدر الأول لكل ثروة هو التجارة والملاحة». وكدأب ريشيليو، يعلن بوسييه أن «الأمير عليه أن يخفف الضرائب وأن لا يثقل كاهل الشعب أبداً»: «إن الثروات الحقة للمملكة هي الناس».

تتفق غاليكانية بوسييه، الذي كرس لها أ. ج. مارتيمور Martimort دراسة إجمالية، مع تصورات لويس الرابع عشر. إذ أن بوسييه غاليكاني بفضل تقاليد الأسرة، وبالغريزة، وبالتكوين المذهبي النظري، غير أن غاليكاني معتدل جداً. فالمقالات الأربعة التي كتبها عام 1682 موالية رومية للبابوية بقدر ما يمكن في جمعية مضادة لروما. ففيها إنكار للحقوق التي تدعيها البابوية على السلطة الزمنية للملوك، وتأكيد بـ«أن الملوك و«الحكام حسب نظام الله» لا يخضعون إلى أية سلطة كنسية في الأمور الزمنية...، وأن رعاياهم لا يمكنهم أن يعفوا من الخضوع والطاعة اللذين يحقان عليهم للملوك أو أن يحلوا من أيمان الولاء، وأن هذا المذهب، الضروري للسكينة العامة والذي لا تقل فائدته للكنيسة عنها للدولة، يجب أن يتبع على نحو لا

يقبل الانتهاك كأمر مطابق لكلام الله، ولتقاليد الآباء- القديسين، ولأمثلة القديسيين».

وعلى هذا النحو يعرض بوسييه نظرية، إن لم تكن أصيلة، فهي على الأقل متماسكة تماماً. إذ أن كلمة السياسة الأخيرة بنظر بوسييه كما بنظر هوبس هي الخضوع للسلطة، إلا أنهما يصلان إلى هذه النتيجة المشتركة بطريقين متعارضين: طريق الفردية العلمانية والنفعية لدى هوبس، وطريق احترام التقاليد والاستسلام للعناية لدى بوسييه. إذن فمطلقية السلطة لدى هوبس وبوسييه مختلفتان في الجوهر اختلافاً جذرياً، ويبدو لنا أنه بولغ أحياناً بالتأثير الذي أمكن أن يمارسه فكر هوبس على بوسييه.

* * *

الفصل الثامن

انحطاط المطلقية

في الفترة ذاتها التي كان فيها بوسييه يستصرخ الكتاب المُقَدّس لنجدة الملكية، كانت المطلقية تهاجم من جميع الجهات.

ففي فرنسا لقيت المَلَكيّة معارضة من اتباع الجَنْسينيّة واشتبكت في صراع مع البروتستانت واضطرت أن تُجَابه معارضة أرستوقراطية (القسم الأول) ولقد عزا سبينوزا السلطة من مهابتها مؤكداً أن الحرية هي غاية الدولة، بينما كانت عالمية ليبنتز، إيذاناً بفلسفة الأنوار (القسم الثاني). وفي إنكلترا ظهر أدب راديكالي وجمهوري بل وشيوعي. ويَتَعَلّق الأمر، حقاً، بنزعة جمهورية ارستوقراطية وبشيوعية طوباوية (القسم الثالث) وأخيراً سيكون من نصيب لوك Lock أن يستخلص فلسفة الثورة الإنكليزية وأن يُعَبِّر عن المثل الأعلى لمجتمع يسعى إلى الحرية (القسم الرابع).

وارتَبَطَتْ «أزمةُ الضمير الأوروبي» بأزمةٍ سياسية ارتَبَطْت هي الأخرى بأزمة اجتماعية. وإن تصدع البنى الاجتماعية القديمة هو الذي سبّب مبادئ الحكم المطلق.

* * *

القسم الأول

مصاعب الملكيّة الفرنسية

1- الأفكار السياسية لاتباع الجنسينية

في الظاهر، كانت الجَنْسينيّة le jansenisme ظاهرة دينية صرفة. أما في الواقعِ، فلقد اتصفت الحركة الجنسينية، منذ الأصل، بطابع سياسي: حيث أُعتقِلَ سان سيران Saint-Cyran عام 1638 ووجب عليه أن ينتظر موت ريشيليو كيما يخرج من السجن.

سوسيولوجيا الجنسينية

انتشرت الجنسينية على الأخص ـ لكن لا على الحصر ـ في الأوساط البرلمانية التي هددها، على صعيد الأولية السياسية، الاتجاه المتزايد نحو تركيز السلطة، في «أرستوقراطية الطبقة الوسطى» تلك التي تحدث عنها سانت بوف والتي ظهر منها لوميتر Le Maitre وأرنولد Arnauld وباسكال Pascal ونيكول Nicole.

وهكذا تتميز الجنسنية برفض مزدوج:

1- فهي رفض للادعاءات الأرستوقراطية. إذ يهزأ باسكال، في كتابة «ثلاث مقالات في وضع الكبراء» من رأي الشعب «الذي يعتقد أن النبالة عظمة حقيقية ويكاد يُعدُّ الكبراء كما لو أنهم من طبيعة أخرى غير طبيعية الآخرين». وكما قال بول بينيشو Paul Benichou، إن الجنسينية ترمي إلى «تدمير فكرة البطل».

2- وهي رفض للمركزية الملكية وللتحالف الوثيق بين الكاثوليكية والسلطة.

ويبدو على كل حال من المجازفة أن نندفع بعيداً، كما فعل لوسيان غولدمان في كتابه الأله الخفي - في رد الجنسينية إلى طبقة اجتماعية دون سواها، هي طبقة البورجوازية البرلمانية. فلابد من الأخذ في الحسبان نوعاً من الجنسينية الارستوقراطية وكذلك نوعاً من الجنسينية الشعبية (التي أشار إميل بولا Poulat إلى أهميتها في شرحة لكتاب غولدمان وقد نشر في «وثائق سوسيولوجيا الأديان 1965 العدد 11).

تعدد الجنسينية

لقد ظهرت اتجاهات شتى في نطاق الجنسينية.

1- «العقلانية المركزية» لأرنولد ونيكول.

2- و«التطرف المأساوي» لباركوس Barcos، الذي لفتت أعمال لوسيان غولدمان مجدداً الانتباه إليه والذي يتميز برفض كل نشاط على مستوى الأعيان وكل تسوية مع السلطة.

3- وبين هذين الاتجاهين، أين يقف باسكال، إنه تطور تطوراً محسوساً من الأول إلى الآخر بين «الاقليميات» les Provinciales و«الأفكار» les Pensees. وربما كان هذا التطور نحو «التطرف المأساوي»، من بين الأسباب التي تفسر استهانة نيكول في حكمه عليه حين كتب في 3 أيلول 1662: «مع ذلك ماذا يبقى لهذا المفكر الكبير إلا مؤلفان أو ثلاثة مؤلفات صغيرة فيها الكثير مما لا فائدة منه؟».

سياسة باسكال

ليس باسكال (1623-1662) كل الجنسينية (ولاباركو)، لقد كان اهتمامه قليلاً بالنظرية السياسية. لكنهم كثير المسيحيون الذين يحكمون على السياسة كما يحكم عليها باسكال.

1- هناك عنده نزعة محافظة، متروية، واحترام للنظام القائم (انظر ديكارت). وفيما تقول أخته، كان باسكال يرى في السلطة الملكية «لا صورة

لسلطة الله فحسب بل اشتراكاً في هذه السلطة ذاتها». وفي كتاب «موجز في تاريخ بورت رويال», يؤكد راسين Racine أنه كان يسود الاعتقاد في الأوساط الجنسينية بأن الفرد من الرعية «لا يستطيع أبداً أن يملك أسباباً شرعية للثورة ضد أميره». وليس في هذه النمطية المسيحية إلا القليل من الأصالة.

2- وباطل وغرور العرف والقانون، وباطل وغرور وضع الملوك ووضع العظماء، والأصول المظلمة للبنيات الاجتماعية، ومدح الكذب الذي يفقد النظام، والجور ولا الفوضى؛ وحول هذه الموضات تسهب النصوص الباسكالية. «من الخطر أن يقال للشعب أن القوانين جائرة ليست عادلة، لأنه لا يطيعها إلا إذا اعتقد بأنها عادلة». «فالعرف يجب أن لا يتبع إلا لأنه عرف، لا لأنه معقول أو عادل». «إن العدالةَ هي الأمر القائم... وعندما لم يستطع الناس أن يقيموا صرح العدالة، سوّغوا القوة، كيما تكون العدالة والقوة معاً، وحتى يسود السلم، الذي هو الخير الأسمى». وقد يمكن أن يعزى هذا النص الأخير إلى هويس. إذ «أن الفلسفة السياسية التي توضح أفضل توضيح الفلسفة السياسية لباسكال، هي الفلسفة السياسية لهوبس» (أ. ادام).

3- لكن الكلمة الأخيرة لباسكال لم تكن دفاعاً عن السلطة المطلقة. بل يجب أن يعاد وضع سياسته في الإطار العام لدفاعه التبريري عن العقيدة: عبث العالم، وشقاوة الإنسان بدون الله، وعدم حقيقية السياسة. «لا يحسن الإنسان أن يجد محله في أي مكان، ما لم يجده في نظام المحبة la charite الذي يتعالى على كل النظم العابرة، وفي أخوة الكنيسة الخالدة من دون كل المدن الوهمية». هكذا يظهر تمييز أساسي بين نظام السياسة ونظام المحبة. ويدين عمل باسكال اللامبالاة والسكينة والنزعة الفكرية الراضية، والتفاؤل العقلاني، وأوهام الحق الطبيعي.

الطاعة والاحتقار: تلك هي في النهاية الرسالة السياسية للجنسينية، أو على الأقل لباسكال، فالمرء قد يعذر لويس الرابع عشر الذي قتل بضراوة

خصماً لا يخيف في الظاهر، لكنه يفهم تفاهة مثل هذه الضراوة. ولسوف تنتشر جنسينية غامضة، سياسية أكثر منها دينية، وهي شكل من أشكال الغاليكانية في القرن الثامن عشر في جزء كبير من البورجوازية الفرنسية وستتجلى خصوصاً في معاداتها اليسوعية.

2- المعارضة البروتستانتية

إن نقض مرسوم نانت (1685)، لهو يوم هام في تاريخ الأفكار السياسية. فهو قد أجهز على أمل أولئك الذين كانوا يحلمون بإعادة بناء وحدة الدين وكان إيذاناً باضطهادَ البروتستانت الفرنسيين وهجرتهم إلى الأراضي المنخفضة وانكلترا وألمانيا، حيث أججوا معارضة الأطروحات المطلقية.

وبهذا الصدد، يُعَدُّ الجدال بين بوسييه والقس جوريو Jurieu (1637-1713)، المهاجر إلى هولندا، كجدال كلاسيكي ولعل كتابات جوريو الأكثر ذيوعاً هي «الرسائل الرعوية الموَّجهة إلى مؤمني فرنسا الذين يَئِنّون تحت وطأة الأَسر البابلي» (المنشورة في هولندا من 1686 إلى 1689 ـ ولننظر على الأخص الرسائل 16 و17 و18). وقد ردَّ بوسييه في كتابه «تحذيرات إلى البروتستانت حول رسائل الكاهن جوريو بشأن تاريخ البدع» (فلننظر خصوصاً التحذير الخامس).

يؤكد جوريو السيادة المطلقة للأمة، كما يؤكد حق المقاومة: «إن هناك ميثاقاً متبادلاً بين الشعب والملك؛ فعندما يخرق أحد الطرفين هذا الميثاق، يكون الطرف الآخر في حل منه... إن الشعب مصدر سلطة «الحكام»؛ والشعب هو الذات الأولى التي تكمن فيها السيادة؛ ويعود الشعب إلى امتلاك السيادة حالما يفتقد الشخص أو الأسر التي كان قد عهد إليها بها؛ وأخيراً إن الشعب هو الذي يقيم الملوك». هكذا بينما كان أرنولد، الخارج من عزلته، يصف غليوم دو رانج بـ«ابسالون الجديد» في نشرة ذات عنوان استفزازي (الصورة الحقيقية لـ غليوم- هنري دو ناسو، ابسالون الجديد وهيرودس الجديد وكرومويل الجديد ونيرون الجديد), فإن جوريو كان يسوّغ الثورة

الإنكليزية تسويغاً كلياً. وكانت نظرياته تتعارض مع نظرية «الحد الوسط» التي قالت بها الجنسينية وتقترب، على الأقل من حيث الظاهر، من نظريات «الأحرار» des Wighs.

وكان رد بوسييه على هذا «الكاهن المتمرد» رداً حازماً بل عنيفاً، إلا أنه مشوب بالارتباك؛ إذ يؤكد بوسييه أن جوريو «يقلب كل السلطات، سواء بسواء تلك التي يدافع عنها أو تلك التي يهاجمها», غير أنه ـ أي بوسييه ـ لا يخاطر إلا نادراً جداً في مضمار السياسة المشخصة؛ ويبدو أن اهتمامه الرئيس هو أن يثبت لجوريو بأن «الكتاب المقدس» لا يتضمن أي تلميح إلى سلطة الشعب المزعومة. فهو يعتزم إبقاء الجدال على صعيد تيولوجي لاهوتي وهكذا يشبه الحوار بين الرجلين حوار الطرشان ـ فالغلو والنية السيئة لا يبرأ منهما هذا الجانب ولا ذاك.

ولا يجب أن يُبَالَغ بأهمية الأفكار التي نادى بها جوريو: ويجب أن لا يَخْفَي حماسه بأن فكره السياسي ليس جريئاً جداً ولا أصيلاً جداً؛ فهو يؤكد أن السيادة تكمن أصلاً في الشعب، لكن لا يقول إن هذه السيادة ليست أبداً بالشيء الذي لا يمكن تفويضه بل إن مفهوم «الشعب» ذاته ظل مُبْهَماً غير محدّد لديه فالشعب يتخلى بعقد عن سيادته إلى ملك، وهذا الملك يمكن أن يكون ملكاً مُطْلَقاً. وليس جوريو بجمهوري ولا بنصيرٍ للملكية المعتدلة؛ وفكره مبتعد جداً عن فكر لوك. ويجب أن لا نرى فيه رجلاً ديموقراطياً ولا سلفاً لِلـ«فلسفة»، بل وريثاً للقائلين بقتل الملوك.

وينبغي من جهة أخرى الإشارة إلى أن البروتستانت أظهروا زمناً طويلاً عواطف الإخلاص حيال الملكية. «إن الحكام» الذين قيض الله لهم الوصول إلى السلطة المطلقة ليس لهم أي قانون يحكمهم حيال رعاياهم... من هنا عدم مسؤوليتهم عن أعمالهم بين الناس، وكذلك التزام الشعوب بأن تكابد دونما تمرد جميع ما يمكن لمثل هؤلاء الأمراء أن يعرضوهم لمقاساته ومعاناته»، هذا ما أعلنه القس ايلي ميرلا Elie Merlat عند إقصائه (بحث في

السلطة المطلقة للملوك، ليكون كتوجيه وتعزية ودفاع عن عقيدة كنائس «الإصلاح» المبتلاة في فرنسا، كولونيا، 1685). ولننظر أيضاً «شكاوى البروتستانت الذين اضطهدوا اضطهاداً قاسياً في مملكة فرنسا»، كولونيا، 1686، حيث يعترض القس جان كلود Jean Claude باسم العقل وباسم حقوق الطبيعة الإنسانية التي لا تمحى ضد نقض مرسوم نانت، لكن بدون أن يسلم بأنه يمكن أن يثور الناس ضد السلطة الملكية.

وإذن، فالأفكار السياسية للبروتستانت ليست في مجملها أفكاراً ديموقراطية[1]؛ إذ أن جوريو هو ذاته قد أعلن، قبل نقض مرسوم إرادة نانت، أن البروتستانت هم الرعايا المخلصون للملك وأن طاعته واجبة عليهم (انظر سياسة الإكليروس في فرنسا، 1682). وحتى عندما يتحدث الكالفينيون عن سيادة الشعب, فإن لهم أفكارهم السياسية التي ما تزال تستلهم من العصر الوسيط, والتي تقترب من أفكار البرلمانيين أو السادة الإقطاعيين الكبار في فترة التمرد la Fronde، أو أيضاً من المثل الأعلى للحكم الأرستوقراطي الذي يعرضه فينيلون Fenelon في «ألواح شولن» Tables de Chaulnes.

3- المعارضة الأرستوقراطية

إن المعارضة الأرستوقراطية، وأبرز ممثليها هو فينيلون إلى جانب سان سيمون، هي معارضة معقدة جداً؛ إذ يرى بعضهم أن فينيلون هو أحد أوائل «الفلاسفة»، بينما يرى آخرون بأنه أحد أواخر الاقطاعيين.

فهناك ثلاث سمات لابد من الإشارة إليها:

1- ظلت هذه المعارضة للسلطة المطلقة مَلَكيّة بإصرار؛ إذ أن فينيلون وسان سيمون وفوبان Vauban هم ذوو إخلاص لا ضعف فيه للملكية. فهم قد اقترحوا إصلاحات جريئة في أغلب الأحيان، لكنهم لم يفكروا بجمهورية ولا بملكية دستورية.

---

(1) انظر أعلاه القسم المخصص لأفكار «الإصلاح» السياسية.

2- وبقي فكرُ هؤلاء المعارضين دينياً في أعماقه. وهذا واضح عند فينلون الذي لا يمكن أن يُدْرَس عملُه السياسي بالاستقلال عن المجادلات حول الغاليكانية والطمأنينية: حيث أن الخلاف الذي يقيم التعارض بين بوسييه وفينيلون هو ديني وسياسي معاً، ويتعرض المرء لأخطاء كثيرة إذا لم يرَ فيه إلا نزاعاً لاهوتياً أو نزاعاً سياسياً، على غرار ما رأى فيه ر. شميتلين (فلننظر كتاب رئيس الدير كونيي، ...).

3- وإن معارضة الأرستوقراطية لها اهتمام بالحقائق الشعبية. فلم يتردد فينيلون وفوبان وسان سيمون في استنكار البؤس الشعبي، ولكم هي معروفة تلك الصفحات التي كتبها لابروييرLa Bruyere حول وضع الفلاحين. وتميزت المعارضة الملكية في آخر عهد لويس الرابع عشر بمزيج فريد من الواقعية واللاواقعية. فهي واقعية في تصوير المجتمع الفرنسي (فوبان، لابروييير) وهي لا واقعية لأن المجتمع المثالي حسب معظم هؤلاء المؤلفين هو مجتمع أبوي، فاضل، قنوع وشاعر، على غرار تيليماك Telemaque.

ومع أن لابروييير وفينيلون لم يكن لهما المواقف السياسية ذاتها، فإن مثلهما الأعلى السياسي هو أدبي كذلك. ففي فرنسا آخر القرن السابع عشر والسنوات الأوائل من القرن الثامن عشر، أثر الأدب في السياسة تأثيراً عميقاً. ولا يتعلق الأمر بأزمة سياسية فحسب، بل بأزمة في الحساسية تلك التي عبّرت عن نفسها أدبياً في النزاع بين القدماء والمحدثين.

ولقد عكست أزمةُ الضميرِ هذه ـ التي لم تكن أزمة فرنسية فحسب بل أوروبية ـ أزمةً عميقةً اقتصادية واجتماعية (مجاعات كبيرة، كساد الأعمال...). من هنا نشأ اتجاه متزايد إلى إلقاء مسؤولية هذه الأزمة على نظام الرقابة الاقتصادية والتعسف السياسي. ذلك هو بلا شك التفسير الأعمق لـ« أزمة الضمير» هذه التي كرس لها بول هازار Paul Hasard كتاباً شهيراً.

سياسة لابروبير (1645-1696)

لا يصور كتاب «الطباع» Caracteres الطباع أبداً، بل جملة المجتمع الفرنسي (فلننظر في هذه الكلمة «ليس للناس طباع، البتة أو، إن كانوا طبعوا على شيء فهو أن لا يكون لهم أي طبع مستمر ثابت»).

ويفضح لابروبير بيع وشراء المناصب، وتفاوت الثروات، وبذخ رجال المال، وسياسة الفتح، بيد أنه «يظل محصوراً في برنامج الحزب الديني، بأوهامه وسذاجاته». ويتلخص موقفه بأخلاقية دون أفق سياسي حقيقي.

إن لابروبير هو قبل كل شيء إنسان خائب، ومتوحد في قناع فيلسوف، كما قال أ. ادام؛ إذ أن نقده البصير يفضي إلى الإحجام: إنني أضع فوق السياسي الكبير ذلك الذي يزهد في أن يصير كذلك والذي يقتنع بأن العالم لا يستحق أن يشغل المرء به».

فينيلون (1651- 1715)

- مزاج رومانتيكي، وحالم، وغير مستقر، ومتقلب: ولقد كتب هذا الذي لقب «ببجعة كمبري» صفحات متطرفة في العنف.

- وله أبحاث في التربية:

إذ كان فينيلون مؤدّبَ الدوق دو بورغونيا (المتوفى عام 1712)؛ وكتابه «مغامرات تيليماك» المنشور عام 1699 هو في الأصل رواية تربوية.

- وهو أسقف مغضوب عليه: فلقد أثار مذهب الطمأنينة تعارضاً عنيفاً جداً بين فينيلون وبوسييه؛ وأدان البابا اينوسانت الثاني عشر عام 1699 كتاب «حكم القديسيين» لفينيلون، عند نهاية مساجلة ملتهبة للغاية إلى درجة أنه مازال يشق على المؤرخين حتى في يومنا هذا أن يتكلموا عنها برصانة.

- وهو علم حزب. إذ ينتمي فينيلون على غرارسان سيمون إلى فئة تعتمد على الدوق دو بورغونياكي تفرض نفسها؛ واشترك فينيلون مع الدوق

دو شفيروز الذي كان صديقاً له في تـأليف خطـة حكـم هـي: ألـواح شـولن Les Tables des Chaulnes (1711) ولولا أن فاجأ المـوت المبكِّـر الـدوق دو برغونيا، لكان عمل فينيلون أصبح المذهب السياسي لخليفة لويس الرابع عشر.

وأشهر النصوص السياسية لديه، فضلاً عن تيليماك Telemaque وألواح شون les Tables de Chaulnes هي:

- رسالة إلى لويس الرابع عشر كتبت بين عام 1691 وعام 1695، وهـي نشرة جريئة لم تسلم إلى الملك؛

- «فحص الضمير حول واجبات الملكية»؛

- وقد جمعت الكتابات السياسية في المجلد الثاني والعشرين من طبعة Lebet، وتؤلف المراسلات مع بوفيليه وشوفروز المجلد الثالث والعشرين.

هل فينيلون إقطاعي؟

للوهلة الأولى، تبدو سياسة فينيلـون أرسـتوقراطية بـصورة جوهريـة؛ وتؤلف «ألواح شولن»، على ما كتب مونييه، «المخطط المثالي لنظام أوشك أن يقوم في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر» على المبادئ التالية:

- سيطرة طبقة النبلاء وقيام مجتمع أرستوقراطي، ومتراتب، ومستقر؛ فلقد كان فينيلون خصماً «للنقلة الاجتماعية»؛ ومن بعض الوجوه يُعَدّ عملـه عملاً طبقياً.

- وفينيلون خصم المُعْتَمَدَين الوكلاء والماليين. فالحكم تنهض بأعبائـه مجالس (تعدد المجالس)؛ مجالس تمثل الطبقات كافـة وتـسيطر فيهـا طبقـة النبلاء تجتمع مرة كل ثلاث سنوات: إن فينيلون ضد المركزية.

- وفينيلون ضد الترف. فالمدينة المثالية، سالانت Salente، هي مدينة زاهدة متقشفة. فهناك تعارض كلي في هذا الصدد بين أفكـار فينيلـون وتلـك الأفكار التي سوف يعبر عنها فولتير Voltaire لاسيما في «الرجل الاجتماعي» le Mondain («النافل، هذا الشيء الـضروري جـداً...»). ويعـارض فينيلـون

الرأسمالية التجارية، التي يبدو له تقدّمُها ضاراً. وهو مضادٌّ للمركانتيلية، ويحلم بمجتمع يعيش من الزراعة: «إن عَدَدَ الشعب ووفرة الأغذية هما ما يصنع قوةَ المملكةِ الحقيقية وثروتَها الحقيقية».

- وفينيلون ضد الغاليكانية. إذ تشدد «ألواح شولن» على الاستقلال المتبادل للسلطة الروحية والسلطة الزمنية؛ وتندِّد بالمذاهب الخاطئة للأوساط البرلمانية.

وفي جميع هذه النقاط يبدو فكر فينلون رجعياً بالمعنى الاشتقاقي للكلمة. إلا أنه يبدو صعباً أن نقبل، بلا تعديل صورة فينلون كما يعرضها رولان مونييه: ارستوقراطي محدود وانهزامي وفرنسي سيء، الخ.

فينلون والقرن الثامن عشر

وكان فينلون محظوظاً أن مات قبل أن توضع أفكاره السياسية موضع امتحان من الأحداث. بل إن عمله الرجعي هذا له بدوات حديثة جداً؛ فإذا ما انتمى مذهب فينلون السياسي إلى الماضي، فإن موضوعاته وأسلوبه هي من موضوعات وأسلوب «الفلاسفة».

1- **اليوتوبيا** : سالانت Salente هي مدينة طوباوية؛ إذ أن فلاسفة القرن الثامن عشر انطلقوا في أغلب الأحيان، مثل فينلون، لاكتشاف المدينة المثالية، بعد أن هجروا السياسة الوضعية: ولقد قال روبسبيير Robespierre «إننا نريد بناء سالانت».

2- **الطبيعة والسعادة** : إن سالانت مدينة سعيدة «حيث يتولى شيوخ بملابس بيضاء تعليم حكمة باسمة لفتيان يتحلون بالكَرَم والجمال». فغاية السياسة هي سعادة الناس، ذلك بما أن المصلحة الخاصة تتطابق مع المصلحة العامة.

3- **الأخلاق** : أما السياسة فهي ترجع وجوباً إلى الأخلاق؛ ذلك أن منطق الدولة هو مذهب ضار. هذا ويبدو «فحص الضمير حول واجبات الملكية» بأنه «النقيض الحقيقي لماكيافيللي النظام القديم، (السابق على الثورة الفرنسية) (مكسيم لوروا).

4- **العالمية** : حسب رأي فينلون «إن الإنسان مدين للإنسانية أكثر مما هو مدين للوطن، ومدين للعائلة أكثر مما هو مدين لنفسه». ولن يقول مونتسكيو غير ذاك.

فلوري وكوردموا

هذه الموضوعات ليست جديدة. إنها متفقة مع أقدم السنن المسيحية إلى جانب أذكار من العصر القديم ولاسيما من ذكريات أفلاطون. ونعثر على جوهر سياسة فينلون لدى رئيس الدير فلوري l'Abbe Fleury ولدى جيرو دو كوردموا Geraud de Cordemoy.

كان كلود فلوري (1640-1723)، الذي دخل الكهنوت عام 1667 تحت تأثير بوسييه كذا جيرو دو كوردموا ينتميان إلى جماعة لاموانيون Lamoignon، التي كانت معارضة معارضة شديدة لجماعة كولبير؛ وفيما بعد انتمى فلوري إلى حلقة الدوق دو بورغونيا ويبشر كتابه «أفكار سياسية»، الذي لا يعلم تاريخ صدوره (ما بين 1670، و1680) بالمثل الأعلى لتيليماك، الماثل في: ملك مدبر اقتصادياً محب للسلام ومحبوب من رعاياه؛ وشعب كثير العدد، وزاهد، يتألف بأغلبيته من الزراع والحرفيين (يحذر فلوري من المدن)، ويعيش عيشة مساواة فاضلة؛ وتبدي التصورات الاقتصادية لفلوري كثيراً من التحفظ حيال التجارة والتجار: «إن التجارة جيدة، لكن الزراعة أفضل بكثير أيضاً... والتجارة بالمفرق وفي الدكان، فهي أقل نزاهة».

أما بخصوص كوردوموا (1626-1684)، فإن كتابه «في إصلاح الدولة» (المؤرخ في عام 1668) هو يوتوبيا، أفلاطونية ومسيحية لا تخلو من الأثار الديكارتية، قوامها: بطل مشروع وجنود فلاسفة وقضاة فاضلون وماليون نزيهون وحرفيون منفصلون عن البورجوازيين ويعيشون عيشة مشتركة وتربية طبيعية ووطنية على طريقة إميل l'Emile وإلغاء بيع وشراء الوظائف، وإقامة دولة متراتبة تراتباً شديداً ومركزية في ظل مسؤولية ملك حكيم.

ويظهر أنه كان لأفكار فلوري وكوردموا تأثير لا على فينلون فحسب، بل على بوسييه، الذي كانت تصوراته السياسية أقل مما يزعمون تعارضاً مع تصورات فينلون ـ وبالتأكيد اقل أصالة ـ.

ولعل آثار فينلون إنما كان لها وقع اللحن الجديد في بدايات القرن الثامن عشر لأنها ضربت بجذورها في المأثور عن القدماء. فهي بشارة بمجيء «الفلاسفة» بكونها تعمدت ألا تحايث الواقع وبإعراضها عن الأفكار المتداولة؛ ويكفي تحويل فكر فينلون إلى فكر علماني كيما يستطيع «الفلاسفة» أن يُحَيُّوه كرائد لهم.

سان سيمون وبولانفييه

إن سان سيمون (1675–1755) saint-simon واحد من أكبر الكتاب الفرنسيين، إلا أنه لا يجب أن يبحث عن مذهب أصيل في أي من كتبه سواء منها «مذاكرات» أو «مخططات حكم من أجل الدوق دو بورغونيا»، أو «رسالة من مجهول إلى الملك»، حتى ولا في كتابه «مشاريع لإنهاض مملكة فرنسا».

وتزاود أفكار سان سيمون السياسية على أفكار فينلون. وإذ أفعمت قلبه بغضاء «صبيان الدكاكين». «البورجوازية الخسيسة»، راح يكافح من أجل امتيازات طبقة النبلاء. وقد بلغ من شدة ولعه بالمراسم أن السياسة بنظره هي قبل كل شيء منظومة من حقوق التصدر. وهو ينشد إلغاء أمانات الدولة وإحلال المجالس محلها؛ ويبتغي أن يجمع على نحو منتظم مجلس الطبقات العامة، ويعين لطبقة النبلاء دور مستشار الملك؛ وقد يقع له أن يعرض بفصاحة البؤس الشعبي؛ كما أنه يتحدث باحترام عن أنصار الجنسينية، ويشجب اضطهاد البروتستانت ويجاهر بمناصرة التسامح الديني.

أما من الناحية السياسية، فإن سان سيمون مغلوب. إذ نعى موت الدوق دو برغونيا آماله، وبعد وفاة لويس الرابع عشر لم يقم إلا بدور ثانوي؛ وكان نجاحه الكبير نجاح مراسم إبان الجلسة العلنية التي عقدها ملك فرنسا في 26 آب 1718. إلا أن هذا المغلوب، هذا الرجل الشريف جداً القصير النظر («إنه دوق في سفاسف الأمور» كما قال عنه مونتيرلان) قد ترك عن بلاط لويس السادس عشر لوحة لا تنسى. وقال عنه ستاندال: «سان سيمون كاتب كبير. صحيح أنه كاتب كبير، لكنه سياسي هزيل».

وتقترب أفكار بولانفييه Boulainvilliers (1658– 1722) من أفكار فينلون وسان سيمون. فهو ينتقد استبداد لويس الرابع عشر، ويرفض نظرية الحق الإلهي، كما يرفض مفهوم منطق الدولة ويعدّ طبقة النبلاء، الوريثة الوحيدة (للفرانك) هي أفضل سند للملكية وأنه من المناسب أن يرد لها نفوذها القديم، إلا أنه لا يلح على هذه النقطة مثل إلحاح سان سيمون. ويقترح إصلاحاً ضريبياً، يتضمن إقامة «حرب حقيقية وتناسبية» ويبدي اهتماماً بالبؤس الشعبي، ويعدّ الحكم علماً وينظر إلى الدولة كمجموعة أفراد.

الإصلاح لدى فوبان ووبواغيلبير

إن الاهتمامات ذات الطبيعة الاقتصادية غريبة تماماً عن سان سيمون وعن فينلون. إلا أن الوضع المالي، في السنوات الأخيرة من حكم لويس الرابع عشر، كان خطيراً جداً إلى درجة أن أنصاراً مخلصين للملكية المطلقة قد وضعوا موضع تساؤل مبادئ مذهب كولبير ونادوا بإصلاحات عميقة.

إذا اقترح فوبان Vauban (1633–1707) إصلاحاً ضريبياً في كتابه «العشر الملكي» la Dime royale الذي كتب في عام 1698 ونشر في عام 1707. وكان فوبان مهندساً عسكرياً أصبح برتبة مارشال فرنسا. وبما أن فوبان كان مقتنعاً أن السكان هم الثروة الأساسية لبلد ما، وكان مهتماً بالتعقيل rationalisation، فإنه أراد أن يبسط النظام الضريبي ويفرض الضريبة على كل واحد بالتناسب مع موارده. وبدا له أن توزيع الأعباء

بالتساوي جائر غير عادل، وهو يتحدث بانفعال عن «هذا الجزء من الشعب المفيد للغاية والمزدري جداً الذي تألم كثيراً وما زال يعاني الكثير». إلا أن فوبان كان تقنياً فوق ما كان محباً للناس فهو يحب الإحصاءات، ويهتم بالنجوع (أو الجدوى) وبما يدعى في يومنا هذا بالإنتاجية. وأما ما يريد أن يقيم فهو ضريبة، بعيدة عن أن تشل الفعالية الاقتصادية، بل تحفز نهوضها. وليس فوبان، من الناحية السياسية، ثورياً ولا حتى ليبرالياً. فهو يعتمد على الملكية المطلقة كلما تحقق الإصلاحات اللازمة، ويعتقد أن هذه الإصلاحات سوف تعزز سلطة الدولة؛ وستكون إحدى ميزات الإصلاح الضريبي أن تحرر الملك من المعالجين Traitants: «فلن يعتمد أمر الملك على المعالجين ولن تكون به حاجة إليهم»[1].

وظهر الاهتمام ذاته بالإصلاح والنجوع لدى بواغيلبير Boisguilbert (1646-1714) الذي نشر عام 1697 «فرنسا بالتفصيل» le Detail de la France، وفي عام 1707 «انتقاد فرنسا» Factum de la France فهو أيضاً ينتقد النظام الضريبي ويهجم على مبادئ المركانتيلية ذاتها. وبحسب رأيه، ليس المال هو الذي يكون ثروة بلد ما، فالثروة تكمن في السلع المستهلكة وفي المواد الأولية؛ أما دور المال فهو في أن ينشط المبادلات وأن يزيد الاستهلاك والإنتاج. إذن يهتم بواغيلبير بالإزدهار الاقتصادي أكثر مما يعني بالتوازن المالي. وهو يعارض كل ما يعوق حرية التجارة ولا يتردد في أن يتذرع، كما سوف يفعل فيما بعد الفيزيوقراطيون، بقوانين العدالة والعقل. وإن هذا الملكي المخلص لهو جد علماء الاقتصاد الليراليين. ويقع فكره في سياق الأفكار والاهتمامات الليبرالية في المضمار الاقتصادي، حيث تنمو المشاريع الحرة عندما تنهار الشركات ذات الامتياز.

* * *

---

(1) ينتقد فوبان نتائج إلغاء مرسوم نانت، فلننظر في مذكرته الموجهة إلى لوفوا في كانون الأول 1689: من أجل استدعاء الهوغنوت: pour le rappel des Huguenots.

القسم الثاني

الفلسفة والسياسة

عند سبينوزا وعند ليبنتز

1- النقد الديني والتحليل السياسي لدى سبينوزا

إن أهمية المذهب السبينوزي في تاريخ الأفكار السياسية أكبر بكثير من المكان المحفوظ لسبينوزا في معظم المؤلفات المُكَرَّسة لتاريخ الأفكار السياسية (بضعة أسطر في كتاب سابين Sabine ولا تزد).

- فمن جهة يبدو أن تأثير سبينوزا Spinoza (1632-1677) كان عميقاً: «لم ينعقد قط مثل هذا الإجماع على كره مُؤَلِّفٍ ومذهب... ومن ذلك أنه أثناء القرن الثامن عشر بكامله كان التقليد في الجامعات الألمانية أن يبدأ المرء حياته في الفلسفة أو اللاهوت ببحث ضد سبينوزا». ولقد كَرَّس «بول فيرنيير»، الذي نقلنا عنه هذا النص كتاباً مرموقاً ليبين تأثير سبينوزا. وحسب رأيه، إن عقيدة التأليه التي انتشرت في فرنسا ليس مصدرها المدرسة الإنكليزية، بل المذهب السبينوزي. ومع أن بوسييه لم يأت على ذكر سبينوزا إلا مرة واحدة، فإنه بنظره الخصم غير المُسَمّى: وفيما يرى فيرنيير أن بوسييه في كتابه «مقالة في التاريخ العالمي» كان يسعى لأن يدحض كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» لسبينوزا.

- ومن جهة أخرى، يرتبط عمل سبينوزا ارتباطاً وثيقاً بانتهاضة البورجوازية الهولندية (ينظر كتاب جان ت. ديزانتي، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، الذي يفسر السبينوزية تفسيراً ماركسياً هو موضع جدال أحياناً لكنه تأويل موحٍ وأصيل بلا شك). فليس سبينوزا أبداً بـ«الفيلسوف المتوحد», بل

إنه ينتمي إلى فئة البورجوازية النبيلة التي كان زعيمها جـان دو فيـت Jean de Wit. وإن آثاره لا تعني تاريخ المذاهب فحسب. بل التاريخ الاجتماعي.

ولقد عبر سبينوزا عن أفكاره السياسية في ما يلي:

1- في كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» الذي صـدر عـام 1670 بإشـارة خاطئة عن مكان الطبع ؛

2- وفي «السفر السياسي» الذي لم يصدر إلا في عام 1677 بعد ممات سبينوزا.

لكن يجـب أن يُعـاد وضـع هـذين البحـثين في الإطـار العـام لفلـسفة سبينوزا، كما عَبّر عنها في كتاب «الأخلاق» l'Ethique.

النقد الديني

بدأ سبينوزا بإخضاع الدين لنقد منهجي:

1- نقد النصوص. ويعدّ سبينوزا «الكتاب المقدس» مـن عمـل إنـسان مشيراً إلى تناقضاته. تتحدث «الدراسة اللاهوتية السياسية» عن كتاب «التاريخ النقدي للعهد القديم» لريشار سـيمون (1678). ومـع أن هـذا «المـراوغ» لم يذكر قط شهادة سبينوزا، فإنه خضع، بما يشبه التأكيد، لتأثيره.

2- نقد العجائب والنبوءات. في هذه النقطة، يعلن سبينوزا عـن قـدوم بييل Bayle وفونتنيل Fontenelle. أما جوريو فهو على عكسهما بعيد جداً عـن سبينوزا: حيث أنه يعتقد بالنبوءات أو على الأقل يـستخدم هـذا الاعتقـاد في مساجلاته مع الكاثوليك، بـل هـو يعلـن أن نهايـة «المـسيح الـدجال»، أي الكنيسة الكاثوليكية، سوف تحدث في نيسان 1689... وهذه مناسـبة جديـدة لننوه أن جوريو ليس «حديثاً» قطعاً.

ويؤكد سبينوزا على الطلاق المطلق بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والعقل: «إن هدف الفلسفة هو الحقيقة فحسب، وهدف الـدين هـو الطاعـة والتقوى فحسب».

إن نقد «المدينة» الدنيوية يتواكب لدى سبينوزا مع نقد «المدينة» الإلهية. فالجزء الثالث من كتاب «دراسة لاهوتية سياسية» (من الفصل السادس عشر إلى العشرين) مُكَرَّس للبرهنة على أن للدولة أساساً طبيعياص وعقلياً، وليس لاهوتياً. ومع أن سبينوزا يظهر أكبر احترام للسلطات القائمة, فإنه يعلن تفضيله لنظام ليبرالي، لاسيما في المسألة الدينية.

والعنوان المفصل لكتابه غني بالإيضاح:

ولعل «دراسة لاهوتية سياسية تتناول أبحاثاً عدة تَبَيِّن فيها لا مجرد كون حرية التفلسف منسجمة مع التقوى ومع سلامة الدولة وأمنها، بل أيضاً أنه لا يمكن تقويضها دون أن يتهدم في الوقت ذاته سلام الدولة والتقوى بحد ذاتها».

وبنظر سبينوزا إن المشكلة الدينية والمشكلة السياسية هما وجهان لمشكلة واحدة: والمهمة هي طرد الخوف والبغضاء ورد العقل إلى الأرض (ينظر هوبس)؛ ويجب أولاً تخليص الدين من سرّه، وإدخال المحاكمة الحرة إلى الموضوعات الدينية، وتبيان أن الناس يُحْكَم عليها بأعمالهم كما يُحْكَم على الأشجار بثمارها: «إنني أصل في النهاية إلى هذه النتيجة القائلة بأنه ينبغي أن يُتْرَكَ لكلٍّ واحد حريّتُه في الحكم والقدرة على أن يفهم مبادئ الدين كما يطيب له، وأن لا يُحْكَم على تقوى كل واحد أو عدم تقواه إلا بحسب أعماله».

وكذلك فإن للحرية وجودها من الناحية السياسية. «إنني أُبَرْهِن على أنه ما من أحد مُلْزم، حسب قانون الطبيعة، أن يعيش تحت رحمة إنسان آخر، بل إن كل واحد قد ولد حامياً لحريته الخاصة». حقاً يستطيع الناس نقل حقهم الطبيعي. لكن، «ما من أحد يستطيع أن يتجرد من حقه الطبيعي إطلاقاً وهكذا... فإن الرعايا يحتفظون بالتالي دائماً ببعض الحقوق التي لا يمكن أن تُنْتَزع منهم دونما خطر جسيم يعرض للدولة».

ويربط سبينوزا ربطاً وثيقاً بين الدين والسياسة. ويبالغ في ذلك حتى ليعلن في معرض مقاومة استقلال الكنائس- أن الملوك «الحكام» هم المؤتمنون والمفسرون لا للقانون المدني فحسب، بل أيضاً للقانون المقدس. فهو يسند إذن إلى «الملوك»، سلطات واسعة جداً، ومتخذاً عبرة من الحكومة الهولندية فإنه يوليهم ثقته لكيلا يسيئوا استعمالها. وتنتهي «الدراسة» بإعلان الثقة بحكمة الحكومة الهولندية وبنشيد يحي فيه التسامح وحرية التفكير.

ويعلن سبينوزا بوضوح قلة ميله لأنظمة الحكم الملكية: «ويلمس المرء كم هو مضر بالشعب، الذي لم يَعْتَد قط على السلطة الملكية والذين يملك دستوراً, أن يُحْكَم حكماً ملكياً». وهو يقول فيما بعد بقليل إن الحكم الديموقراطي هو «الأقرب إلى الحالة الطبيعية».

البحث السياسي

والعنوان الكامل هو: «بحث سياسي نبرهن فيه بأية طريقة علينا أن نبني المجتمع الذي يسوده الحكم الملكي، وكذلك الذي يحكم فيه الكبار، لكيما لا ينحط إلى طغيان، ولكي يظل أمن وحرية المواطنين في مأمن من الانتهاك». في هذه المرة تتكامل سياسة سبينوزا مع جملة مذهبه الفلسفي: لا يمارس الناس حقوقهم تماماً إلا إذا انضموا إلى جماعة تكفلها. «إن كل إنسان، بقدر ما ينشط حسب قوانين الطبيعية، فإنه ينشط حسب الحق الأسمى للطبيعة وله من الحق بقدر ما عنده من القوة». وإن أفضل الدول هي تلك التي يعيش فيها الناس باتفاق متبادل، وتلك التي تكفل الأمن والسلم. إذن يحكم سبينوزا بجماعات منسجمة قومية ودولية، تتطابق فيها القوة مع الحق، ولا تكون فيها القوة إلا تجلياً للحق.

2- جيل جديد من المتحللين

يقف سبينوزا بين جبلين من «المتَحَلِّلين»:

- جبل غاسَّندي ونودي ولاموث لوفاير، الذي انطفأ نحو عام 1660 والذي يؤلف «مؤخرة جيوش عصر النهضة». وهو جيل محافظ من الناحية السياسية, ومُلْتَفَتٌ إلى الماضي، وساعٍ لترميم الذرية الأبيقورية والأخلاق الرواقية والبيرونية الريبية.

- جبل المجدّدين، الذي فرض نفسه نحو عام 1685 مع سان ايفرموند وفونتنيل وبيل والذي يؤذن بفلاسفة القرن الثامن عشر.

وانتشر فكر جديد في فرنسا وخارج فرنسا، لاسيما فيما بين المُبْعدين والمهاجرين. وخضع الجيل الجديد لتأثير ديكارت وسبينوزا، ولكن لا للديكارتية الصرفة ولا للسبينوزية الخاصة؛ إذ أن ديكارتية آخر القرن هي ديكارتية، محرفة متجهة نحو القول بإله ما، بينما ظهرت أسطورة سبينوزا، الملحد الفاضل.

إن سان ايفرموند saint-Evremond (1616-1703)، الذي لجأ إلى إنكلترا بعد أن عارض مازاران، عرف سبينوزا في هولندا. وتكون فكره نحو عام 1640 في عهد غاسندي، وكانت سمته السائدة هي الأبيقورية: اللذة هي «الغاية الحقيقية التي ترجع إليها جميع أفعالنا». وسان ايفرموند معاد لكل تزمت dogmatisme بما في ذلك التزمت الديكارتي. ومن الناحية السياسية، فهو رجل الحلول بالتسوية، وهو وإن أدان الاضطهادات الدينية فإنه يشجب روح التشيع و«حب الفرقة» بين الناس.

وكان فونتيل Fontenelle (1657-1757) أحد المؤلفين الذين أعجب بهم عصرهم أيما إعجاب. وهو رجل حكيم ومتماسك تماماً، وهو يشبه، على ما قال انطوان آدام، إلى «M. Teste» عين. هذا وإن كتابه «تاريخ وسطاء الغيب» (1686) هو عمل نقد حر، إلا أن نقد فونتنيل لا يصدر عن عقلانية جافة. أما فلسفته فهي فلسفة الوهم الأبدي؛ كلمتها الأخيرة هي العودة إلى الطبيعة.

بيد أن فونتنيل وإن لم تفته الجرأة عندما يتكلم عن الدين، فإن أفكاره السياسية معتدلة للغاية. وما هذا «المتحلل» بثوري قطعاً؛ فهو حريض على النظام، ونصير سلطة قوية؛ وملكه المفضل هو بطرس الأكبر.

أما بيل (1647-1706) Bayle، هذا البروتستانتي اللاجئ إلى هولندا، فإن أعماله أثرت في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً، وقد دعاه فولتير بـ«بيل الخالد».

وأشهر مؤلفاته هي:

1682: «أفكار شتى حول المذنب» (ضد الخرافة؛ فلننظر فينلون ضد وسطاء الغيب).

1686: كتابات أوحاها نقض مرسوم نانت، لاسيما «حال فرنسا الكاثوليكية بأسرها تحت حكم لويس الكبير»، و«تعليق فلسفي على كلام يسوع المسيح»: «اقسرهم على أن يدخلوا» ينظر: «بحث حول التسامح» «لوك، الذي جاء بعده بثلاث سنوات). وعلى الأخص عام 1697 القاموس التاريخي والنقدي، الذي يؤذي بالموسوعة.

إن بيل ذو فكر نقدي لكنه مهتم اهتماماً عميقاً بالتسامح والسلم. فهو يرد على جوريو الذي يدفع البروتستانت إلى الثورة العامة بنداء إلى الهدوء.

وبيل عالمي cosmopolite بصورة جذرية «انظر كتابه «أبناء جمهورية الآداب»، لكن ينبغي أن نشير، عنده كما عند فونتنيل وكما عند المُتَحَلِّلين في زمن ريشيليو، إلى التفاوت بين جرأة الفكر الديني واعتدال الفكر السياسي. فبيل هو بالأحرى محافظ, وبالأحرى ملكي؛ وهو نصير حكم «يوزع بحكمة العقوبات والمكافآت دون أن يكون عالة على شعبه». وتصدر سياسته عن اختبارية مستنيرة. هذا وإن بيل قد أثر فيمن تلاه بمنهجة أكثر مما أثر بأفكاره. فإذا ما كان منهجه شبه ثوري، فإن أفكاره شبه محافظة، على الأقل في المضمار السياسي. وسوف يقدم القرن الثامن عشر حالات عدة مماثلة، بدءاً بفولتير.

3- العقلانية الميتافيزيكية والعالمية (الكلية) عند ليبنتز

إن ليبنتز Leibniz (1646-1716) مفكر كلي حقاً، فهو عالم رياضيات وفيزيائي وعالم نفس ومنطقي وميتافيزيائي ومؤرخ ورجل قانون وعالم لغة وديبلوماسي وعالم لاهوت وعالم أخلاق. ولقد أراد أن يمارس تأثيراً سياسياً، وحاول أن يستميل لأفكاره لويس الرابع عشر وملك السويد شارل الثاني عشر وبطرس الأكبر الذي كانت له معه ثلاث محادثات في الأعوام 1711 و1712 و1716، وفي فترة عنَّ له فيها أن يكون «صولون روسيا».

هذا وإن ليبنتز، المتدين بعمق، لم يكن ورعاً البتة: إذ كان يُعَدُّ في بلاط هانوفر جاحداً غير مؤمن. وكانت ديانته مزيجاً من التصوف والعقلانية, توفق بين العلم والإيمان، وكان وجود الله بنظره المقتضى الأعلى للعقل.

كذلك يعتقد ليبنتز بحق طبيعي ولكنه يفهمه على نحو مغاير تماماً لبوفندورف الذي لم يكن له إلا القليل من الإعجاب («Vir parum jurisconsullus et minime philosophus») بينما يطري «القاموس العجيب» لِبيل. وعلى النقيض من بوفندورف الذي يتشبث بالفصل بين الحق الوضعي وعلم اللاهوت، كان ليبنتز يبحث في الله ذاته عن أساس الحق الطبيعي. فهو يرى في الله مبدأ كل نظام، لا لأن النظام خلقه الله بل لأن النظام كائن في الله.

ويميز ليبنتز ثلاث درجات من الحق الطبيعي: الحق بالمعنى الدقيق (عدم الضرر بأحد، «neminemlaedere»، ثم الإنصاف «suum cuique tribuere»، معاملة كل إنسان حسب استحقاقه) وأخيراً العدالة الشاملة («pievivere»، الحياة بتقوى) التي تقوم على حب النظام الذي أقامه الله وعلى أن يصير المرء عضواً فعّالاً في «المدينة المثلى». ويظهر الله في هذا المذهب بأنه «العقل» الكامل، ولقد كتب ليبنتز في مقدمة كتابه «علم

الإلهيات» صفحات تبشر معاً بالدين الطبيعي وبنفعية القرن الثامن عشر[1]: «عندما يقوم المرء بواجبه ويطيع «العقل»، فإنه يتبع أوامر «العقل» الأسمى ويوجه جميع نواياه إلى الخير العام الذي لا يختلف قطعاً عن مجد الله؛ ويجد المرء بأن المصلحة الخاصة العظمى لا تتحقق إلا بالالتصاق بالمصلحة العامة، بل يُرضي المرء نفسه عندما يُسَرُّ في تأمين الميزات الحقيقية للبشر».

فالانسجام هو إذن الحقيقية الميتافيزيكية الأسمى، ويبدو الكون كجوقة موسيقية واسعة «يرجع لنظرية «الجوهر الفرد» la mondade) وسياسة ليبنتز، على صورة ميتافيزيقاه، هي سياسة توفيق ووحدة. وهو يقترح في عام 1670 نوعاً من الاتحاد لدول ألمانيا في المذكرة التي ألّفها من أجل الناخب في مدينة ماينس Mayence بناء على طلب من البارون دو بوان بورغ Boinebourg: «مذكرة حول تقوية الإمبراطورية: تأملات في وسائل توطيد الأمن العام، الداخلي والخارجي، والوضع الحالي للامبراطورية، على قاعدة أمينة، في الظروف الحاضرة».

ويفكر ليبنتز كرجل وطني ألماني، وتصوراته الاقتصادية حمائية، وتسوِّغ سيطرة الدولة. ويلاحظ بول جانيه في عمله بذور اشتراكية الدولة بل لا يتردد في التأكيد بأن الاستبدادية المستنيرة لفردريك الثاني هي النظام الذي يتفق على أفضل وجه مع ممثله الأعلى السياسي.

بيد أن هذا التأكيد يهمل المطمح الأعمق لليبنتز، ألا وهو مطمع الوحدة. ففي الواقع، ليس الشعور القومي بنظر ليبنتز إلا وسيلة لبلوغ الشعور العالمي ـ الكلي. ولقد استبد به حتى الهوس الاهتمام بوحدة الإنسانية، فجعل يفكر ويتأمل في الوحدة الأساسية لِلْغَات، ويتمنى منظمة دولية تستطيع أن تضمن سلام أوروبا وانتشار المسيحية؛ وهو يهتم بالعمل التبشيري لليسوعيين في الصين ويعرض محاسن تواصل الثقافات (رسالة 2 كانون الأول 1697 إلى ب. فيرجوس). ولقد شغف بتحقيق وحدة الكنائس أكثر مما شغفه

(1) إن تعبير الدين الطبيعي يتكرر مرات عديدة في «علم الإلهيات» Theodicee.

السلام السياسي؛ من هنا أتت مراسلاته الطويلة والعقيمة في النهاية مع بوسييه، تلك التي بدأت في عام 1678 ولم تنته إلا في عام 1701.

هكذا، مع أن فكر ليبنتز كان دينياً للغاية وألمانيّاً جداً، فإنه ينم عن عقلانية وإناسية عالمية كوسموبوليتية كانت إيذاناً بمجيء عمل الموسوعيين وفلسفة عصر «الأنوار».

* * *

القسم الثالث

الأفكار السياسية

في إنكلترا قبل ثورة 1688

بعد إعدام شارل الأول، يشهد المرء نمو هذه الفكرة ـ وهي فكرة ضمنية عند هوبس- القائلة إن المؤسسات السياسية والاجتماعية لا تُعَدّ إلا بقدر ما تحمي المصالح الفردية وتضمن الحقوق الفردية. فهذه النزعة المسيطرة هي التي قادت سواء إلى الرجعى[1] La Restauration في عام 1660 أو إلى ثورة 1688. فالنفعية سادت قبل أن صيغت بصورة رسمية.

وفي وجه هذه النفعية، التي ظهرت على السواء في بورجوازية الأعمال وفي الأرستوقراطية العقارية، قامت معارضة الراديكالية الديموقراطية لأنصار التسوية أو التساوي Niveleurs والأفكار Theses الجمهورية التي أيدها بعض المفكرين المعزولين؛ إلا أن المعارضة ربما كانت ظاهرية أكثر مما كانت واقعية.

أ- جذرية أنصار التسوية

ظهرت حركة «أنصار التسوية» Niveleurs على الأخص في جيش كرومويل؛ ولقد شكلوا حزباً حقيقياً ما بين عام 1647 وعام 1650؛ وممثلهم البارز جون ليلبورن (1618-1657).

وليس «أنصار التساوي» أبداً هم ممن يطالبون بتقسيم جميع الثروات، ليسوا «مقاسمين»؛ إن المساواة التي يطالبون بها هي مساواة مدنية وسياسية

---

(1) الرجعي (la Restauration) تطلق على عودة ال ستيوارت إلى الحكم في إنكلترا عام 1660 (المترجم).

صرفة؛ ولا يفكرون بالمناداة بالمساواة الاقتصادية ولا يهاجمون البتة حق الملكية. ويعبر مذهبهم عن وجهة النظر الفردية للحرفيين وصغار الملاكين.

وكان بعضهم جمهورياً، أما معظمهم فلا، والجمهورية بنظرهم وسيلة أكثر مما هي غاية. وهم ينادون بحقوق الشعب الذي ليس البرلمان إلا مندوباً عنه، ويؤكدون بأن كل إنسان له الحق بأن يوافق على القانون عن طريق ممثليه. وكان الجنود يبتغون تمثيلاً للناس كافة، أما الضباط فكانوا من أنصار تمثيل المصالح وهو تمثيل يقتصر على الملاكين.

ويتصور «أنصار التساوي» الأمة كتجمع أفراد أحرار، يتعاونون مدفوعين لدوافع المصلحة الشخصية ويختارون تشريعاً يلبي مطلب الحرية الفردية. وهم يعتقدون بأن الناس لهم حقوق فطرية بحد أدنى من الضمانات السياسية. وفي المضمار الديني، هم قريبون من «المستقلين»، وأنصار للتسامح.

هذا وإن مذهب «المسوِّين» لشائق لأكثر من صفة:

1- فهذا المذهب إن لم يكن تعبيراً عن طبقة، فإنه على الأقل تعبير عن وسط اجتماعي محدد تحديداً جيداً: ألا وهو وسط الحرفيين وصغار الملاكين.

2- بيد أنه لا يُظْهِر أية روح طبقية. إذ يصدر عن فردية نفعية لا تختلف اختلافاً أساسياً عن النفعية البورجوازية.

3- وهكذا لم تلبث أفكارهم السياسية أن ذابت في الأفكار السياسية للبورجوازية، وبعد «الرجعى» la Restauration عام 1660، بدت حركة «أنصار التساوي» ميتة؛ إلا أن ذلك بلا شك لأنها وجدت سبيلاً أوسع في الفلسفة التي سوف يعبر عنها لوك بعد ثورة 1688.

ب- الشيوعية الطوباوية عند ويستنلي

ألف «الحفارون» الجناح الأيسر «للمسوين». واهتموا قبل كل شيء بالاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وأفضل آثارهم تعبيراً عنهم هو كتاب جيرار ويستنلي Gerard Westanley، «قانون الحرية» Law of Freedom (1652).

يقدم هذا المؤلف بداية فلسفة بروليتارية (عمالية)، فإذا كان معظم «أنصار التساوي» من صغار الملاكين، فإن «الحفارون» ينتمون إلى الأوساط القريبة من البروليتاريا (الطبقة العاملة). وإذ وصفوا أنفسهم بـ«أنصار التساوي الحقيقيين»، فإنهم ألحوا على الحق الفطري في الوجود وأظهروا أشد الكره للتجارة؛ وتبعث بعض نصوصهم على التفكير في الـ«مقالة حول التفاوت» لروسو. والهامهم مضاد للاكليروس وديني عميق في آن واحد. وهم يدعون يسوع المسيح بأول أنصار التساوي ويلحون على تفوق الملكية الجماعية المشتركة، إلا أنهم يمتنعون عن التفكير في ثورة عنيفة.

فهذا عمل فريد، مزيج من الطهرية ومن فكر «ما قبل الثماني والأربعين ساعة» للعمل في الأسبوع، إلا أن انتشاره كان محدوداً جداً في إنكلترا القرن السابع عشر.

ج- الاقتصاد واليوتوبيا عند هارينغتون

إن الأفكار الجمهورية لم تتسرب البتة إلى الأوساط البورجوازية والشعبية. إنها ظلت وقفاً على بعض المفكرين المنعزلين، وأبرز هؤلاء هارينغتون Harrington (1611-1677).

ويبدو أن هارينغتون للوهلة الأولى بأنه سابق لعصره على نحو فريد؛ ففي مؤلفه الرئيس «المحيط» Oceana (1656)، يبرز الأسباب الاقتصادية لـ«الثورة الطهرية»؛ وهو ذا يقول بعد الدراسة بخضوع السياسة للاقتصاد، يعرض «الثورة» كنتيجة محتومة لتطور اقتصادي واجتماعي، ويفسر سقوط الملكية بالزوال التدريجي للأملاك الواسعة الكبيرة. وبالتالي يظهر «المحيط» في آن واحد كيوتوبيا وكمحاولة لتحليل الوقائع البريطانية.

بيد أن هارينغتون لا يهتم إلا بالملكية الريفية، ويفلت منه التطور التجاري والصناعي، وهو يظن أن كل سلطة تقوم على ملكية أرض ما. وهو يحكم بـ«دولة متجانسة» («the equal Commonwealth») ويقترح قانوناً زراعياً يحد من الملكية، بحيث توزع ثلاثة أرباع الأرض بين (5000) ملاك أقصى

دخل أحدهم (2000) ليرة إسترلينية، أما الربع الأخير فيجب أن يوزع على بقية السكان. فلم يكن المنشود إذن إصلاحاً يسوي بين الناس: حيث أن حكم الجمهورية يعود إلى الأرستوقراطية الريفية. إصلاحاً يسوي بين الناس: حيث أن حكم الجمهورية يعود إلى الأرستوقراطية الريفية. أما بخصوص هذا الإصلاح الحاسم، فلزام أن يقرره رجل واحد يطبقه دفعة واحدة.

ليس هارينغتون البتة رائداً لماركس. فهو يعجب بمكيافيللي، ومثله الأعلى جمهورية أرستوقراطية على طراز العصور القديمة. وعمله متجه نحو الماضي، لا نحو المستقبل.

ليست النزعة الجمهورية الأرستوقراطية وقفاً على هارينغتون. فهي تميز كذلك عمل ميلتون Milton وعمل الجيرنون سيدني Algernon Sidney. وما كانت للأفكار الجمهورية جذور عميقة في تلك الحقبة؛ إذ أن المذهب الجمهوري في القرن السابع عشر كان مذهباً أرستوقراطياً.

ولم يكن مؤلف «الفردوس المفقود» (1608-1674) منظراً مذهبياً. إلا أن مؤلفاته تؤلف دفاعاً عن الثورة الطهرية وإشهاراً لها، ومرافعة قوية من أجل حرية الصحافة (Aeropagitica, 1644) ومن أجل حرية الضمير. ومؤلفاته الرئيسية الأخرى هي «محارب الأيقونات» l'iconoclaste 1649، و«الدفاع عن الشعب الإنكليزي» (1651) و«الوسيلة اليسيرة والمريحة لإقامة جمهورية حرة» (1660).

أما الجيرنون سيدني (المولود عام 1617 والذي حكم عليه بالموت ونفذ فيه الحكم عام 1683)، فإن مؤلفه الشهير هو دحضه لـ«بطريقية» فيلمر، الذي كان يؤيد الحكم المطلق، ويقيم السلطة الحاكمة على أساس أنها امتداد للسلطة العائلية البدائية على المملكة. إلا أنه في «مقالات حوال الحكم» (التي لم تنتشر إلا عام 1698)، يخالف نفسه ويؤيد مبدأ السيادة الشعبية: إن حرية الشعب تتأتى من الله والطبيعة، لا من سخاء الأمير أو ليبراليته؛ أما «الميثاق الكبير» فهو ليس بحد ذاته إلا إعلاناً لهذه الحريات الطبيعية، ولا

يؤلف الأساس لها. هكذا يظهر لدى سيدني تصور عقلاني للحق الطبيعي، سوف يعطيه لوك شكله الأتم.

ما من شيء أساسي كان يقيم تعارضاً في آخر القرن بين فكر الجمهوريين وفكر أنصار الملكية الدستورية، بين فكر البورجوازية وفكر الطبقات الاجتماعية الأخرى، بين فكر الطهريين وفكر الإنكليكان المعتدلين. هو ذا قد حان زمن الثورات السلمية وتلك التأليفات المعقولة بين الأفكار التي تظهر بأنها تعبر عن رأي شعب برمته. هل ينبغي هنا التذكير بكلمة لورد أكتون Lord Acton: «ليست ثورة عام 1688 إلا إحلالا للحق الإلهي لصغار النبلاء Gentry محل الحق الإلهي للملوك»؟.

* * *

القسم الرابع

لــــوك

ونظرية الثورة الإنكليزية

إن لوك Locke (1632- 1704)، الذي يمكن أن يُعَدَّ كأب للفردية الليبرالية، مارس تأثيراً عميقاً لا على جميع أولئك الذين يؤكدون بأنهم تلاميذه فحسب، بل، وبرد الفعل، على جميع أولئك الذين ينتسبون إلى التراث: فاحتقار لوك بنظر أحدهم: جوزيف دوميستر Joseph de Maistre. هو بداية الحكمة.

ولا يفهم المرء هذا التأثير عندما يقتصر على قراءة كتابه الثاني «بحث في الحكم المدني» (1690) الذي قيل إن لوك كثّف فيه الأساسي من فكره السياسي. ولا يدين عمل لوك بنجاحه إلى قوة شخصية مؤلفة ولا إلى جرأة أفكاره. بل إلى نمط عمله ذاته الذي ظهر في اللحظة المناسبة للغاية والذي كان يعكس رأي الطبقة الصاعدة: إذ أن لوك، منظر الثورة الإنكليزية، يُعبِّر عن المثل العلى للبورجوازية.

لوك وفلسفته

إن لوك طبيب وفيلسوف. وهو ينتسب إلى أسرة طهرية متأثمة ذات أصل متواضع. وكانت صحته ضعيفة، ومزاجه هادئاً. ولقد حاز، حسب رأي بول هازار، على صفات «الرجل المهذب» «Gentlman»: اليسر والتحضر والوضوح.

وبوصفه موضع ثقة شافتسبوري، فإنه ساهم في كفاح حزب الأحرار whigs ضد حزب المحافظين les Tories ونفي إلى هولندا حيث أمضى خمس سنوات، من 1683 إلى 1688. وعاد إلى إنكلترا مع غليوم دورانج وبَرَّر في كتابه الذي ذكرنا الثورة الظافرة.

بيد أن لوك لا يكتفي بأن «يُحَوِّل عارضاً تاريخياً إلى حدث يقوده العقل الإنساني»؛ ويقينا أن سياسة لوك تدين بالكثير للحدث إلا أنها تندرج في فلسفة متماسكة. ولكي يُفَسّر على وجه صحيح ثان «بحث في الحكم المدني»، يجب أن لا نعرف فحسب البحث الأول الذي ينتقد فيه لوك نظريات فيلمر Filmer في سلطة الملوك الأبوية، بل على الأخص «محاولة في الإدراك البشري» (1690) و«رسالة في التسامح» (1689) و«المسيحية المعقولة» (1695). ويجب أن لا ننسى مطلقاً أن لوك بثَّ قبل عام 1689 بعض الأفكار التي استعادها في كتابه «رسالة في التسامح».

إن سياسة لوك متضامنة مع فلسفته، التي تغلب عليها الاختبارية وتسمها بسمتها. وفلسفته السياسية، كمجمل فلسفته، تستدعي قوة الواقع، وهذا ما يقوده طبعاً إلى تسويغ الأمر الواقع عندما يبدو له هذا الأمر الواقع معقولاً للغاية. وبرأي لوك أن الإنسان في آخر الأمر كائن عاقل وإن الحرية لا تنفصل عن السعادة. وغاية السياسة هي غاية الفلسفة ذاتها، إنها البحث عن سعادة تكمن في السّلم والانسجام والأمن. هكذا لا سعادة بلا ضمانات سياسية ولا سياسة إلا ويجب أن تسعى إلى نشر سعادة معقولة.

مذهب في الملكية

بخلاف هوبس، يعدّ لوك أن الفطرة l'etat de nature، أو الحالة الطبيعية، هي حالة سليمة، أو على الأقل سلمية نسبياً. وليست الطبيعة بنظره مفترسة كما هي بنظر هوبس ولا كاملة كما هي بنظر روسو. فالفطرة هي حالة واقعية، ووضع قابل للتحسين.

وبخلاف هوبس، هنا أيضاً، يعدّ لوك الملكية الخاصة موجودة في الحالة الطبيعية، وأنها سابقة على المجتمع المدني. وتأخذ نظرية المُلْكِيّة هذه حيزاً كبيراً لدى لوك؛ وهي تشهد على الأصول البورجوازية لفكره؛ وتسهم في تفسير نجاحه.

وبحسب رأي لوك، إن الإنسان «الصنّاع والعاقل»، وليست الطبيعة، أصل كل ما له قيمة تقريباً. إذن المُلكية طبيعية وخيرة لا وهي لا تنفع المالك فحسب بل جموع البشرية: «إن من يمتلك أرضاً بعمله فإنه لا يُنْقِص الموارد المشتركة للجنس البشري بل يزيدها». فالمُلْكِيّة تمنح السعادة، السعادة الكبرى تتوافق مع السلطة الكبرى:

«إن السعادة الكبرى ليست في التمتع بالملَّذات الكبرى بل بامتلاك الأشياء التي تُنْتِجُ الملذات الكبرى». هكذا نجد تعريفاً لما يسميه ليوستراوس Leo Strauss بـ«مذهب اللذة الرأسمالي».

وإنه من أجل ضمان المُلْكِيّة يخرج الناس من الحالة الطبيعية ويشكلون مجتمعاً مدنياً «غايته الرئيسة حفظَ المُلكية». ويقول أيضاً لوك: «كل حكم لا غاية أخرى له سوى الحفاظ على المُلْكِية».

وينبغي هنا التنويه بأن لوك يستعمل بلا أي تفريق تقريباً، على ما يبدو كلمات «مجتمع مدني» «societe civile» و«حكم» «gouvernement» إذ أن الحكومة بنظر لوك ليست لتحكم بقدر ما هي أن تدير وتشرِّع.

وما يفتقده الناس في حالة الطبيعة، هو: القوانين والقضاة والسلطة المُنَفِّذة؛ وهذا هو ما يأتيهم به الحكم المدني. فالسلطة السياسية هي إذن عبارة عن وديعة يأتمِن بها ملاكُّون ملاكين آخرين سياسيين «political trusteeship»). والحاكمون هم إداريون في خدمة الجماعة؛ وتقوم مهمتهم على توفير الرفاه والازدهار.

السلطة حسب رأي لوك

إن السلطة العليا هي السلطة التشريعية. وجوهرها هو سنّ القوانين، وليس للقوانين أن تلحق أذى بالمُلْكيّات. واختصاصات السلطة التنفيذية محددة أدق تحديد. فهي «سلطة تُمنَح للأمير كيما يؤمن الخير العام في الحالات التي تنشأ عن ظروف غير متوقعة وغير متعينة مما لا يدع سبيلاً لضبطها على وجه أكيد بقوانين ثابتة ولا تتغير».

ويجب ألا تجتمع السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية في يد واحدة، لكن السلطة التشريعية تسمو على السلطة التنفيذية. إنها «الروح التي تعطي الدولة شكلاً, وحياة ووحدة».

إلا أن السلطة التشريعية ليست مطلقة اليدين؛ بل تَحُدُّها الحقوق الطبيعية. «فالسلطة في مبدئها هي سلطة حرية. وهذه الحرية هي حرية لبلوغ السعادة، حرية لبلوغ السعادة بطريق العقل» (ر. بولان). هكذا كل سلطة كيما تكون سياسية يجب أن تكون عادلة أولاً، وبنظر لوك كما برأي كانط فإن مشكلة السلطة إنما هي مشكلة أخلاقية.

مقاومة السلطة

إذا أوقَعَتْ السلطةُ ضرراً بالحقوق الطبيعية، وخصوصاً بالحرية والمُلكية، فإن لوك يعترف للمحكومين بحق العصيان، حق الثورة. بيد أن حق المقاومة حسب رأي لوك مختلف جداً عن النظرية الكالغانية التي ترتكز على السيادة الشعبية. إن استعمال حق المقاومة فيما يرى لوك ليست غايته تحقيق المطامح الشعبية بل الدفاع عن النظام القائم أو إصلاحه. إن نظرية لوك هي ذات وحي محافظ؛ والاعتراف بحق المقاومة هو وسيلة لرد الأمير إلى الصواب وللعمل على احترام القانونية. وهو يتيح إبعاد خطر الثورة الشعبية لكنه لا يؤلف البتة دعوة إلى العصيان. وفي النهاية إن حق المقاومة بنظر لوك هو دعوة للحكمة والتسوية.

التسامح

إن فكر لوك السياسي فكر علماني بصورة جذرية. فهو يفصل فصلاً صارماً الزمني (الدنيوي) عن الروحي (الديني)، وهو، بخلاف هوبس، يعلن أن «سلطة الحكم المدني كلها لا علاقة لها إلا بالمصالح المدنية». وهو يلح على أن الآراء الدينية «لها حق مطلق وشامل بالتسامح».

إلا أن هذه الدعوة للتسامح ليست اعترافاً بالإلحاد. إذ أن لوك يثور ضد أولئك الذين يعدّونه مادياً في مذهبه؛ ويعلن بأنه يؤمن بالوحي؛ ويؤكد بأنه نصير «مسيحية معقولة»، يمكن إثبات عقائدها الأساسية بالعقل. وهو يُكَرّس فصلاً من كتابه «محاولة في الإدراك البشري» للحكم على الحميّة في المضمار الديني.

* * *

وظهر، بعد لوك، في إنكلترا، تيار عقلاني وتأليهي مع كلارك Clark وتولاند Toland (الذي يقذف الكهنة بالشتائم العنيفة)، وكولنس Collins (الذي يفضح شطط التوراة) وشافتسبوري Chaftesbury الذي يقع كتابه «رسالة في الحمية» (1708) بالضبط في الخط ذاته الذي اختطه لوك. ويبين فيه شافتسبوري الفرق بين الحمية الحقة التي تصدر عن عاطفة سلام مع الله. وهو يؤكد تقدم الأخلاق على الدين.

إن لوك، منظر ثورة، إلا أنه ليس ثورياً البتة. وهو يحذر السيادة الشعبية حذره من إطلاق سلطة الملك. وهمُّه الرئيسي هو النظام والهدوء والأمن.

إن المثل الأعلى السياسي للوك يتفق إذن مع المثل الأعلى السياسي للطبقة الوسطى الآخذة في التوسع- وههنا يكمن السبب الرئيس لتأثيره الواسع. إنه دفاع عن الملكية ودعوة إلى الأخلاق، وفيه اهتمام بسلطة حازمة مع ضرورة الرضا الشعبي، وفيه الفردية التي تنحني أمام الأغلبية، وفيه الاختبارية مع العقلانية، وفيه التسامح مع التزمت: ففكر لوك معقد مركب. ونجد فيه موضوعات من العصر الوسيط، ذكرى القانون الطبيعي، وفردية أساسية كما عند هوبس، إلا أنها تؤدي إلى حلول مختلفة. وما من شيء يدل على تطور الأذهان في أقل من 50 عاماً أفضل من الفرق بين عمل هوبس وعمل لوك.

فهذان العملان اللذان تساويا في اهتمامهما بالسلام والهدوء معاً، أفضيا أحدهما إلى السلطة المطلقة والآخر إلى التفوق البرلماني. ولا يُفسّر هذا الافتراق بالاختلافات المذهبية فحسب، بل بالبيئة الاجتماعية لعملين صدر كلاهما عن الفردية: ففي زمن هوبس، تُوَجّبَ على الطبقة الوسطى أن تضع نفسها تحت حماية السلطة؛ أما في عام 1688 فإنها اعتقدت بأنها أضحت من القوة بحيث راحت تطالب بها.

* * *

الفصل التاسع

عصر الأنوار

فلسفة برجوازية

هناك حدث يسيطر على تاريخ الأفكار السياسية في القرن الثامن عشر: ألا وهو نمو البورجوازية في أوربا الغربية.

وينبغي ألا نذكر هنا التقدم التقني فحسب بل أيضاً المناخ العام للاقتصاد، الذي ظهرت فيه العلامات الأولى لـ«الثورة الصناعية»: وهي حقبة طويلة من التوسع البادئ نحو عام 1730، في المضمار الزراعي بادئ ذي بدء (تقدم في العلوم الزراعية وإنتاج متزايد أتاحا تغذية سكان أكثر عدداً)، وظرف مؤات للربح في جميع القطاعات ينشّط المبادلات والفعاليات الصناعية، ونمو المدن والمرافئ، وقوة البحار مجهزي السفن والتجار أولئك الذين يقدم فولتير voltaire مدحهم في «الرسائل الإنكليزية»: «لقد أسهمت التجارة، التي أغنت المواطنين في إنكلترا، في جعلهم أحراراً، ووسّعت هذه الحرية التجارة بدورها، وتكوّنت من ذلك عظمة الدولة». ويحدد نص فولتير هذا المثل الأعلى لطبقة. فهو يطرح في حدود واضحة المعادلات الأربع التي تؤلف دورة التقدم بالنسبة للبورجوازية الأوروبية، وهي: التجارة كعامل ثروة؛ والثروة كعامل حرية؛ والحرية تشجع التجارة؛ والتجارة تيسّر عظمة الدولة.

ويعددّ جوريس Jaures في كتابه «التاريخ الاشتراكي» على نحو مطوّل وغنائي جميع تلك الأسر البورجوازية التي وصلت إلى السلطة الاقتصادية وما فتئت أن طالبت بالسلطة السياسية فكما قال بارناف Barnave: «إن توزيعاً جديداً للثروة يقود إلى توزيع جديد للسلطة».

ولم تكن البورجوازية القرن الثامن عشر هذه متجانسة بتاتاً، فهي وإن كانت آنئذ قوية في أوروبا الغربية، فإنها ما زالت في الحالة الجنينية في بلدان عديدة. وحتى أنها في أوروبا الغربية ذاتها، كانت تتألف من عناصر مختلفة إلى أقصى حد: من موظفين وضباط قائمين بوظائف مشتراة، ومضاربين (نمط

«توركارية Turcaret»)، وماليين فلاسفة (نمط هيلفيسيوس Helvetius)، وتجار وبحارة مجهزي سفن، وصناعيين وتقنيين، وأخيراً مثقفين (ولم يظهر الاسم مثقف إلى مع قضية دريفوس Dreyfus، بل إن الكتابة لم تغد مهنة إلا في القرن الثامن عشر).

وكان جميع هؤلاء البورجوازيين لهم أوضاع مختلفة جداً في المجتمع، لكنهم يعتنقون بعض الأفكار المشتركة. إذ لم تكن البورجوازية طبقة متجانسة، إلا أن المرء يرى ظهور السمات الكبرى لفلسفة بورجوازية. ولم تقدم هذه الفلسفة البورجوازية نفسها كفلسفة للبورجوازيين وحدهم بل كفلسفة لجميع الناس. تلك هي ظاهرة رئيسة ومختلفة جداً عن الظاهرة التي ستحدث بعد قرن: أي عندما سوف تكتسب البروليتاريا الوعي بأنها تشكل طبقة مستقلة، ستتبنى مذهباً بروليتارياً، أي مذهباً طبقياً. وعلى العكس، إن البورجوازية، مع أنها احتفظت بشعور حاد في تسلسل المراتب، قد وضعت مذهباً شاملاً في الفترة ذاتها التي وعت فيها أصالتها الاجتماعية.

هكذا بدأ عصر الكلمات الكبرى: الحرية، التقدم، الإنسان. إذ اكتشف القرن الثامن عشر وجود الإنسان. فلم يكن يتكلم بوسييهBossuet ، في كتابه «التاريخ العالمي»، عن العالم بل عن بعض الأمم المنقرضة، ولم يكن باسكال pascal يتحدث إلا عن البشر قائلاً: «عندما عكفت أحياناً على النظر في مختلف اضطرابات بني الإنسان...، اكتشفت أن تعاسة الناس كلها إنما تأتي من شيء واحد، هو عدم معرفة الخلود إلى السكون في غرفة». وعندما سعى فولتير لتفنيد هذا النص الشهير في كتابه «تأملات في أفكار باسكال»، انتقل من الجمع إلى المفرد: «ولد الإنسان من أجل العمل كما تتجه النار نحو الأعلى والحجر نحو الأسفل. فأن لا يُشغل المرء البتة وأن لا يوجد هما الشيء ذاته بالنسبة للإنسان». وهذا تغير أساسي، يشير كوندورسيه Condorcet إلى أهميته على هذا النحو: «إن فولتير، بوصفه فيلسوفاً، هو أول من قدم نموذج مُجرّد مواطن يضم في أمنياته وأعماله جميع اهتمامات

الإنسان في جميع البلدان وفي جميع العصور، ثائراً ضد جميع الأخطاء، وضد جميع الاضطهادات، ومدافعاً عن جميع الحقائق الإنسانية وناشراً لها».

هكذا تخلط البورجوازية الأوروبية قضيتها مع قضية الإنسانية: «لقد كان أعضاء الطبقة ـ الثالثة في الجمعية التأسيسية بورجوازيين في أنهم كانوا يعدّون أنفسهم بشراً فقط»، هذا ما كتبه سارتر Sartre في «تقديم الأزمنة الحديثة».

1- مذاهب ووقائع

إن كان نمو الأفكار السياسية في القرن الثامن عشر مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي برمته، فإنه يرتبط كذلك بالأحداث التي حدثت في أوروبا وخارج أوروبا.

1- مصاعب الملكية الفرنسية. كانت قد ساهمت النهاية المؤلمة لعهد لويس الرابع عشر Louis XIV بانتشار أفكار جديدة. كما سهل انعدام شعبية لويس الخامس عشر وعجز لويس السادس عشر عن حل الأزمة المالية مهمة الفلاسفة.

غير أن أوائل الثورة الفرنسية أكدّت عمق القناعات الملكية لدى الجماهير الشعبية. حيث اتخذت معارضة السلطة أثناءها شكل معارضة للضريبة ولنظام الأسياد الإقطاعيين أو شكل معارضة للبلاط، ولم تَرْتَدِ مطلقاً شكل معارضة للملكية.

2- التفوق الفرنسي. لقد تأكدّ الرجحان الأوروبي دائماً وتابعت أوروبا فتح العالم. وكانت أوروبا ذاتها إلى حد واسع عبارة عن «أوروبا فرنسية»؛ وتجلى إشعاع اللغة والأفكار الفرنسية في العواصم القصية.

ووُجِدَ ضرب من التباين بين التأثير الفكري والقوة العسكرية والاقتصادية. إذ عانت الجيوش الفرنسية نكسات خطيرة (حرب الأعوام السبعة، خسارة كندا، وإلخ)، وكان الاقتصاد الفرنسي بعيداً عن أن يعرف نمو الاقتصاد الإنكليزي، إلا أنه نادراً ما تم إنكار التفوق الفكري الفرنسي، لاسيما في مضمار الأفكار السياسية.

فلقد أخذت الأفكار السياسية بعداً جديداً؛ إذ كان يفكر الفلاسفة على مقياس أوروبا. وكانت أوروبا مجزأة أكثر من أي وقت على الصعيد السياسي، إلا أنه كان يوجد «وعي أوروبي»، وتوجد فوق الحدود بداية «جمهورية الآداب».

1- الاستبداد المستنير ـ كان القرن الثامن عشر عصر «المستبدين المستنيرين»، مثل: فريدريك الثاني في بروسيا وكاترين الثانية في روسيا وجوزيف الثاني في النمسا وغوستاف الثالث في السويد وستانيسلاس ـ أوغيست في بولونيا، وإلخ.

وانتظمت بين الأمراء والفلاسفة تلك الرقصات التي تحدث عنها بول هازار Paul Hazard، وذلك التبادل في الاحترام الذي شارك فيه فولتير وديدرو Diderot ودالامبير DAlambert، وإلخ. فلقد أقام فولتير في برلين وديدرو في سان بطرسبرغ وكتب دالامبير إلى فردريك الثاني، قائلاً: «إن الفلاسفة ورجال الأدب من جميع الأمم ينظرون إليك، أيها السيد، منذ زمن طويل بأنكم رئيسهم ونموذجهم».

ويجب على تاريخ الأفكار السياسية أن يحتفظ لفردريك الثاني بمكانة واسعة؛ وليس ذلك أبداً بلا شك بسبب أصالة فكر «فيلسوف لا همّ له»، بل بفضل الإعجاب الذي أثاره. وكما هنري الرابع Henri IV، في القرن السابق، نموذج الملوك، فإن فريدريك الثاني قد عُدَّ زمناً طويلاً بأنه المليك الكامل: «كانت تعتقد الفلسفة أنها تستخدم الملوك وكان الملوك هم الذين استخدموها». (هازار)[1].

2- الثورات. انتهى القرن الثامن عشر باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية وبالثورة الفرنسية. وليس من اليسير في هذا الصدد قياس تأثير المذاهب على الأحداث. إلا أن تأثير الأحداث على المذاهب ـ وأكثر أيضاً على الأفكار ـ هائل على وجه جلي.

---

(1) في نظرية الاستبداد المستنير، انظر فيما بعد.

هكذا سنخصص، بعد فصل طويل في فلسفة الأنوار، فصلاً خاصاً عن الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية.

أ- تنظيم الدعاية

من المهم، قبل أن نستعرض بسرعة المواضيع الكبرى في القرن الثامن عشر، أن نشير إلى حدث بُولِغ في جدته أحياناً غير أن أهميته لا تنكر: فلقد انتظم انتشار الأفكار السياسية شيئاً فشيئاً بدقة وجدوى متزايدتين؛ حيث تكاثرت مراكز التفكير وأجهزة النشر والدعاية. وينبغي أن نذكر هنا دور الصحف ودور دوائر المعارف ودور المقاهي ودور الصالونات ودور الجمعيات السرية، ولاسيما الماسونية[1]. لقد استُوردت هذه من بريطانيا العظمى وانتشرت في فرنسا انتشاراً سريعاً: ربما كان عدد المحافل الماسونية حسب الوثائق الماسونية في فرنسا 198 في عام 1776 و629 في عام 1789، والمجموع ثلاثين ألف «أخ» ماسوني: كان مونتسكيو Montesquieu وديدرو ودالامبير وهيلفيسيوس وفولتير وفريدريك الثاني وويلاند Wieland ولوسينغ Lessing وهردر Herder وموزارت Mozart وواشنطون Washington وفرانكلين Franklin وربما كَنْط Kant نفسه ماسونيين.

وإن عبادة الإنسانية هي المبدأ الأول للماسونية. فلقد كتب رامسي Ramsay في «مقالته» لعام 1738: «إننا نريد أن نوّحد جميع الناس ذوي الفكر النير والسلوك المهذب والمزاج الرضي لا بمحبة الفنون الجميلة فحسب بل أيضاً وبما هو أكثر بالمبادئ الكبرى للفضيلة والعلم والدين، حيث تصبح مصلحة «الأخوة» هي مصلحة الجنس البشري بكامله، وحيث تستطيع جميع الأمم أن تنهل من المعارف الراسخة وحيث يستطيع رعايا جميع الممالك أن يتعلموا أن يتحابوا ودون أن يتخلوا عن وطنهم».

---

(1)أو جمعية البنائين ـ الأحرار (المترجم).

وقد تحطمت تماماً الفكرة، التي انتشرت كثيراً نحو عام 1940، القائلة بـ«المؤامرة الماسونية» الموجهة ضد الملكية وفندتها الأعمال الحديث التي تُبرز:

1- الدور الاجتماعي للمحافل الماسونية التي كانت، في مدن المقاطعات تقوم نوعاً بدور «الأندية» الثقافية والاجتماعية.

2- واللامبالاة السياسية أو الولاء الملكي لدى معظم الماسونيين. إذ كتب عام 1958 تيودور رويسن Theodore Ruyssen «قد يبحث المرء عبثاً في المحافل في الفترة ما قبل الثورية عن أقل أثر لمؤامرة مضادة للملكية».

3- وعلى الأخص الصلات بين الماسونية والإشراقية والتنجيم والإخفائية والصوفية.

ج- مفردات جديدة

هذا وإن القرن الثامن عشر لهو فترة ثورة في مصطلح المفردات السياسي. فلم تأخذ كلمة «اجتماعي» معناها الحديث إلا مع «العقد الاجتماعي»، إذ عُدَّتْ الموسوعة (1751 ـ 1772) الكلمة بأنها جديدة وأعطتها معنى مختلفاً عن معناها الحالي؛ وكلمة «رأسمالي» تنتمي إلى مفردات تورغو Turgot، وعبارة «طبقة وسطى» استخدمت في «الجمعية التأسيسية» أثناء نقاش حول ضريبة حق الاقتراع؛ أما كلمة «شعب» التي كان لها عموماً معنى ذميّاً في بداية القرن (فلقد قالت السيدة مدام لامبير Mme. Lambert: «أُسمي شعباً كل من يفكر تفكيراً دنيئاً وعامياً»، فإنها أخذت معنى جديداً ابتداء من عام 1750، وفي نظر محرريّ «الموسوعة» إن الشعب هو «الجزء الأكبر عدداً والأكثر ضرورة من الأمة». كذلك اتخذت كلمة أمة Nation وقومي national شيئاً فشيئاً معناهما الطبيعي.

وإن هذا التحول في المفردات لهو علامة تطور جذري في الأفكار. إذ سيطرت بعض الكلمات على العصر: طبيعة، سعادة، فضيلة، عقل، تقدم.

إنها ليست كلمات جديدة؛ وما أبعد أن يعطيها المؤلفون جميعاً المعنى ذاته. ومع ذلك هناك «روح العصر»، واتفاق واسع على بعض المفاهيم الأساسية.

1- العلم والطبيعة

بعد الاكتشافات الكبرى في القرن السابع عشر، كان القرن الثامن عشر على الأخص فترة تطبيقات عملية. إذ أبدى الملوك والفلاسفة شغفاً ملحوظاً بالعلوم: درس فولتير الرياضيات وعمم نيوتن Newton؛ ومارس ديدرو التشريح والفيزيولوجيا والكيمياء؛ واهتم جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau ذاته بعلم النبات. ووجب على العالم أن يكون شاملاً، فليس هنالك من حواجز بين العلوم.

وانتقلت العلوم البيولوجية الأحيائية والتاريخ الطبيعي إلى الصعيد الأول، وكان بوفون Buffon (1707 ـ 1788) أحد العلماء الذين إن لم يكونوا أشد أصالة فهم على الأقل أكثر تمثيلاً لعصره: ولقد ركع جان جاك روسو على ركبتيه ليقبل عتبة بابه؛ وكانت مونتبار Montbard مَحَجّةً.

-وكان علم بوفون وضعياً وعلمانياً، يرفض العلل الغائبة.

-وكان تطورياً؛ إذ يعتقد بوفون بتطور الأنواع، وينبئ مؤلّفه «حقب الطبيعة» بمؤلّف كوندورسيه «مخطط جدول تاريخي لخطى تقدم الفكر الإنساني».

-وأخيراً كان علم بوفون وحدوياً. فهو يؤكد، في كتابه «التاريخ الطبيعي»، الذي ظهرت مجلداته الاثنان والثلاثون من عام 1749 إلى عام 1789، على وحدة النوع الإنساني.

2- السعادة

لم يتحدث هوبس ولا باسكال ولا بوسييه ولا حتى لوك عن السعادة كثيراً. بخلاف ذلك يحتل موضوع السعادة مكانة واسعة لدى معظم فلاسفة القرن الثامن عشر: فهي سعادة التوازن لدى مونتسكيو، وهي سعادة العمل

النافع لدى فولتير، وهي سعادة الحلم لدى روسو، وإلخ. وصاح سان جوست Just_Saint «إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا».

وارتبط ازدهار هذا الموضوع بداهة بتراخي المذاهب الكاثوليكية واتخذا أشكالاً شتى:

-السعادة في الطبيعة؛ سعادة الهواء الطلق (المسير والجبل حسب جان جاك روسو، والجزُر حسب برناردان دوسان بيير، والمرابع حسب ماري أنطوانيت...)؛ وسعادة السفر (مونتسكيو) والمسافر المغترب الذي ينظر إلى العالم بعيون جديدة: ما أسعد السياميين، وما أسعد الفُرس.

-السعادة في الطبيعي؛ فكرة المتوحش الصالح، ظاهرة كذلك لدى مونتسكيو (الرسائل الفارسية) وعند روسو (مقالة في التفاوت).

-السعادة في اليوتوبيا، والدعوة إلى الحكاية: حكاية النحل لـ ماندفيل Mandeville، وأحدوثة سكان الكهوف في «الرسائل الفارسية»، وروبنسون Robinson لـدانييل دوفو Daniel de foe، وغاليفار Gulliver لـ سويفت Swift، وميكر وميغا وكانديد، وإلخ.

-السعادة في الفضيلة، والاعتدال والعقل: إن السعادة تُكتسب وتُستحق؛ إذ يوجد حق في السعادة وواجب على المرء أن يكون سعيداً؛ وتتطابق السعادة الخاصة مع السعادة العامة. وللسعادة قوانينها، وحدُّها العدل. ولا يمكن للسياسة أن تهمل السعادة.

3- الفضيلة

وهناك ضرب من السجال بين القدماء والمحدثين موضوعه تعريف الفضيلة: إذ يحلم الأولون بفضيلة على النمط القديم، على غرار اسبارطة أو روما. ويكرر الآخرون بفضيلة مستحبة، اجتماعية: فالإنسان الأفضل هو الأنفع لمواطنيه. وهكذا ظهر نموذجان من الناس الفاضلين، كاتون Caton وفرانكلين Franklin فإذا ما اختار فولتير بعناد النموذج الثاني، «الإنسان العظيم» ضد «البطل»، فإن عمل مونتسكيو يفصح عن بعض التردد.

أما روسو فهو يقدم أيضاً نموذجاً آخر من الفضيلة؛ فضيلة الإنسان الحسّاس على طريقة أبطال «هيلويز الجديدة» La Nouvelle Heloise وفضيلة سان ـ برو المنفعل دائماً والمفكر دائماً، إن لم يكن العاقل. الحساسية إرهاف للعقل.

وهكذا تعلمنت الفضيلة، ونمت التأليهية، وانفصلت الأخلاق عن العاطفة الدينية. ومن هنا أهمية المناقشات حول الصينيين، التي تمتعت في القرن الثامن عشر بحظوة فريدة.

4- العقل

الأنوار Lumieres، التنوير Aufklarung، الإنارة Enlightenment: تصادف هذه الاستعارة المجازية في جميع اللغات؛ حيث تختلط بموضوع العقل مواضيع العلم والطبيعة والسعادة والفضيلة والحقيقة.

وهناك نصان دالان بين نصوص أخرى:

- هذا التعريف للعقل في «التعليم الشامل Gatechisme universel» لـ سان لامبير: ـ «ماهو العقل؟ ـ هو معرفة الحقائق النافعة لسعادتنا».

- وهذا التعريف للقانون في «الموسوعة»: ـ إن القانون، بوجه عام، هو العقل الإنساني، من حيث أنه يحكم جميع شعوب الأرض؛ ويجب أن لا تكون القوانين السياسية والمدنية لكل أمة إلا الحالات الخاصة المختلفة التي يُطبق فيها هذا العقل البشري».

هكذا ظهرت فكرة عقل شامل، يتيح في الوقت ذاته الوصول إلى الحقيقة والسعادة، وفكرة تقدم محتوم لا يتجزأ: إذ يتواكب التقدم المادي مع التقدم الفكري الذي يتواكب مع التقدم الأخلاقي. وإنه لعلى هذا التصور المادي والبورجوازي قد اعترض روسو باسم العقل ذاته.

5- المنفعة

ابتكر القرن الثامن عشر التفاؤل loptimisme (ظهرت الكلمة على ما يبدو بين 1735 و 1740) ووضع نفسه تحت شارة المنفعة ولقد عرّف بنتام

Bentham المنفعة حوالي آخر القرن على هذا النحو: «هي خاصة شيء ما أو نزعته لأن يقي من بعض الشر أو أن يجلب بعض الخير. والشر هو عناء أو ألم أو سبب ألم. والخير هو لذة أو سبب لذة. وما يطابق منفعة الفرد أو مصلحة الفرد، هو ما ينزع إلى زيادة المجموع الإجمالي لرفاهته».

وليست هذه النزعة النفعية التي تخلط الأخلاق والمصلحة، وتُخضع السياسة للاقتصاد، خاصة بالنفعية الإنكليزية. إذ يصدر عن تصور نفعي للسياسة، بتلوينات مختلفة جداً، فولتير والموسوعيون والفيزيوقراطيون ومؤسسو الاقتصاد الليبرالي، وأنصار الاستبدادية المستنيرة، ودعاة الثورة الأمريكية.

وإن التوافق صارخ بارز بين مؤلفات فولتير وديدرو والموسوعيين وآدام سميث وفرانكلين وبين الأفكار السياسية للبورجوازية كما تجلت في مذكرات أو مراسلات ذلك العصر. ومع أن أعمال فولتير وفرانكلين قلما لها دلالة على صعيد المذاهب السياسية، فإنها أساسية إذا ما بحثنا فيها عن تعبير عن المجتمع.

ولنحذر من أن نتصور أن القرن الثامن عشر يسيطر عليه عملان متعارضان: هما «روح القوانين» أو الليبرالية بلا ديمقراطية، و«العقد الاجتماعي» أو الديمقراطية بلا ليبرالية. فمن جهة ـ على ما سنرى ـ ما أن يوضع هذان الكتابان من جديد في سياقهما، حتى يكفا عن أن يتعارض أحدهما مع الآخر ذلك التعارض المطلق الذي يذكر غالباً. ومن جهة أخرى على الأخص، لا ينتمي مونتسكيو، صاحب قصر لابريد، ولا روسو، ذلك الخادم السابق، إلى تلك البورجوازية الجديدة التي يتجلى مثلها الأعلى السياسي على نحو واسع في فلسفة الأنوار. إن أشهر كتابين في المذهب السياسي في القرن الثامن عشر إن لم يكونا كتابين ضد التيار فهما على الأقل كتابان على هامش الإيديولوجيا السائدة المسيطرة.

وتملي علينا هذه الملاحظات التمهيدية مخططنا:

-**الجزء الأول** : الليبرالية الأرستقراطية، مونتسكيو.

-**والجزء الثاني**: الأطول، انتصار النزعة النفعية.

-**والجزء الثالث** : ثورات وطوباويات (روسو، والإنشاءات الاشتراكية، وأحلام السلام الدائم والتقدم الذي لا رجعة فيه.

* * *

القسم الأول

الليبرالية الأرستقراطية

تقريظ الدستور الإنكليزي

عرفت إنكلترا في القرن الثامن عشر، بعد «الثورة المجيدة»، ما سماه لاسكي Laski بـ«عصر الركود. إذ ظلت الأرستقراطية قوية ذات بأس وأخذ عليها خصومها بأنها تخلط صالح الدولة بصالح الطبقة الحاكمة. وساعدت حركة الأعمال على ستر الجمود السياسي، في ظل عهد جورج الأول وجورج الثاني حتى ذهاب والبول Walpole في عام 1742. إنكلترا تهضم ثورتها، وتشرح لوك Locke، وأضحت الأعمال الأصيلة في النظرية السياسية نادرة.

إلا أن الدستور الإنكليزي مارس إغراء شديداً على القارة الأوروبية، حيث أقام مونتسكيو وفولتير في إنكلترا وعملا من نفسيهما داعيتين لمؤسسات لا يعرفانها معرفة جيدة. ويلح فولتير في مؤلفه «الرسائل الإنكليزية» بصورة خاصة على حرية الضمير والرأي التي تسود، حسب رأيه في إنكلترا. أما مونتسكيو، فسرعان ما أصبح تقريظه للدستور الإنكليزي في «روح القوانين» أمراً كلاسيكياً تقليدياً.

ولم يمكث مونتسكيو زمناً طويلاً في إنكلترا، ولا يبدو أن بولنغ بروك Bolingbroke قد مارس عليه التأثير الذي عُزي إليه أحياناً، ومن جانب آخر لم يكن بولنغ بروك مفكراً كبيراً (حيث قال عنه لاسكي «المهيب التافه» « a solemn trifler»). واستطاع روبير شاكلتون Robert Schacklton، الذي درس عن كثب فهرس لابريد، أن ينوه بأن مكتبة منونتسكيو كانت تحوي القليل جداً من الكتب الإنكليزية (انظر: R.shchleton, Montesquieu, Tow unpubished document French studies,1950).

ويرتكز تقريظ المؤسسات الإنكليزية الذي قام به مونتسكيو على التباس. فهو ينتمي إلى طبقة النبلاء ويدعم قضية رجال البرلمان. وبلا شك أن ليبراليته صادقة وعميقة، لكن هذه الليبرالية تتجه نحو الماضي؛ إنها ليبرالية أرستقراطية وفرنسية، بعيدة جداً عن الليبرالية الإنكليزية، التي هي ذاتها مبتعدة جداً عن الوقائع البريطانية.

1- مونتسكيو :

إن مونتسكيو (1689 ـ 1755) Montesqueu المروج للدستور الإنكليزي، والمنظّر لفصل السلطات، ومريد الليبرالية الكاملة، هو مونتسكيو القريب من لوك Locke...

أما مونتسكيو، صاحب قصر لابريد، والرئيس ذو القبعة الناقوسية لبرلمان بوردو Bordeaui، ومؤلف «الرسائل الفارسية»، فهو مونتسكيو القريب من سان سيمون Saint-Simon..

إن عمل مونتسكيو معقد، وينبغي أن نحترس من ردّه إلى هاتين الصورتين المختصرتين.

1- الإنسان ـ لا يظهر مونتسكيو الإنسان بتاتاً في «روح القوانين» (1748) ولا في «نظرات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (1734). ولكن «الرسائل الفارسية» (1721) قد كتبها رجل يلهو أما مجموعة السيرة الذاتية المعنونة «أفكاري» لهي وثيقة متكلفة شيئاً ما بلا شك، إلا أنها ذات غنى لا مثيل له.

يحرص مونتسكيو أن يظهر فيها كإنسان سعيد («تتعلق نفسي بكل شيء») وجاهز مهيأ («يهمني كل شيء، وكل شيء يدهشني») وسمح («لا أعرف أن أبغض»)، ومتواضع («أيها الناس المتواضعون تعالوا أقبلكم»)، ومتوازن تماماً («ما ألم بي حزن البتة إلا وذهبت به عني ساعة قراءة...»).

إن هذه الحكمة كاملة تقريباً إلى حد الإفراط، بيد أن مونتسكيو يكف من حسن الحظ أحياناً عن مراقبة ذاته، فهو يصيح: «أحب الفلاحين، إذ أنهم ليسوا علماء بقدر كاف كي يسيئوا التفكير». ولا يعتقد بتاتاً بالتقدم («اقتراح الكمال على عصر آيل دائماً إلى أسوأ...») وإنه ليكتب لنفسه بلا غبطة: «إن الروح التجارية هي التي تسيطر في يومنا هذا. وتجعلنا هذه الروح التجارية نحسب أي شيء».

ونصادف في «روح القوانين» أحكاماً مماثلة، لاسيما في الكتاب العشرين: «القوانين من حيث علاقتها بالتجارة منظور إليها في طبيعتها وتمييزاتها». إذ يؤكد مونتسكيو جيداً أن إنكلترا هي «الشعب من شعوب العالم الذي عرف أفضل معرفة أن يفيد في آن واحد معاً من أموره الثلاثة العظيمة: الدين والتجارة والحرية». غير أن أحكامه على التجار لهي أكثر تحفظاً؛ فهو لا يرغب أن يقوم النبلاء بالتجارة ولا يتردد في أن يكتب: «إنه من المضاد لروح التجارة أن تقوم بها طبقة النبلاء في النظام الملكي.. ومن المخالف لروح الملكية أن تعمل فيها طبقة النبلاء بالتجارة. فإن العرف الذي أجاز في إنكلترا التجارة إلى طبقة النبلاء لهو أحد الأمور التي ساهمت أيما مساهمة بإضعاف الحكم الملكي فيها».

إذن يتعارض مونتسكيو مع فولتير في هذه المسألة الأساسية (انظر أعلاه). فهو ينضم إلى معسكر التقاليد. ولم توح التحولات التي حدثت في العالم إلا ردود فعل مترددة، إلى هذا النبيل الساكن في المقاطعات الساخر والمعتدل طبعاً.

2- السياسة في «الرسائل الفارسية» - إن «الرسائل الفارسية» ألهية إنسان سعيد. إذ يُعرّي الفارسيّان، «أوبسك المفكر» و«ريكا الغاسكوني»، مجتمع فترة «الوصاية»؛ ويرفعان جميع الأقنعة؛ وهما ليسا بمغفليّن بتاتاً.

هل يكون الناس سعداء بملذات الحواس أم بممارسة الفضيلة؟ يجيب أوبسك Obesek على ذلك بحكاية سكان الكهوف (وهم شعب صغير في بلاد عربية غير واقعية).

المشهد الأول : ملكيّة. إن لسكان الكهوف ملكاً «من أصل أجنبي»؛ يقتلونه.

المشهد الثاني : فوضى. سيطرة الأثرة والمصلحة الخاصة. سلسلة من الكوارث.

المشهد الثالث : ديمقراطية أبوية. توصّل صديقان إلى إقناع سكان الكهوف بأن «مصلحة الأفراد الخاصة توجد دائماً في المصلحة المشتركة». تعاون، وفضيلة، وسعادة مثالية وعائلية. ويصد سكان الكهوف عدواناً إنهم سعداء ولا يُغلبون.

المشهد الأخير : يزداد عدد سكان الكهوف وتبدأ الفضيلة تثقل عليهم. وشاء سكان الكهوف أن يكون لهم ملك واختاروا شيخاً جليلاً شرع هذا الشيخ بسكب «شلالات الدموع» وانتهى بالقبول.

عودة إلى المشهد الأول...

نتيجة ريبية : إن العادات أكثر نجوعاً من القوانين (تصنع العادات دائماً مواطنين أفضل مما تصنع القوانين)، إلا أن الناس يسأمون بأن يكونوا فاضلين، وليس لأفضل النظم إلا وقتاً ما...

ولا شيء يمنع من التفكير بأن مونتسكيو قد وضع هذه الحكاية المرحة جوهر فلسفته السياسية. إلا أنه يبدو دائماً للوهلة الأولى بأن فلسفة «الرسائل الفارسية» هذه تختلف اختلافاً كبيراً عن الفلسفة التي تعبر عنها «روح القوانين» تعبيراً مهيباً.

3- منهج مونتسكيو ـ كيف يُفسر وجود تشريع معيّن في بلاد معينة؟ ذلك هو موضوع «روح القوانين». إذن مونتسكيو يبحث عن نظام معقول ordre intelligible؛ ويحاول أن يميز وأن يعلل.

والسمات الأساسية لمنهجه هي التالية:

أ- حسّ بالتنوع ـ يكمن المسعى الأول للعقل في نظر مونتسكيو في إدراك التمييزات (انظر الأفكار الواضحة والمتميزة لديكارت) مثل مونتسكيو مثل بنجامين كونستان Benjamin Constant وتوكفيل Tocqueville فيما بعد، ومثل جميع كبار منظري الليبرالية، هو متعلق بشغف في تنوع العالم، ولا يخشى شيئاً كما يخشى التماثل. وهو، على خلاف بوسييه Bossuet الذي يكثر من المقارنات، إنما يميز الحكومات حسب الأزمنة وحسب البلدان. وهو يقول «يكمن الحس السليم أكثر ما يكمن في معرفة الفروق بين الأشياء».

ب- النسبية ـ إن القانون في نظر مونتسكيو نظام من العلاقات: «تكمن روح القوانين في مختلف العلاقات التي يمكن أن تكون للقوانين بمختلف الأشياء». علاقات بدستور كل حكم، بالعادات، والمناخ والدين والتجارة، وإلخ.

ج- الحتمية ـ يعتقد مونتسكيو بأن الأشياء لها طبيعة: «إن القوانين، بالمعنى الأشمل، هي العلاقات الضرورية التي تُشتق من طبيعة الأشياء». وهي علاقات ضرورية ولكن ليست علاقات كافية: إذ أن القوانين مركبة، ولا يكفي المناخ ولا العادات ولا «الدستور» لتفسير وضع قطر ما. إن التاريخ معقول، بيد أن الناس يستطيعون صنعه.

د- العقلانية ـ ولو أن مونتسكيو يرفض كل قدرية (وطبعاً كل نزعة عنائية)، فإن منهجه لا يسقط في الاختيارية. فهو يكوّن فكرة سامية عن القانون؛ فالقانون هو ـ أو يجب أن يكون ـ تجسيد العقل: «إنها لفكرة رائعة لأفلاطون القائلة بأن القوانين صُنِعَتْ لتبليغ أوامر العقل إلى أولئك الذين لا يستطيعون تلقيها مباشرة منه».

هـ- الريبية ـ غير أن القانون يسنه المشرعون، وهؤلاء في أغلب الأحيان أدنى من مهمتهم. فهناك عظمة القانون وهناك عجز المشرعين: «لقد كان معظم المشرعين أناساً محدودين وضعتهم الصدفة على رأس الآخرين، ماكادوا يستشيرون إلا أفكارهم المسبقة وأهواءهم ويبدو أنهم لم يعرفوا عظمة صنيعهم ذاتها ولا جدارته».

هكذا يدع منهج مونتسكيو، الدقيق والمتميز، مجالاً للضعف البشري. ولا يمكننا أكثر من ذلك أن نعجب بسمو قصد جعل من مونتسكيو واحداً من مؤسسي علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، إلا أن قيمة المنهج أكثر من قيمة التطبيقات. ويبدو خصوصاً أننا نؤدي خدمة سيئة لمونتسكيو بالإلحاح على «نظرية المناخات» عنده: فمن جهة كانت توجد هذه النظرية قبل مونتسكيو بكثير، ومن جهة أخرى على الأخص لا تدهشنا الآن التأملات التي أوحتها هذه النظرية إليه لا بأصالتها ولا بسدادها (من نمط: «الناس أكثر حيوية في المناخات الباردة» أو «الهنود هم طبعاً بلا شجاعة»).

4- نظرية أنماط الحكم ـ إن نظرية الحكومات، التي يستهل بها «روح القوانين»، هي بلا شك مع فصل السلطات النظرية المعروفة أفضل معرفة من بين نظريات مونتسكيو. إلا أنه من المشكوك فيه أن يكون قد وضع فيها مونتسكيو جوهر فكره السياسي.

يميز مونتسكيو طبيعة كل حكم، وهي ما يجعله ما هو، ومبدأه، وهو ما يجعله يعمل. ويستعرض ثلاثة أنماط من الحكم:

أ- الحكم الجمهوري ـ من حيث الطبيعة: «الحكم الجمهوري هو الذي تكون فيه سلطة السيادة للشعب بهيئته كلها، أو لجزء من الشعب فحسب». هناك إذن شكلان متميزان جداً من الجمهورية، الجمهورية الديمقراطية والجمهورية الأرستقراطية.

- الجمهورية الديمقراطية ـ هي من حيث الطبيعة: إن الشعب بهيئته كلها أي مجموع المواطنين مجتمعين هم الذين يمارسون سلطة السيادة. وهي من حيث المبدأ: الفضيلة، بالمعنى المدني السياسي لا بالمعنى الأخلاقي، أي حق الخيار لكل مواطن أن يُقدم المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة.

والجمهورية الديمقراطية حسب مونتسكيو (الذي لا يميز بوضوح كلمة «جمهورية» من كلمة «ديمقراطية») هي جمهورية على طريقة العصر القديم، متقشفة، وقنوعة، وفاضلة، ومقصورة على مدن صغيرة يستطيع فيها المواطنون أن يجتمعوا في ساحة عامة.

- الجمهورية الأرستقراطية (نمط البندقية). طبيعتها: أن تعود سلطة السيادة إلى «عدد معين من الأشخاص». ومبدؤها: هو الاعتدال في ممارسة التفاوت. ويجب أن تكون الأرستقراطية الحاكمة كثيرة العدد بقدر كاف، ويجب عليها على نحو ما أن تنسي المحكومين وجودها: «فكلما اقتربت الأرستقراطية من الديمقراطية كلما أصبحت كاملة؛ وتصبح أقل كمالاً بقدر ما تقترب من الملكية».

ب- الحكم الملكي ـ من طبيعته: أن واحداً يحكم. غير أن الملكية لا تختلط بالاستبداد. إذ يحكم الملك بموجب القوانين الأساسية التي تُمارس بفضل سلطات متوسطة. «تؤلف السلطات المتوسطة، المرتبطة والتابعة، طبيعة الحكم الملكي». وهذه السلطات أو الأجهزة المتوسطة هي «القنوات الوسطى التي تجري بطريقها السلطة».

أما مبدأ الحكم الملكي: فهو الشرف، أي روح الجماعة، و«الفكرة المسبقة عن كل شخص وكل وضع». «إن طبيعة الشرف هي في طلب التفضيلات والتمييزات». ولا يتحدث مونتسكيو عن فضيلة الأمراء (على غرار بوسييه أو فينلون) ولا عن فضيلة المواطنين، بل عن شرف البعض، فلا يوجد إذن مبدأ الحكم الملكي بين يدي الملك. وهذا تصور للملكية أرستقراطي بله شبه إقطاعي. وعندما تحدث مونتسكيو عن الملكية في الأجزاء الأولى من «روح القوانين» يبدو أنه كان يفكر في الملكية الفرنسية في العصر الوسيط أكثر مما فكر في الملكية الدستورية على الطريقة الإنكليزية.

ج- الحكم الاستبدادي ـ هذا هو النمط الوحيد من الحكم الذي يدينه مونتسكيو صراحة. أما طبيعته، فهي أن واحداً يحكم حسب نزوته، بلا قوانين وبلا قواعد. أما مبدؤه فهو الخوف؛ إذ يعامل المستبد رعاياه كالبهائم.

ولا نجد لدى مونتسكيو أي تمييز بين أشكال للاستبداد مختلفة، ولا أية إحالة إلى «الاستبداد المستنير». غير أن ما يستهدفه مونتسكيو وراء الاستبداد، إنما هي الملكية المطلقة.

إن هذا التصنيف لنماذج الحكم لهو مجرد على نحو مزدوج:

- فهو مجرد عن أنماط الحكم الموجودة في الحقبة التي كان يكتب فيها مونتسكيو «روح القوانين»؛ ولاندخل الملكية الإنكليزية في أية فئة؛ ولم يُقم أيٌّ تمييز بين النظم الملكية المختلفة.

- وهو مجرد من جهة أخرى عن التفضيلات الحميمية لمونتسكيو. فهو يدين الاستبداد قطعاً، ولكن الحكم حسب رغبته لا يطابق، على ما يبدو، النمط الملكي ولا النموذج الأرستقراطي ولا النوع الديمقراطي كما رسمها. ومرة أخرى، يتقدم مونتسكيو مقنعاً، وليس ذلك عندما يقرأ المرء مجموع «روح القوانين» فحسب، بل عندما يقرأ مجموع عمله فإنه يرى تلوح، كصورة متعددة العناصر، تلك الملكية الأرستقراطية، الفاضلة والمعتدلة، التي كان يحلم بها مونتسكيو دون أن يتوهم كثيراً حول حظوظها من التحقيق.

5- الحكم المعتدل ـ يبدو مونتسكيو أقل اهتماماً بشكل الحكم من المؤسسات، وأقل انشغالاً بالمؤسسات من السلوك والعادات. ونحن نصادف النزعة ذاتها عند توكفيل وبريفوست بارادول ورينان.

وإن نظرية مونتسكيو السياسية هي نظرية معادلات («ينبغي على السلطة أن توقف السلطة»): ففصل السلطات، والأجهزة المتوسطة، واللامركزية، والأخلاق هي في نظره معادلات وقوى تحول دون أن تسقط السلطة في الاستبداد.

أ- فصل السلطات ـ لقد أضحى فصل السلطات بفضل مونتسكيو ضرباً من العقيدة: وتفصح المادة (16) السادسة عشرة من «إعلان حقوق الإنسان» «إن كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمانة الحقوق ولا يتحدد فيه فصل السلطات ليس له دستور أبداً».

ولكن في الواقع ليس لمذهب فصل السلطات عند مونتسكيو الأهمية التي عزاها له خلفاؤه. فهو يقتصر على التأكيد بأنه يجب على السلطة التنفيذية

والسلطة التشريعية والسلطة القضائية أن لا توجد بين الأيدي ذاتها، غير أنه لا يفكر بتاتاً بالمناداة بفصل صارم بين السلطات الثلاث، هذا الفصل الذي لم يكن يوجد من جهة أخرى في النظام الإنكليزي.

إن ما ينادي به مونتسكيو هو انسجام بين السلطات، وتخصيص واعٍ ومشترك لسلطة السيادة بين أجهزة ثلاثة، السيادة معاً للقوى السياسية الثلاث وكذلك للقوى الاجتماعية الثلاث: الملك والشعب والأرستقراطية وكما نوه بذلك بشدة ش. ايزنمان Gh.Eisemann، يوجد تطابق بين الأفكار الدستورية والأفكار الاجتماعية عند مونتسكيو: «إذ يظهر جهازه الحكومي كأنه إسقاط على الصعيد الدستوري لصورة المجتمع عنده: ثلاث قوى اجتماعية، وبالتالي ثلاث قوى سياسية تجسدها ـ فالتطابق كامل». وفي الواقع، لا يوجد عند مونتسكيو نظرية (حقوقية) لفصل السلطات، بل تصور (سياسي ـ اجتماعي) لتوازن القوى ـ وهو توازن يرمي إلى تكريس قوة بين القوى الأخرى: ألا وهي قوة الأرستقراطية (فلننظر تحليلات لويس التوسير Louis Althusser في «مونتسكيو، السياسية والتاريخ»، Montesquieu,La politique et Lhistoire,p.u.f,1959, p120.

ب- الأجهزة الوسيطة ـ يعتقد مونتسكيو بالمنفعة الاجتماعية والأخلاقية للهيئات المتوسطة، لاسيما مجالس البرلمانات وطبقة النبلاء.

إن مونتسكيو، بوصفه رئيساً ذا قبعة ناقوسية لبرلمان بوردو، يؤيد بشدة امتيازات البرلمانيين التي يبدو بأنه من جهة أخرى يخلطها مع امتيازات طبقة النبلاء. ولا يتردد مونتسكيو في الدفاع عن شرائية الوظائف: بلا شك يتعلق الأمر بسوء استعمال، إلا أنه سوء استعمال نافع.

وإن مونتسكيو نبيل فخور بنبالته («350 عاماً من النبالة المثبتة») وتبدو له طبقة النبلاء أفضل دعم للملكية، وأفضل ضامن للحرية: «مالم يوجد ملك، لا توجد طبقة نبلاء، ومالم توجد طبقة نبلاء، لا يوجد ملك، بل هناك مستبد». ومن الغريب أن يكون مونتسكيو قد عُدَّ كمعجب بالنظام الإنكليزي، في حين أن فكره راسخ رسوخاً عميقاً في

أقدم التقاليد الفرنسية ـ بيد أنه بلا شك قد قام بالشيء الكثير ليحافظ على هذا الالتباس. هذا وإن الفصل الذي يُستشهد به في أغلب الأحيان من «روح القوانين» هو بلا شك من الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر المكرس إلى الدستور الإنكليزي. ولكن ينبغي أولاً ملاحظة أن هذا الفصل لا يهدف بتاتاً إلى تقديم وصف أمين للنظام البريطاني، إذ أن ما يقدمه مونتسكيو إنما هي إنكلترا وقد جُعلت مثالية ومنمنة، وإنكلترا على الطريقة الفرنسية، مبتعدة جداً عن الواقع التاريخي. ومن جهة أخرى، لا يشغل هذا الفصل حول إنكلترا إلا عشر صفحات في كتاب يعد أكثر من سبعمئة صفحة. فلماذا لا نعلق ذات القدر من الأهمية أو حتى أهمية أكبر على التأملات المطولة حول الحقوق الإقطاعية التي ينتهي بها كتاب «روح القوانين»، وعلى تلك الصفحات الدقيقة التفاصيل عن أصول طبقة النبلاء الفرنسية التي تجعلنا نفكر بسان سيمون وبولعه بالمراسيم؟

ج- اللامركزية ـ إن اللامركزية هي موازن ومعادل ناجع ضد الاستبداد. إن السيد الإقطاعي في «لابريد» له في هذه النقطة الأفكار التي ستكون لصاحب القصر دو توكفيل. وإن لم يكن يتعارض فكر مونتسكيو كثيراً مع فكر روسو (الذي هو أقل حباً للمركزية مما قيل) فإنه يتعارض مع فكر تلامذته «الجبليين» ومع فكر كبار موظفي الملكية.

د- العادات ـ «ينبغي أن لا يعمل الناس شيئاً بتاتاً بالقوانين مما يمكن عمله بالعادات». فالإصلاح الحقيقي ليس سياسياً، بل فكرياً وأخلاقياً. يجب أن لا يسن الناس قوانين ذات كثرة مفرطة، بل الاعتدال هو الفضيلة الرئيسة: «إن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع؛ فالخير السياسي كالخير الأخلاقي يوجد دائماً بين حدين». وإن أخلاق مونتسكيو هي أخلاق الحد الوسط، أو الحد العدل. فإذا ما وضعته اختياراته السياسية ووضعه الاجتماعي في معسكر الأرستقراطية، فإن أخلاقه أخلاق بورجوازية أو على أي حال يمكن أن تتبناها البورجوازية بيسر وسوف تختارها فعلياً.

أما الدين، فهو في نظر مونتسكيو واجهة جميلة (كما في الرسائل الفارسية) ورادع اجتماعي في آن واحد. وإن مونتسكيو، المناوئ للإكليروس وغير المتدين، يبرئ نفسه من أن يكون ملحداً. وهو يعتقد بفائدة الدين من حيث هو «وازع قمع»: «إنه من المفيد أن يعتقد الناس بأن الله يوجد...إذ عندما قد يصبح من غير المفيد أن يكون للرعايا دين، فإنه لن يضحي مفيداً أن يكون للأمراء دين». فديانة نابليون Napoleon لقريبة من دين مونتسكيو.

6- أما الأفكار الاجتماعية عند مونتسكيو:

أ- ما من ثورية في أفكار مونتسكيو الاجتماعية. إذ تقوم الحرية في نظره على نحو أساسي في الأمن: «إن الميزة الوحيدة التي لشعب حر على شعب آخر، هي الأمن حيث كل واحد آمن لا تنتزع منه نزوة فرد ما البتة أملاكه أو حياته». والمساواة المطلقة حلم: «بقدر ما تكون السماء بعيدة عن الأرض، تبتعد الروح الحقيقية للمساواة عن روح المساواة المتطرفة». ويجب أن لا يُخلط الشعب بالرعاع، ومن الفطنة أن يُرفض حق التصويت على أولئك الذين هم في «حالة ضعة» عميقة إلى حد الإفراط؛ «وفي الحكم الشعبي ذاته، يجب أن لا تقع السلطة بتاتاً بين أيدي جمهرة الشعب الدنيا». ولن يقول فولتير وأعضاء الجمعية التأسيسية لعام 1879 شيئاً آخر.

ب- بيد أن مونتسكيو «محافظ مستنير» (J.J.Chevalier) فليس مثله الأعلى هو «دعهم يعملون»، (حرية العمل) لعلماء الاقتصاد الليبراليين ولجميع أولئك الذين سيستنجدون بعمله من أجل الدفاع عن النظام البورجوازي. فهو يرى أن الدولة «يجب عليها أن توفر لجميع المواطنين العيش المؤمّن، والغذاء، ولباس مناسب ونمط عيش لا يخالف دواعي الصحة أبداً» (فلننظر حول هذه النقطة الفصل عن المستشفيات في «روح القوانين»، في الكتاب الثالث والعشرين، والفصل التاسع والعشرين)، إذن يعتبر مونتسكيو أن على الدولة ذاتها أن تقوم بمعاش المرضى والشيوخ والأيتام ويجب عليها أن تفتح أهراءات عامة وأن تكافح البؤس. ويرى ماكسيم

لوروا Maxime Leroy في اهتمامات مونتسكيو هذه بواكير «اشتراكية الدولة» من النموذج الأبوي.

إذن ليس مونتسكيو سلفاً من أسلاف الأورليانية الليبرالية فحسب. إذ مارس عمله تأثيراً عميقاً على سان جوست، وأثار حماسة مارا Marat حيث أكد «صديق الشعب» في مشروعه للدستور أن مونتسكيو أعظم رجل في العصر.

ذلك هو الالتباس عند مونتسكيو. فقناعاته السياسية هي قناعات الأرستقراطيين الليبراليين وقناعات جميع أولئك الذين يرون في التقاليد الحفاظ على الحرية. إلا أن مونتسكيو كان قد جاء متأخراً جداً أو مبكراً جداً في عصر بورجوازي وقد تبنت عمله ـ وكيفته ـ بورجوازية جذبته باتجاه القيم البورجوازية، في الأمن والسلم ونظام ضريبة حق الاقتراع والنظام الأخلاقي. وهكذا يُعَدّ سيد «لابريد» مؤسساً لنظام ربما كان يكاد يرعبه على وجه أكيد.

ولقد قيل غالباً أن مونتسكيو يعبر عن رأي الأوساط البرلمانية كما يعبر فولتير عن رأي البورجوازية الرأسمالية. ليس هذا القول خطأ، إنما قد يكون من الأصح القول بأن الأوساط البرلمانية جعلت كتابها المفضل وسلاح معركتها من هذا العمل الذي كان يميل بدئياً إلى جانب طبقة النبلاء أكثر من ميله إلى جانب البرلمانات. وبلا شك ظل مونتسكيو أميناً لأصوله البرلمانية، غير أنه قد يكون من التجاهل لحريته في الرأي أن يُرى فيه المدافع الأعمى عن البرلمانات. هو مدافع عنها بالتأكيد، إنما مدافع صاح، وخطر على الامتيازات التي يدافع عنها ومحتقر لها.

وفي الحقيقة دائماً أن البرلمانات، خالطة بعض الخلط حرياتها، أي صلاحياتها، بالحرية، قد استخدمت عمل مونتسكيو استخداماً كثيراً في كفاحها ضد السلطة الملكية، لا بدون أن تشوه اتجاهه ومعناه. ويا له من كفاح عقيم، ومن معركة مؤخرة عرقلت أي محاولة لتحديث الملكية من الناحية السياسية والاجتماعية. إذ أن الأوساط البرلمانية هي التي انتقت من عمل مونتسكيو وبرجزته أي جعلته بورجوازياً.

2- التاريخ والتقدم حسب فيكو

إن فيكو vico، مواطن مدينة نابولي (1668 ـ 1744)، مؤلف يعسر تصنيفه بقدر ما تعسر قراءته. أهم عمل له عنوانه «مبادئ علم جديد متعلق بالطبيعة المشتركة». ولقد نُشر لأول مرة عام 1725 وظهر مع صورته النهائية عام 1744.

يتقارب فيكو أحياناً مع مونتسكيو. إذ كان يطمح الواحد والآخر بتقديم نظرية عامة في المجتمعات والحكم. بيد أن المشابهات بين العملين سطحية، بل لا يبدو أ، فيكو قد مارس تأثيراً عميقاً على مونتسكيو. ولقد ظل أثره مجهولاً زمناً طويلاً؛ ويا لها من مفارقة ظاهرية، أن يكون ميشليه Michelet هو الذي كشف للجمهور الفرنسي عن أهمية هذا الفيلسوف المسيحي بعمق.

من الذائع أن يقال إن «العلم الجديد» وكتب فيكو الأخرى غريبة عن العصر الذي فيه نشأت، بل من العسير جداً بالتأكيد أن نربط عمل فيكو بالتيارات الكبرى لفلسفة الأنوار. فهو لا يدين الفردية فحسب بل يدين أيضاً النفعية التي انتصرت في القرن الثامن عشر، فهو يقول: «ليست النفعية هي المبدأ المفسر للأخلاق، لأنها تتأتى من الجزء الجسدي للإنسان، بينما الأخلاقية خالدة».

وفي الواقع، إن عمل فيكو مميز غاية التمييز لحقبة انتقال ولمجتمع تتخلله قوى متناقضة:

1- فمن نواح عدة، فيكو رجل من الماضي، فهو، بما أنه مسيحي، مقتنع بأن العناية الإلهية تقود العالم؛ «وفلسفة التاريخ عنده هي نظرية لاهوتية في التاريخ». (ب. جانيه P.Janet). غير أن مسيحيته ذات صبغة أفلاطونية. إذ يبحث فيكو عن النظام الخالد للأشياء، «التاريخ» المثالي لـ«القوانين» الخالدة الأبدية التي تخضع لها «مصائر» جميع الأمم، ونشأتها، وتقدمها، وانحطاطها، ونهايتها. وبينما يكثر مونتسكيو من التمييزات، فإن فيكو يمضي لاكتشاف الوحدة. وأحد كتبه الهامة هو الواحد De Uno(1720).

2- وهذا الشوق إلى الوحدة هو بالتحديد ما سيفتن هردر Herder أو ميشيله أو أوغيست كونت. فلقد عثر فيكو على جمهوره في القرن التاسع عشر، إذ أن عمله يسبق عصره.

أ- وإن فيكو، ضد الأفكار الواضحة والمتميزة، يدعو إلى القوى الغامضة، والعواطف العميقة، والخرافات والأساطير. ويعيد الاعتبار إلى التخيل والشعر: فهو مضاد لمذهب ديكارت، وتابع لما قبل الرومانسية.

ب- ويتمتع فيكو بحس التاريخ، فهولا يبحث فيه عن أمثلة في الأخلاق مثل فينيلون، أو تسويغ سياسة ما مثل بوسييه. إذ يظهر له التاريخ على أنه تطور مستمر. وهو يعتقد أن كل شعب يمر بعصور ثلاثة، عصر الآلهة وعصر الأبطال وعصر البشر؛ وتقابل ثلاثة أشكال من الحكم تلك العصور الثلاثة: الحكم اللاهوتي والحكم الأرستقراطي والحكم الإنساني. وينبئ قانون العصور الثلاثة هذا بقانون الحالات الثلاث عند أوغيست كونت Auguste Conte.

ج- التقدم قانون التاريخ؛ إن تطور الإنسانية، في نظر فيكو، ليس له شكل خط مستقيم، بل سلسلة من الدوائر لولبية؟ إذن ليس التاريخ بمنته بتاتاً: فهكذا بعد أن تكون الأمم قد وصلت إلى الديمقراطية، فإن «جميع الأمم سوف تخلد إلى الملكية»؛ ومن هنا ننتقل إلى الأرستقراطية ثم من جديد إلى الديمقراطية. هذا هو قانون العَوْد «ricorsi»، أي العودات.

وهذا التصور المثالي والدوري للتقدم يختلف جداً عن التقدم كما يتصوره الموسوعيون. والكلمة الأخيرة في «العلم الجديد» نداء إلى التقى: «فمن لم يكن تقياً فقد لايمكن أن يكون حكيماً حقاً».

تلك هي السمات الرئيسة لعمل يقع، كعمل مونتسكيو، على هامش النفعية السائدة.

* * *

القسم الثاني

النفعية السياسية

ارتدت النزعة النفعية السياسية أشكالاً مختلفة حسب البلدان وحسب المشكلات التي تتطلب حلاً: فهي سياسة «الحس العام» عند فولتير، وهي خضوع السياسة للاقتصاد عند الموسوعيين وعند ديدرو، وهي خليط من الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسية عن الفيزيوقراطيين وهي نزعة راديكالية فلسفية ومالتوسية ليبرالية في إنكلترا... ويعطي آدم سميث Adam Smith تحليلاً عن «قوة الأمم» ويحاول «المستبدون المستنيرون» توطيد قوة الدولة؛ إذ تتمثل الاستبدادية المستنيرة، في سياق اجتماعي معين، تتويجاً للنفعية السياسية.

1- فولتير أو سياسة الحس العام

ليس فولتير Voltaire (1699 ـ 1778) مُنظراً، بل قد حصل له في أغلب الأحيان أن يناقض نفسه. غير أن مجده كان عظيماً وتضاهي شيخوخته ظاهرة تمجيد عظيم. إذ وجدت البورجوازية الفرنسية نفسها في «فولتير الملك»، وعرف فولتير ما كان يجب لتغذية أسطورته. لاسيما وأن أفكاره السياسية شائقة أكثر مما هي أصلية.

ولقد عبر عنها في أعمال مختلفة لكن على الأخص في «الرسائل الفلسفية» أو «الرسائل الإنكليزية» (1734) التي ساهمت بترويج صورة إنكلترا الحرة في فرنسا، وفي «المعجم الفلسفي» (1769)، وفي رواياته لاسيما الساذج «كانديد» (1759) و«السليم النية» Pingenu (1767)، وفي مراسلاته، وفي «تعليقات على روح القوانين» (فولتير ضد مونتسكيو)، وإلخ.

وهناك شطران واضحان تمام الوضوح في حياة فولتير (كما في حياة هوغو Hugo، الذي تشبه سنونه الأخيرة سني فولتير). كان عمره ينوف على

الستين عاماً عندما أصبح رسول التسامح (قضايا كالاس، سيرفان، دولابـار) وتصدى للسياسة وجهاً لوجه. فلو أنه توفي في الستين من العمر لما كان ترك بلا شك من ذكرى إلا ذكرى فونتني ثانٍ، أبرع وألطف روحانية من الأول.

الديـــن

إن أفكار فولتير الدينية أكثر من أفكاره السياسية. وينبغي أيضاً أن نحاذر من ردّها إلى صيغة مبسطة مثل «محقاً للعار». فلقد بينت جيداً أطروحة رينيه بومو Rene Pomeau، «فولتير والدين» أنها كانت هنـاك لـدى فـولتير أرضـية دينية أصيلة، قلق ميتافيزيكي. ولم يكن فولتير فولتيريـاً علـى طريقـة المـسيو هوماي Homais. حيث أن فولتير إنما يشرع بالكفاح باسـم «الحـس العـام»: «يجب على الإنسان أن يريق دمه من أجل أن يخدم أصدقاءه ومـن أجـل أن ينتقم من أعدائه، ومن غير ذلك لا يستحق المرء أن يسمى إنساناً. وسـأموت متحدياً جميع أولئك الأعداء للحس العـام». وسـتحل محـل تعـبير «الحـس العام» هذا عبارة «الحس السليم» حيث سيكثر استعمالها في ظل ملكية تموز (انظر جريدة «الحس السليم»).

والدين في نظر فولتير مرادف للخرافة والتعصب؛ والتعصب الـديني لا يحتمله عضوياً، إذ يسبب له عيد مولد سان بارتيلمي الحمـى، ويـضطره إلى ملازمة الفراش. وعداؤه للإكليروس عداء انفعالي وصاخب معربد. بيد أنه يقر بالمنفعة الاجتماعية للدين (إذا ما كان عندنا بلدة يجب حكمها فلابد أن يكون عندها دين) هذا ما كتبه في «المعجم الفلسفي». وهو يحرص علـى أن يميـز بين الكهنة وبين الدين: «يجب أن يكون للمرء دين وأن لا يـصدق الكنهـة». وليست تأليهيته خداعاً ولا تنازلاً. إن «دينه الطبيعي» هو ديانة معقولـة. «إلـه فولتير هو إله نيوطن، يظهره انسجام الأفلاك، وهو الله الذي يحس به الفكـر لا القلب» (ربومو).

السلطة

«الحرية والملكية، تلك هي الصيحة الإنكليزية...، إنها صرخة الطبيعة». ولكن كيف تُؤمن الحرية، وكيف تُضمن الملكية (وهما مفهومان مترابطان ترابطاً وثيقاً في نظر فولتير)؟

ويمتدح فولتير، في «الرسائل الفلسفية» الدستور الإنكليزي امتداحاً حاراً، إلا أنه يبدو أن ثقته تذهب أكثر فأكثر إلى النظام الشديد: فهو يعتمد على السلطة لتأسيس الحرية.

وعندما يتحدث فولتير عن الحريات فهو يفكر بعامة في الحريات المدنية أكثر مما يفكر في الحريات السياسية. وليس عنده أية ثقة بالهيئات المتوسطة ويدين بقسوة ادعاءات البرلمانيين كما يحكم على اشترائية الوظائف حكماً قاسياً. ويرغب بقضاء خاضع للحكومة وقد أوحى له إصلاح موبو Meauqou بحماسة فائقة.

وهو قد بذل في سبيل عبادة «الملك الصالح هنري» عندما كتب «مدح هنري» La Henriade ورسم لوحة عظيمة لـ «عصر لويس الرابع عشر». «يا لويس الرابع عشر، يا لويس الرابع عشر ألم تكن فيلسوفاً؟...».

الثروة والملكية

لا يعتقد فولتير بالمساواة: «المساواة هي معاً الشيء الأكثر طبيعية، وفي الوقت ذاته الأكثر وهمية». وفلسفته الاجتماعية هي فلسفة ملاّك بورجوازي. إن فولتير، وهو ذاته الغني جداً، يمتدح الترف والثروة في كتابه «رجل المجتمعات» Le Mondain. ويتحدث بنبرة الاحتقار البالغ عن «مقالة في التفاوت» لروستو وبالأخص عن المقطع الشهير حول الملكية: «أول من سيج أرضاً...» «إذ يعلن الشخص المسمى C في الـ A.B.C، إنه يجب أن يكون لصاً ظريفاً قاطع طريق ذلك الذي كتب هذه السفاهة». ويرد A: «إني أظن فحسب أنه صعلوك كسول جداً... ويظهر لي مؤلف ذلك المقطع بأنه حيوان غير اجتماعي للغاية».

ويُعد فولتير أن تراتب الطبقات الاجتماعية حسنة؛ ويجب أن نحاذر من تنمية تعليم الطبقات الشعبية: «يبدو لي أساسياً أن يكون هنالك صعاليك جهلة... ليس العامل اليدوي هو الذي يجب علينا أن نعلّم، بل البورجوازي الصالح، قاطن المدينة.. وعندما يخوض الرعاع في التفكير، فكل شيء إلى ضياع» (في داميلافيل، 1 نيسان 1766).

الإصلاحات

إن سياسة فولتير سياسة مشخصة. فهو لا يرقى إلى الأفكار الجامعة الواسعة، بل يقترح لحياة كل يوم الإصلاحات التي تبدو له ضرورية وقابلة للتحقيق. فالسياسة في نظر فولتير يومية: ويعد الحكم كما هو ويكافح من أجل إصلاحات إدارية ومدنية، مثل: منع التوقيف التعسفي وإلغاء التعذيب وعقوبة الإعدام، وإلغاء الإجراءات السرية، وتناسب العقوبة مع الجنحة، ووحدة التشريع، وإزالة الجمارك الداخلية، وتحصيل أفضل للضرائب، وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية، وضمانة حرية التفكير والتعبير، وإلخ.

تلك هي سياسة فولتير. ما من أحد من معاصريه، لا مونتسكيو، ولا ديدرو، ولا روسو، قد قدم مثل هذه اللائحة من الإصلاحات؛ وما من أحد كافح بهذا القدر كي يجعلها تظفر. وعندما صفق له الناس طويلاً في آذار عام 1778، بضعة أسابيع قبل وفاته، فإن التهليلات لم تُوجه إلى الكاتب فحسب، بل إلى المدافع عن كالاس Calas. ولقد بدأ فولتير بتألق نمطاً جديداً للفيلسوف، وهذا ما سيدعى فيما بعد بـ«الفيلسوف الملتزم».

2- النفعية الفرنسية : ديدرو و«الموسوعة»

إن الموسوعة لهي أفضل وثيقة إجمالية في الأفكار البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، من حيث ابتكاراتها وحدودها. فلقد عرف ديدرو أن يشرك في مشروعه علماء مثل دالمبير dAlembert وبوفون Buffon، ومتمولين مستنيرين مثل هلفيسيوس Helvetius، واختصاصيين في الإلحاد مثل البارون

هولباخ d Holbach، وأشهر ممثلي المدرسة الفيزيوقراطية (إذ أن كيني Quesnay هو الذي حرر مقالي «المزارعون» و«الحبوب»، وكتب تورغو Turgot مقال «المعَارض»، وفولتير وروس ذاتهما في فترة وجيزة من التعاون.

و«الموسوعة»، بما أنها عمل جماعي، فهي عمل متعدد العناصر بالضرورة، بل ينبغي أن نحاذر من أن نخلط الأفكار السياسية في الموسوعة بأفكار ديدرو، الذي كان، من عام 1745 (عام منح الامتياز) إلى عام 1772 (وقت الانتهاء)، المُحرك الأول الذي لا يني لهذا المشروع الكبير. ولكن مع ذلك، لا نستطيع في إطار هذا الكتاب، إلا أن ندرس معاً ديدرو و«الموسوعة»، محاولين أن ندل على ماهو خاص بديدرو في هذا العمل الذي ما كان ليكتمل بدونه.

أ- المادية والأخلاقية عند ديدرو

ليس من المؤكد أن يكون ديدرو (1713 ــ 1784)، كما يقول إيفون بيلافال Yvon Belaval، الشخص الأكثر تمثيلاً لعصره، لكنه بلا شك الأكثر فيضاً بالحيوية. فلقد تطرق إلى كل شيء، إلى الفنون كما إلى العلوم؛ وخالط جميع الأوساط، في فرنسا وخارج فرنسا، وترك أعمالاً من كل ضرب. وما من لفظ يليق به أفضل من حد موسوعي.

فإن طبيعة ديدرو هي طبيعة حوار (ابن أخ رامو، جاك القدري، وإلخ). وهو حوار بين العقل والحماسة («لذلك الفلاح الداهية الذي ظل كذلك»، على ما كتب بول فيرنيير): «ليس هناك إلا الأهواء، والأهواء الكبيرة التي تستطيع أن تسمو بالنفس إلى الأمور العظيمة». وهو يضم ويخطب ويؤشر، بيد أنه يعرف ما يعمل. ولقد قال عنه غريم Grimm: «لقد منحه القدر أعظم الخيرات، صفاء نفس لا شوهة فيها مع هوى عظيم للمؤلفات العبقرية ولريح الشمال..».

وهو حوار بين النزعة المادية والنزعة الأخلاقية. إذ يذرف ديدرو دموعه أمام لوحات غروز Greuze، إلا أنه صاحب نزعة مادية واثقة مصممة. ويقدر بعضهم (ولاسيما جان توماس Jean Thomas) أن فكر ديدرو قد تطور، وأن

ماديته تراخت وأصبحت إنسانية. إلا أنه في نظر فيرنـيير إن الوحـدة العميقـة لفكره تكمن في مناوأته للمسيحية: «إذ أن ديـدرو يعـارض الأنظمـة الثلاثـة المغلقة لباسكال بثلاث درجات: البحث عن السعادة، والواجب الاجتماعي، والبذل للإنسانية».

هكذا تَنْتُج نزعة ديدرو الإنسانية من نزعته المادية ذاتهـا. فهـو منـاوئ بصورة أساسـية إلى الفطريـة، والثبوتيـة، والنزعـة الغائيـة. ويعتقـد بـالتطور والتقدم وإمكان تحويل الكائنات والواجب فيه والإسهام بسعادتها. فالعالم هو آلة وحيدة وفريدة يترابط كل شيء فيها وترتقي فيها جميـع الكائنـات بعـضها فوق بعض أو تنحدر بعضها تحـت بعـض في درجـات لا تُـدرك، بحيـث لا يكون هناك أي فراغ في السلسلة (مقال «حيوان» في «الموسوعة»).

ب- تبعية السياسة للاقتصاد في الموسوعة

«الموسوعة» هي نشيد للتقدم التقني. ففي «المقال الإيضاحي» في عام 1751 يعرب دالامبير عن دهشته من «الاحتقـار» الـذي يكنـه النـاس للفنـون الميكانيكية ولمخترعيها ذاتهم؛ ويلاحظ بدهشة أن «أسماء هؤلاء المحسنين للنوع البشري مجهولة كلها تقريباً، بينما لا يجهل أحـد تـاريخ مدمريـه، أي الغزاة. ومع ذلك ربما يجب البحث لدى الحرفيين عن الـبراهين المعجبـة في حذاقة العقل وصبره وثرواته».

هكذا تجد المهن والتقنيات مكاناً في «الموسوعة» الـتي وُضـعت علـى هـذا النحو تحت شعار المنفعة. والفيلسوف «إنسان شريف يريد أن يُمتع ويُفيد».

ويوجد مذهب النفعية كله في البذرة في «الموسوعة» التي تُتبع السياسة عمداً إلى الاقتصاد. والحرية حسب «الموسـوعة»، هـي الحريـة الاقتـصادية أساساً، حيث أن الحرية السياسية نَفَّل عن ذلك: و«إن ما يجب علـى الدولـة تجاه كل عضو من أعضائها إنما هـو تحطـيم العقبـات الـتي قـد تعـوقهم في صناعتهم أو التي قد تحدث اضطراباً في التمتع بالمنتجات التي تكون مكافـأة على ذلك».

ومقال «الإنسان» (الذي حرره ديدرو) مهم جداً. فهو، بعد تعريف عام، يتألف من جزأين: إذ يشير الجزء الأول، المعنون «الإنسان (الأخلاق)»، إلى تفوق الإنسان وقوة العقل. بيد أن الجزء الثاني المعنون «الإنسان (السياسي)» هو ما يجب أن يسترعي انتباهنا بوجه خاص. ففي هذا المقطع الذي يحمل عنوانه كلمة سياسة، ليس هناك من مسألة غير الزراعة والسكان والرفاه والثروة.

-«ما من ثروتين حقيقيتين هناك سوى الإنسان والأرض. لا يساوي الإنسان شيئاً بدون الأرض ولا تساوي الأرض شيئاً بدون الإنسان» (تذكير بالأفكار الفيزيوقراطية).

- «قيمة الإنسان بالعدد؛ فكلما كان المجتمع كثير العدد كان قوياً...» (موضوع القوى كما عند فولتير؛ اهتمامات «ذات نزعة سكانية»).

- «بيد أنه ليس كافياً أن يكون عندنا رجال، بل يجب أن يكونوا حاذقين صناعيين مهرة وأشداء. وسيكون عندنا رجال أشداء، إذا تحلوا بالعادات الصالحة وإذا كان يسهل عليهم الحصول على الرخاء والحفاظ عليه». «وسيكون لدينا أناس مهرة صناعيون إذا كانوا أحراراً». (فهناك صلة بين الصحة، والعادات الصالحة واليسر، وبين العمل والحرية).

هكذا تظهر غاية التنظيم السياسي بأنها الاستخدام الأفضل للناس لكي يؤمن لهم وجود ناعم وتُضمن ثروة الأمة: و«لايسارع المرء للدخول في وضع إلا على الأمل بعيش ناعم. إذ أن التمتع بعيش ناعم هو الذي يبقيه في ذلك ويدعوه إليه. وليس استخدام الناس بصالح إلا عندما يتجاوز الربح نفقات الأجرة. وثروة الأمة هي ناتج مجموع أعمالها بعد تجاوز نفقات الأجرة».

ج- الاستقرار والأمن

هكذا تطرح المشكلات السياسية في «الموسوعة» في حدود اقتصادية، بل تبدو التصورات السياسية لديدرو حائرة جداً. فهي تتأرجح بين الملكية على الطريقة الإنكليزية والاستبدادية المستنيرة، لا بدون تناقضات.

ويسعى المؤلفون من أصحاب النزعة الماركسية أن يغسلوا ديدرو من ذنب الميل نحو الحكم الاستبدادي المستنير، وحقاً قد كتب ديدرو: «إن الحكم التعسفي لأمير عادل ومستنير لهو فاسد دائماً» (دحض هلفيسيوس) وكتب عدة نصوص بالمنزع نفسه. إلا أننا لا نستطيع أن ننسى أماديح ديدرو المفرطة عندما اشترت كاترينا الثانية مكتبته، ولا الرسالة الحماسية إلى الأميرة داشكوف Dashkoff التي يعزو فيها ديدرو إلى كاترينا الثانية «خُلُق بروتوس مع فتنة كليوباترا».

ويبدو حقاً أن مشكلة شكل الحكم قد كانت في نظر ديدرو ثانوية تماماً. والشيء الوحيد الذي يهمه أن يكون الحكم مستقراً وأن يشجع الفعالية الاقتصادية والفنية: «هكذا يتساوى الأمر بعامة بين حكم ما والحياة الحيوانية. فليس الحكم الأفضل هو الحكم الذي يكون خالداً، بل الحكم الذي يدوم أطول مدة وأهدأ بال» (مقال «مواطن»).

إذن ليس الفكر السياسي في «الموسوعة» ثورياً ولا ديمقراطياً. ولا يجري المقال «الملكية» (الذي حرره ديدرو) أي تحفظ على حق الملكية. وليس مقال «الحرية» (الذي حرره جوكور) أكثر جرأة، ونعثر فيه على الإحالة ذاتها إلى الأمن التي لدى مونتسكيو: «إن الحرية السياسية للمواطن هي هدوء الفكر الذي يصدر عن الرأي الذي يكونه كل واحد عن أمنه». والنصوص في المساواة حذرة كذلك: «إن نجاحات الأنوار محدودة؛ ولم تصل بتاتاً إلى الضواحي؛ فالشعب فيها بهيم إلى حد الإفراط. وعدد السوقة السفلة هو ذاته تقريباً على الدوام. والجمهور جاهل وغبي». وكذلك مقال «الدولة» فهو كذلك ذو سمة مميزة: إذ يحدد دولة في ذاتها، مستقلة عن التاريخ والتطور الاجتماعي: «يمكن أن نعرّف الدولة بأنها مجتمع مدني تجتمع فيه كثرة من الناس معاً في ظل تبعية عاهل للتمتع، عن طريق حمايته وعنايته، بالأمن والسعادة اللذين يُفتقدان في حالة الطبيعة».

وقد يكون من اليسير أن نعدد الاستشهادات، ولكن قد ينبغي أيضاً ذكر النصوص التي تدين الاستبداد وعدم التسامح، والتي تمتدح العمل، والتي تطالب بالإصلاحات. وتعبر «الموسوعة» عن قطيعة مع الماضي، في مناخ الرأسمالية في حال التكون. أما فائدتها السياسية الرئيسة فهي في أنها تبين الحدود التي لا تريد البورجوازية الليبرالية أن تتجاوزها أبداً.

د- هلفيسيوس ودولباخ، أو الإلحادية المحافظة.

إن المؤلفات الرئيسة لـ«هلفيسيوس» (1715 ـ 1771) هي «في الفكر» (1758) و«في الإنسان» (1772). أما البارون دولباخ (1723 ـ 1789)، فهو مؤلف «المسيحية السافرة»، و«نظام الطبيعة»، و«السياسة الطبيعية أو مقالة في مبادئ الحكم الحقة»، و«حكم الأخلاق، ايتوقراطياً، أو الحكم القائم على الأخلاق»، وإلخ.

ويجب أن تسترعي هذه المؤلفات المتماسكة اهتمامنا لأسباب شتى:

1- كان لها في القرن الثامن عشر رواج الفضيحة، وعلى الأخص «في الفكر» و«نظام الطبيعة». فلقد انتقد ديدرو هلفيسوس، وانتقد فولتير دولباخ.

2- هلفسيوس ودولباخ رجلان ثريان؛ وكان هلفسيوس مزارعاً عاما.

3- وتقدم أعمالهما، ولاسيما أعمال دولباخ، تعبيراً راديكالياً عن النزعة الإلحادية.

4- وهذه الأعمال الجريئة إلى هذا الحد في المضمار الديني هي من أكثر الأعمال محافظة في المجال السياسي.

5- ويبدي هلفسيوس ودولباخ نزعة نفعية فرنسية تنبئ عن نفعية بنتام.

ولقد اعترف بنتام بالتأثير الذي مارسه عليه عمل هلفسيوس. إذ، عند عند هلفسيوس، كان قد اكتشف صيغة أكبر سعادة لأكبر عدد. وإن عمل هلفسيوس تأمل في أساس الأخلاق. ويُعَدُّ هلفسيوس، نظراً لاهتمامه بإقامة الأخلاق على قاعدة علمية دقيقة، أن المنفعة هي المعيار لاهتمامه بإقامة

الأخلاق على قاعدة علمية دقيقة، أن المنفعة هي المعيار الوحيد المُرْضي. فالإنسان عبارة عن عضوية طبيعية صرفة ويُحكم على الأعمال الإنسانية بأنها صالحة أو طالحة بحسب نتيجتها على سعادة البشر. وتنتج طبعاً عن هذه الأخلاق النفعية سياسة: إذ تكمن الوسيلة الوحيدة لتكوين مواطنين فاضلين في توحيد مصالح الأفراد الخاصة بالمصلحة العامة. ويجب أن يكون الحكم تمثيلياً وتجب الثقة بالدولة من أجل خلق سعادة الناس. إلا أنه يجب أن لا نخلط بين حكم تمثيلي وحكم ديمقراطي: فالإنسان الذي لا ملكية له «لا وطن له». وفي النهاية يقترح هلفسيوس نظاماً رأسمالياً ولا مركزياً، من نمط اتحادي federatif: حيث تصبح فرنسا مقسمة إلى ثلاثين مقاطعة، لكل منها تشريعها، وشرطتها وقضاتها. وقد لا يُمكن لأحد أن يفضي إلى صيغة أكثر وجلاً بالانطلاق من مبادئ أكثر تهديماً.

إن مسعى البارون دولباخ مماثل. فهو يؤكد جهراً إلحاديته وينفلت ضد الكهنة، والآلهة، والملوك: «إن الجهل والخوف هما اللذان خلقا الآلهة». ولكنه ليس نصيراً للثورة بتاتاً ويعلق أهمية قليلة على شكل الحكم ويهتم قبل كل شيء بالسعادة والرفاهية اللتين تبدوان له مرتبطتين ارتباطاً لا ينحل: «لافائدة من المجتمع إلا لأنه يَمُدُّ أعضاءه بالوسائل للعمل بحرية من أجل سعادتهم... فالمجتمع والحكم والقانون لم تَقُم إلا لترسم لنا الطريق إلى الرفاهية، بحيث لا توضع عراقيل قط أمام رفاه الآخرين...». ومن الطبيعي أن يقيم دولباخ تمييزاً بين المُلاك وبين «الرعاع المهبولين الذين، بحرمانهم من الأنوار ومن الحس السليم، يمكن أن يصبحوا في كل لحظة الأداة والشريك المتواطئ للديماغوجيين الدجالين العرابيد الذين قد يريدون بلبلة المجتمع». وهو يعارض الحرية الزائفة القائمة على «مساواة مزعومة بين المواطنين» بحرية «نافعة بقدر سواء لجميع أعضاء المجتمع». وهو ينادي: «علينا أن لا نحتج أبداً ضد عدم المساواة هذه التي كانت دائماً ضرورية والتي هي شرط ولائنا ذاته». لقد استطاع هذا البارون الثقيل أن يثير بعضاً من معاصريه، غير أنه لم يكن من طبيعة أفكاره السياسية أن تهدد النظام القائم.

هـ- المادية والاستبدادية المستنيرة : لاميتري

إن لاميتري La Mettrie (1709 ـ 1751)، اللاأخلاقي في نظر ديدرو، و«المسعور» في نظر دولباخ، قد دفع بالمادية بعيداً أكثر من أي واحد آخر في القرن الثامن عشر. إلا أن تلك المادية التي تعبر عن نفسها على الأخص في «الإنسان الآلة» (1748) إنما تصدر عن رؤية سكونية وآلية؛ إذ أن فكرة الصيرورة الاجتماعية وتأثير المجتمع على الفرد غريبة على لاميتري، بل كان هذا الفيلسوف الجريء سياسياً حذراً للغاية. فهو قد أقام في بلاط فريدريك الثاني وامتدح الاستبدادية المستنيرة: «إن كل ما أرغب به هو أن يكون أولئك الذين يمسكون زمام الدولة فلاسفة إلى حد ما؛ وكل ما أفكر به، هو أنهم قد لا يمكن أن يكونوا كذلك للغاية».

وهو يدين الاستبدادية، لكنه لا يعبر عن تفضيل لهذا الشكل أو ذاك من الحكم، ويحكم بقسوة على الدستور الإنكليزي. ويتكل على حكمة حكم قوي ومستنير لتأمين الاتفاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بين السعادة والفضيلة.

3- الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسة : الفيزيوقراطية

إن مذهب الفيزيوقراطيين مزيج من الليبرالية الاقتصادية والاستبداد المستنير. والفيزيوقراطيون هم وحدهم الذين، من بين جميع منظري المذاهب، يعلنون جهاراً ميلهم إلى «الاستبداد القانوني».

وأشهر منظري المدرسة الفيزيوقراطية هم كيني Quesnay الذي ظهر كتابه في «الحق الطبيعي» عام 1765، والمركيز دو ميرابو، «صديق بني الإنسان»، ومؤلف «الفلسفة الريفية» (1763)، وميرسيي دولاريفيير Mercier de Riviere، مؤلف «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» ولترون La Trosne، مؤلف «المصلحة الاجتماعية» (1777)، ودوبون دونمور Dupont de Nemours، والراهب بودو Baudeau، وإلخ. ولعل أفكار تورغو، من بعض النواحي قريبة جداً من أفكار الفيزيوقراطيين، إلا أنه يعلق

أهمية أقل بكثير مما يعلقون هم على الزراعة، وتفكيره يقترب من فكر آدام سميث. وهو كمناصر لحرية تجارة الحبوب، وإزالة السخرة والجماعات المهنية، قد اصطدم بمعارضة رجال المال ورجال البرلمان والكهنة والبلاط.

وينتظم فكر الفيزيوقراطيين حول مواضيع أربعة كبرى: الطبيعة، الحرية، الأرض، «الاستبداد القانوني».

الطبيعة

يؤمن الفيزيوقراطيون بالطبيعة الكلية ـ الاقتدار، وبوجود القوانين الطبيعية. ومدرستهم هي أحد نتائج مذهب الحق الطبيعي. راجع «الحق الطبيعي» لـ(كيني)، أو «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» لمرسييه دو لاريفيير، وإلخ. ويهتم الفيزيوقراطيون قبل كل شيء بالحقوق الاقتصادية، وبأولها حق الملكية. و«النظام الأساسي» للمجتمعات، حسب ميرسييه دولاريفيير، إنما يُبنى على حق الملكية: «إنه من الطبيعة ذاتها أن يتلقى كل إنسان الملكية الحصرية لشخصه وملكية الأشياء التي اكتسبها بمساعيه وأعماله. وأقول الملكية الحصرية، لأنها، إن لم تكن حصرية، فإنها لن تكون حق ملكية» (مرسييه دلاريفيير). وقلة من المؤلفين دفعت إلى أبعد من ذلك إطلاقية الملكية.

الأرض

إن الملكية العقارية هي الشكل الصحيح للملكية. وخلافاً للمركانتيلين والموسوعيين، يَعدُّ الفيزيوقراطيون أن الزراعة هي الخلافة الوحيدة للثروات. فالتجار والمتمولون غرباء عن «المدينة»، ومتهيئون لانتهاز ارتباكات الوطن كي يغتنوا. فعلى الدولة أن يحكمها الملاكون العقاريون؛ فهم وحدهم لهم وطن؛ فالوطن والتراث يتضايفان.

والمثل الأعلى الاقتصادي للفيزيوقراطيون «مشغل كبير في الزراعة على إرث غني». ويحلمون بزراعة ممكننة ذات مردود عال، و«رأسمالية زراعية» (س. بوغلي c.Baugle).

تحيا الزراعة بالحرية، حيث توجد قوانين طبيعية لا تُخـرق مثلـها مثـل إيقاع الفصول. وليس للمشترع من دور آخر غير التعرف على القوانين الطبيعية وإظهارها؛ وهو يقوم بدور كاتب محكمة الطبيعة.

إذن يعادي الفيزيوقراطيون أي تنظيم تقييدي وقد صفقوا إلى إصلاحات تورغو العابرة. والصيغة التي نادوا بها هي «دعهم يعملـون، دعهـم يمـرون: اتركوا حرية العمل، اتركوا حرية المرور والانتقال».

«الاستبداد القانوني»

إن الدور الذي يقع على الملك بسيط؛ يجب عليه أن يعمـل أقـل ممـا يمكن. راجع الطرفة المنسوبة إلى كيني:

«ماذا تعمل فيما لو كنت ملكاً

- لن أعمل شيئاً

- فمن سيحكم؟

- القوانين».

والفيزيوقراطيون أنصار للملكيـة المطلقـة: وقـد أعلـن كـيني «فلـتكن السلطة العليا وحيدة وأعلى من جميع أفراد المجتمع ومـن جميـع المـشاريع الجائرة للمصالح الخاصة».

إذن إن النظرية الـسياسية للفيزيـوقراطيين هـي مـا يـدعوه ميرسـييه دو لاريفيير بـ«الاستبداد القانوني». وهذه النظرية مناوئة على حد سواء للـهيئات المتوسطة كما هي مناوئة لمبدأ المساواة السياسية.

لقد سخر فولتير مـن الفيزيـوقراطيين في «الرجـل ذو الأربعـين فلـساً» Lhomme aux quarante ecus، إلا أن نقـده لم يـذهب إلى الجـوهر. ففكـر الفيزيوقراطيين أقرب إلى فكر الفلاسفة على الصعيد الاقتـصادي والـسياسي:

فهناك الاحترام الفائق ذاته للطبيعة والملكية والاهتمام ذاته بزيادة الإنتاج والثروة، والاهتمامات الديموغرافية السكانية ذاتها، والتصورات ذاتها لضرائب حق الاقتراع، والاحترام ذاته للسلطة المستنيرة، والأولية ذاتها للاقتصاد على السياسة. والنقطة الوحيدة الزائغة في المذهب الفيزيوقراطي هي التفوق المعطى إلى الزراعة؛ على أنه يجب التذكير كذلك بأن فرنسا عام 1770 قد كانت أمة زراعية إلى أوسع حد.

4- النفعية الإنكليزية، من لوك إلى بنتام

بينما كان يتكل الفيزيوقراطيون على السلطة السياسية من أجل تأمين تنمية الاقتصاد الفرنسي، نهض الاقتصاد الإنكليزي نهوضاً أسرع بكثير.

والليبرالية الإنكليزية مذهب منسجم، تصدر جميع جوانبه (الاقتصادية، السياسية، الديموغرافية، الإنسانية) عن فلسفة واحدة ذاتها، هي النفعية. وهذه فلسفة فتح سلمي، وفلسفة أمة واعية وعياً تاماً بتفوقها الاقتصادي، وفلسفة لهذه الغاية.

إن بنتام Bentham هو الذي صاغ مذهب النفعية أوضح صياغة، بيد أن هوبس وعلى الأخص لوك ـ على ما رأينا ذلك ـ كانا قد شددا فيما سبق على مبدأ المنفعة. ولم يقم بنتام إلا بأن وضع في مذهب أيديولوجيا إنكلترا الأكثر اهتماماً بالنجوع والرفاه من التأمل السياسي.

وإن «حكاية النحل» (1723) لماندفيل Mandeville تمثل الميثاق الرمزي لهذه النزعة النفعية. فإذا نظرنا إلى خلية وقد أصبحت فيها النحلات فاضلة وقنوعة، ومتقشفة ومحسنة: إنها لكارثة. والنتيجة هي: أن عيوب الأفراد حسنة من أجل المجتمع، وأن أثرة كل واحد شرط لازدهار الجميع. ويبدو أن تأثير ماندفيل كان كبيراً، لاسيما على فولتير، بل يصادف المرء لديه هذه الفكرة القائلة إن الممارسة الواقعية للسلطة إنما تُبنى على القوة الاقتصادية.

أ- سياسية هيوم : الاختبارية و المحافظية

يقيم دافيد هيوم (1711 ـ 1776) David Hume جسراً بين لوك من جهة وآدم سميث وبنتام من جهة أخرى.

وتصدر فلسفته عن النزعة الاختبارية، وهو يُخضع مبدأ السببية إلى نقد شديد. ويستوحي أخلاقه من مفهوم المنفعة، غير أنه يعطي أهمية كبيرة إلى التعاطف La sympathie وسياسته محافظة جذرياً.

والوجه السلبي لهذه السياسة: يكمن في أن هيوم لا يعتقد بالحق الإلهي ولا بالقوانين الطبيعية، الأبدية، المستقلة عن حالة المجتمع. فليست القوانين الطبيعية المزعومة إلا اتفاقات مفيدة نافعة، مفادها استقرار الحيازات (الأملاك)، ومراعاة الالتزامات المتخذة. أما الأساس الحقيقي للحكم فهو العادة.

غير أنه أساس صلب مكين. ويحترم الناس التزاماتهم لأنهم تعودوا ذلك ولأن تلك هي مصلحتهم: إذ بخلاف ذلك لن تقدم العلاقات الاجتماعية أي أمن. وهيوم قليل الاهتمام جداً بمنشأ الحكم والحكومات؛ فالمنفعة في نظره محك المؤسسات.

وبالتالي، استنتاجاته السياسية حذرة للغاية، فهو يقول: «إن للحكم القائم ميزة لا متناهية، لمجرد أنه قائم». وهو يقدم، في كتابه «الجمهورية الكاملة»، وهي ضرب من المشروع الطوباوي، اليوتوبيا، مشروع «دستور»، بنظام حق اقتراع خاضع للضريبة ولا مركزي، ويشبه نظام «المقاطعات المتحدة»: «وتتمثل الوسيلة الوحيدة لجعل الشعب متنبهاً في الحيلولة دون أن ينضم بعضه لبعض ليشكل جمعيات عامة كبيرة». ولايملك هيوم حس التطور التاريخي، وفلسفته السياسية سكونية صرفة.

ولقد قورن هيوم أحياناً بمونتيني Montaigne، إلا أن فكره السياسي إنما يصدر أكثر مباشرة عن هوبس. وهو يهدم مفهوم العقد الاجتماعي، لكنه لا يقع

في الريبية. وإنه من أنصار لا أدري أكثر منه ريبياً، ويتوخى أن يكون قريباً من الوقائع، ومنتبهاً إلى المصالح، ومهتماً بالأمن والاستقرار. فهو يمثل كل ما يكره روسو من الأشياء، الذي اختصم معه علانية. وهو ينبئ بيورك Burke (باحترامه للعادة، وبالطابع المضاد للميتافيزيكية في فكره) وكذلك ببنتام (بعقيدته في المنفعة).

ب- الليبرالية الاقتصادية

لم يكن هيوم مر كانتيلياً في المضمار الاقتصادي. فهو، قبل آدام سميث بكثير، نصير لحرية التجارة، وينادي بحكم معتدل، عليه أن يشجع نهوض الطبقة التجارية وأن لا يلجأ إلى الضريبة إلا باعتدال.

إلا أن المثل لطبقة ولشعب في تمام التوسع ذلك هو ما يعبر عنه آدام سميث Adam Smith (1723 ـ 1790) في مؤلفه الشهير «بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها» (1776) ويؤيد فيه آدم سميث قضية الانسجام الأساسي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. وهو يعتقد بالتقدم الاقتصادي الدائم ويعد أن الثروة الحقة تتمثل في العمل الوطني. ويمتدح حسنات المزاحمة والادخار؛ وينتفض ضد اللوائح التنظيمية. ويوافق عمله عصر ثورة تجارية، إلا أنه لا يدرك عصر الصناعة إدراكاً حقاً.

وتعين ليبرالية آدام سميث الاقتصادية وظائف محددة للدولة، مثل تسهيل الإنتاج، والعمل على سيادة النظام، واحترام العدالة، وحماية الملكية. هكذا لا يعني عمل آدام سميث التاريخ الاقتصادي فحسب بل التاريخ السياسي.

إن «البحث في مبدأ السكان» لمالتوس (1766 ــ 1834) هو من عام 1798، حيث تدمغ المالتوسية الليبرالية الإنكليزية بطابع عميق. فالحفاظ على السعادة والرفاه بالحدّ من عدد المستفيدين: تلك هي الفكرة التي أطلقها وتبناها رجال يعلنون انتماءهم إلى الليبرالية الاتباعية أو المستقيمة الرأي كأكثر ما تكون. وعليه، إن نفعية بنتام مالتوسية، بل يشير جون ستوارت ميل John

Stuart Mil، في كتابه «السيرة الذاتية»، إلى تأثير المالتوسية على الليبراليين الشباب المولودين حوالي عام 1800. وكذلك لاقت الأفكار المالتوسية في فرنسا انتشاراً واسعاً، ففي عام 1858 كتب ج.ج. رابيه J.J Rapet في مؤلف نال جائزة أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية: «يتزاوج العمال بخفة لا تُعذر ومن غير أن يهتموا بمستقبل أولادهم» («كتاب في الأخلاق والاقتصاد السياسي مخصص للطبقات العاملة»).

ولم يفتأ مالتوس يكرر أن «ليس للفقراء أي حق بأن يُعالوا... وليس من قدرة الأغنياء بأن يمدوا الفقراء بالشغل والخبز، وبالتالي ليس للفقراء، بطبيعة الأشياء ذاتها، أي حق بأن يطلبوا ذلك منهم». إذن يوصي القس الفتى الفقراء بالعزوبة إلى أن يستطيعوا إعالة أسرة.

وتقسم هذه النتيجة العالم إلى طبقتين قسمة نهائية: الأغنياء الذين يستطيعون أن يتزوجوا وهم شباب والفقراء الذين لا يستطيعون أن يتزوجوا إلا وهم شيوخ. بيد أنه يجب عدم الخلط بين مالتوس والنزعة المالتوسية، ولا الحكم على مالتوس بموجب «بحث في مبدأ السكان» لوحده. فهو وإن قدم خدمة إلى الطبقة المسيطرة في كتابه «بحث....» الذي كان له دوي كبير، فإنه يقلقها بكتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» الذي يبرز فيه، بعدما قطع مع التفاؤلية الليبرالية، إمكان الأزمات العامة وخطرها. وإن فكر مالتوس، كما قال واحد من أحدث شراحه، لهو قريب هكذا من فكر كينز

Keynes paul lambert preface du livre de joseph stissart, malthus et la population, liege, 1957.

ج- بنتام

ظهرت النفعية في آخر القرن الثامن عشر، بمظهر الفلسفة الرسمية عند: بورك، ومالتوس، وباين، وغودبين، وإلخ.، وهم ينادون جميعهم بمبدأ المنفعة من أجل تأييد قضايا متعارضة متضاربة أحياناً.

والنفعية مذهب حقبة وقطر وطبقة. وهي تتحدر من ضرب من «النيوطونية الأخلاقية»، ومن الرغبة بتفسير مجموع الظواهر الاجتماعية بمبدأ واحد وحيد. والنفعية، بما أنها غريبة عن أي شكل من الرومانسية، إنما هي فلسفة تجارية، وميكانيك، ومحاسبة.

فالأخلاق والمحاسبة، السعادة والمنفعة، مترابطة ترابطاً وثيقاً عند بنتام (1748 ـ 1832). لقد كان في الأصل مهتماً قبل كل شيء بالإصلاحات الاجتماعية (إصلاحات السجون، والإجراءات القانونية والتنظيم القضائي) ولم تكن السياسة في نظره إلا وسيلة لتأمين النظام ولإنجاح الإصلاحات الاجتماعية التي يشغف بها.

ويُعرف بنتام الاقتصاد السياسي على طريقة آدام سميث:

«إنه معرفة الوسائل الخاصة بإنتاج الحد الأعظم من السعادة، بالقدر الذي يكون فيه سبب هذه الغاية الأعم هو إنتاج الحد الأعظم من الثروة والحد الأقصى من السكان». وينشر كتاب «الدفاع عن الربا» ويصرّح بأنه لصالح الحرية الاقتصادية قائلاً: «ليست مهمة الدولة في أن تزيد الثروة أو تخلق رؤوس الأموال، بل في أن تكفل الأمن في تملك الثروة بمجرد أن تُكتسب. والدولة لها مهمة قضائية يجب القيام بها، ولكن الاقتصادية يجب أن تقتصر على الحد الأدنى».

ولقد تطور الفكر السياسي عند بنتام. ففي «فصل في الحكم» (1776)، ينتقد «شروح» بلاكستون وتصور الأحرار Whig؛ ويعرض أن العقد ليس أساس الحكم بل الحاجة الإنسانية؛ إذ أن مصلحة الرعايا في أن يطيعوا الحاكم ذا السيادة ما دام يعمل على سعادتهم وفي كتابه «المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» (1789)، الذي يعرض فيه مشروعات إنسانية إحسانية قريبة من مشروعات بيكاريا Beccaria، يظهر قبل كل شيء مهتماً بالسلم الاجتماعي والنجوع. وهو، بما أنه مثله مثل بورك في معارضة الميتافيزيك، يقدر بأن إعلان الحقوق لعام 1789 شيء عبث.

وإن بنتام إنما يتطـور، جزئيـاً، تحـت تـأثير جـيمس مـل (1773- 1836) James Mill، نحو النزعة الراديكالية الديمقراطيـة. فهـو نـصير لـسلطة قويـة، مسلحة تسليحاً جيداً من أجل العمل (كانت إنكلتـرا في حـرب ضـد نـابليون)، ويؤيد نظرية «الديمقراطيـة التمثيليـة الخالـصة» القائمـة علـى: الاقتـراع العـام، وسـيادة الـشعب، وتبعيـة الحكـام الدقيقـة للمحكـومين، وغيـاب المعـادلات الموزانات والهيئات المتوسطة، ونظام مركزي شديد التركيز.

هكذا، بعـد أن كـان بنتـام بـدئياً مؤيـداً لنظـام قريـب مـن الاسـتبداد المستنير، انتهى إلى نزعة السلطة الـشديدة الديمقراطيـة. إلا أن الديمقراطيـة تظل في نظره مجموعاً من الفرديات، فهـي نـاتج حـساب: «إن الديمقراطيـة ضرورية من أجل التوفيق بين المصالح الفردية لصاحب السيادة العاهل وبـين المصالح الحرفية corporatif للأرستقراطية (أرستقراطية المال).

5- الاستبداد المستنير

يبدو أن تعبير «الاستبداد المستنير» «le «despotisme eclaire قد ابتدعـه المؤرخون الألمان في القرن التاسع عشر. وهو يدل على واقعة تاريخية خاصة بحقبة معينة (النصف الثاني من القرن الثامن عشر) وببلدان معينة (يقع معظمها في أوروبا الوسطى والشرقية).

والاسـتبداد المـستنير لقـاء سياسـة وفلـسفة. حيـث يمتـدح الفلاسـفة الملوك، الذين يطرون الفلاسفة، ولقد أعلن جوزيف الثـاني: «جعلـت مـن الفلسفة المشرع في إمبراطوريتي».

وما من تعريف للاستبداد المستنير يرضـي تمـام الرضـى: «الاسـتبداد المستنير هو جعل الدولة عقلانية» (هـ. بيرين). «كل شيء للشعب، ولا شيء عن طريق الشعب». (ش سينيوبوس). «الأمراء المستنيرون هم أولئك الـذين يتحلون بروح العصر» (م. ليريتييه).

وفي الواقع، للاستبداد المستنير وجوه مختلفة بل يبدو من الضروري القيام بتمييزين اثنين: 1- بين نظرية الاستبداد المستنير وممارسته.
2- بين الأساليب المختلفة للاستبداد المستنير.

فأسلوب فريديك الثاني ليس هو بأسلوب جوزيف الثاني.

أ- نظرية الاستبداد المستنير وممارسته:

يميل بعض الفلاسفة نحو الاستبداد المستنير، ولكن ما من أحد منهم يقدم عنه نظرية كاملة. فلقد كان فولتير وديدرو مدللين عند الملوك، إلا أنهما حاذرا من المناداة بالاستبداد من غير حذر. وهاكم على سبيل المثال ما كتب فولتير في «المعجم الفلسفي» (مقال «الطغيان»):

«في ظل أي حكم طغيان تود أن تعيش عيشاً أفضل؟ ولا في ظل أي منهما؛ ولكن وجب الخيار، فإني أقل كرهاً لاستبداد رجل واحد من كُره استبداد رجال عدة. فالمستبد الواحد له بعض اللحظات الحسنة على الدوام؛ أما جمعية عامة من المستبدين فلا يكون لها ذلك البتة».

ويذهب الفيزيوقراطيون إلى أبعد من ذلك، بل يعرض مرسييه دو لاريفيير في عام 1767 تصوره للاستبداد القانوني في كتابه «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» الذي يضعه ديدرو فوق «روح القوانين». إن مرسييه دو لاريفيير، معتمد سابق، مثله مثل تورغو وسيناك دوميلان، قد كان، مثل تورغو، نصيراً لـ«الإدارة المستنيرة». إلا أن تصوراته، الاقتصادية أساساً، التي يمليها الاهتمام بما نسميه الآن بالإنتاجية، لهي مختلفة جداً عن التصورات السياسية أساساً لفردريك الثاني. ففي عام 1767، حيث كانت قد انتهت حرب السبع سنوات منذ عام 1763، كان فريدريك الثاني في أوج المجد، وكان قد عبّر فيما سبق في أعمال عدة عن أفكاره السياسية. إذن ليست سياسة الفيزيوقراطيين هي التي تُلهم الاستبداد المستنير، بل الاستبداد المستنير هو الذي يعرض نموذجاً عن الفيزيوقراطيين.

ومع ذلك فإن الاستبداد القانوني والاستبداد المستنير إنما يصدران عن مبادئ مختلفة، هي، حقوق الأفراد في الحالة الأولى، وسلطة الدولة في الحالة الثانية. فليس للفيزيوقراطيين أية ثقة في الدولة وصيغتهم هي «الملك يملك، والقانون يحكم». وربما يؤكد فريدريك الثاني أن القانون يملك، ولكن في نظره أن الحكم إنما يقع على كاهل الملك. «فالاستبداد القانوني هو نقيض الاستبداد» (م. ليبرتييه).

إنه إذن يجب البحث لدى الملوك بحدّ ذاتهم عن نظرية الاستبداد المستنير، تلك النظرية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعمل، والصادرة عن العمل.

ب- شكلان في الاستبداد المستنير

1- الدولة حسب فريدريك الثاني ـ لقد عبّر فريدريك الثاني (1712 ـ 1786) عن آرائه السياسية في أعمال عديدة (دون أن نتكلم عن مراسلاته ذات الحجم الكبير): «ضد ماكيافللي» (1740)، و«تاريخ عصري» (1746)؛ و«وصية سياسية» (1752)، و«بحث في أشكال الحكم وواجبات الملوك» (1781)، وإلخ.

إن سياسة فريدريك الثاني هي قبل كل شيء نظرية في الدولة. بخلاف لويس الرابع عشر يميز فريدريك الثاني بوضوح بين العاهل الحاكم وبين الدولة؛ فالحاكم أول خادم للدولة. وليست السلطة الملكية من الحق الإلهي. «إنها ذات أصل إنساني وترتكز على عقد علني صريح... فلقد اختار الناس منهم ذلك الذي اعتقدوا بأنّه الأعدل لكي يحكمهم، والأفضل لكي يخدمهم كأب». هكذا يستطيع العاهل كل شيء. إلا أنه لا يبتغي إلا خير الدولة. فإذا كان السيد المطلق، فإنما ذلك من أجل أن يُعنى عناية أفضل بمصالح الجميع.

فالعاهل الحاكم هو إذن رب عائلة وأب شعبه. ويُظهر فريدريك الثاني، في بداية حياته الملكية على الأقل احتراماً كبيراً للأخلاق (راجع كتابه «ضد ماكيافللي»): «إن الموضوع الرئيس للأمراء هو العدالة.. وإن تثقيف الإنسانية ألطف من هدمها». ويمجد فريدريك الثاني الفضائل السلمية مع أنه يمارس

الفضائل العسكرية؛ ويعدّ عدم تديُّن البارون دولباخ أمراً خطراً ويتمسك بدحضه؛ وأخيراً ينادي بالتسامح في المضمار الديني.

أما في الميدان الاقتصادي، فإن فريدريك الثاني مركانتيلي؛ وهو يهتم قبل كل شيء بالحصول على فائض في ميزان الحسابات؛ ويهتم بتحسين الإنتاج بدون أن يلحق ضرراً بالأوضاع المكتسبة. وهذا النظام محافظ، مع كونه سائراً نحو التقدم. وهذا النظام إمبريالي، من غير أن يكون قومياً ـ لأن فريدريك الثاني يتباهى بأنه أوروبي (م. ليريتييه).

وتحت إلحاح الضرورات العسكرية والمالية، وضع فريدريك الثاني رويداً رويداً مذهب الدولية البروسية، في الوقت ذاته الذي بنى فيه هذه الدولة. و نتج هذا المذهب على نحو أكيد بتأثير الأحداث والمؤسسات والتقاليد البروسية أكثر مما نتج عن تأثير الفلاسفة، ولكن ما من شيء يسمح بالقول بأن فلسفة «الملك الفيلسوف» كانت مجرد «طلاء». فلقد عدّ فريدريك الثاني بلاشك أن الدولة البروسية كانت أكمل تعبير عن فلسفة الأنوار، بل كان عدد من الفلاسفة من هذا الرأي. ولا تكمن المشكلة الهامة في تأثير (محدود جداً) للفلاسفة المستبدين المستنيرين، بل في حظوة المستبدين المستنيرين لدى الفلاسفة، وبصورة أعم، لدى الرأي العام.

2- مذهب جوزيف الثاني ـ لم يكن للإمبراطور جوزيف الثاني (1741 ـ 1790) تصور الدولة ذاته الذي لفريدريك الثاني إطلاقاً. فبعد تمجيد مسوّغ الدولة La raison d Etat، هناك ضرب من الإحسان الإنساني الديمقراطي: «إن الدولة تعني الخير الأكبر من أجل العدد الأكبر.. وهمّي يكمن في أنني لا أستطيع أن أجعل جميع الناس سعداء.. فحراسي هم رعاياي وأمني محبتهم لي».

وانخرط جوزيف الثاني في مشروع توحيد وحاول أن يحقق برنامجاً كاملاً من الإصلاحات التي كان لابد لها أن تجعل من الكنيسة النمسوية كنيسة قومية، مثل: حرية الصحافة، والتسامح بالنسبة لجميع الطوائف، ورحل رهبانيات السائلين، ومنع اللباس الديني، وتسمية الإمبراطور للمطارنة، إلخ. ولكن هذه

الإصلاحات آلت إلى الفشل. إذ أن أقوى المستبدين المستنيرين إخلاصاً لا يستطيع بلا شك أن يترجم إلى وقائع التدابير التي كانت تعبيراً عن مبادئ العصر العقلانية.

إنه من الممكن أن نستخلص بعض السمات المشتركة بين الاستبداد المستنير عند فريدريك الثاني والاستبداد المستنير عند جوزيف الثاني:

- السلطة المطلقة المركزية.
- التسلسل الرتبوي للموظفين.
- «صولة الحكم» (تدخلات الدولة في الميدان الاقتصادي والتربوي والديني).

-المفاهيم الإنسانية المحسنة. وإنها لأسباب اقتصادية وسياسية، أكثر منها أسباب أيديولوجية، تلك التي دفعت إلى هذا التمركز وهذا «التعقيل» للسلطة الذي يتحدث عنه هـ. بيرين. إذ يتعلق الأمر بادئ ذي بدء ببناء دولة قوية، وهو مشروع عقلاني على وجه ممتاز.

ولقد أخضع فريتز هارتونغ Fritz Hartung ورولاند مونيي Roland Mausnier في «المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية في روما عام 1955» مفهوم الاستبداد المستنير إلى تحليل نقدي. فحسب هاتونغ، إن مفهوم الاستبداد المستنير هو مفهوم مغال: حيث أنها كانت لفريدريك الثاني سياسة داخلية محافظة حتى «الجمود». فلقد أبقى على مجتمع مؤلف من مراتب وهيئات. واحتفظ بمركانتيلية ضيقة. والمستبد المستنير الوحيد الجدير بهذا الاسم هو جوزيف الثاني الذي كانت مشاريعه كذلك فاشلة... والخلاصة، يستنتج هارتونغ، لا يوجد هناك من اختلاف أساسي بين السلطة المطلقة والاستبداد المستنير أو بين المطلقية والاستبدادية المستنيرة.

* * *

القسم الثالث

ثورات وطوباويات

إن النفعية فلسفة واقعية، وهي مذهب البورجوازية. أما البروليتاريا، المشتتة، البائسة، التي تقسمها «النقابات الحرفية» Les corportions، فهي غير قادرة على أن تعارضها بمذهب متماسك. وهل يمكن الكلام من جهة أخرى عن بروليتاريا في أوروبا التي مازالت ريفية بصورة أساسية، تقدم فيها الحرفية المظاهر الأكثر تنوعاً (بأرستقراطيتها، وبورجوازيتها وبروليتاريتها)؟

ولم يؤيد الأفكار الديمقراطية وأفكار المساواة إذن إلا مفكرون منعزلون ثاروا ضد النفعية الظافرة أو بنوا مجتمعات cites طوباوية.

- وكان روسو أكبر هؤلاء المتوحدين المنعزلين. وأيضاً يجب أن نحاذر تقديمه كثوري أو كمصلح (الفقرة الأولى).

- وإذا لم تكن ديمقراطية روسو بديمقراطية مساواة، فإن طوباوية المساواة التي ازدهرت في القرن الثامن عشر لم تكن جميعها ديمقراطية. إذ أنها قد استوحت ضرباً من الشيوعية communisme الإسبارطية والأخلاقية الوعظية الغريبة للغاية عن الاشتراكية socialisme التي رأت النور مع الثورة الصناعية (الفقرة الثانية).

- أما النزعة السلمية في القرن الثامن عشر، فهي أيضاً تختلف جداً عن النزعة السلمية pacifisme الشعبية التي انتشرت في القرن التاسع عشر وعلى الأخص في أوائل القرن العشرين. إن هذه الحقبة هي حقبة السلمية الطوباوية (الفقرة الثالثة).

1- جان جاك روسو

إن «العقد الاجتماعي» (1762) يقع في المركز من عمل روسو Jean-Jacques Rousseau (1712 ـ 1778). ولكن قد يكون من الخطأ أن نرى فيه ضرباً من الخلاصة التي يكون روسو قد ركز فيها جميع أفكاره السياسية، بل من المهم أن نفهمه على ضوء الأعمال التي سبقته وتلته:

1- الأعمال ذات الإثارة: «مقالة في العلوم والفنون» (1749)، و«مقالة في التفاوت بين البشر» (1775)، و«رسالة إلى دالامبير حول المسارح» (1758). ويظهر فيها روسو ضد التقدم، وضد الملكية، وضد المسرح.

2- الأعمال المعاصرة لـ«العقد الاجتماعي» والتي تبدو وكأنها امتداد له، في ميدان التربية («إميل» Emile، 1762)، والدين («إعلان إيمان قس من أهل سافوا»، في الكتاب الرابع من «إميل»)، والحياة اليومية («هيلوئيز الجديدة»، 1761، La Nouvelle Heloise).

3- (التطبيقات العملية ـ بل العملية جداً ـ لنظريته السياسية:

- «رسائل إلى م. بوتا فيوكو Buttafuoco حول تشريع كورسيكا» (1764- 1765) و«مشروع دستور لكورسيكا» (1765).

- «نظرات في حكم بولونيا وإصلاحه» (1772).

لاشك أن روسو هو الكاتب السياسي الأول الماثل تماماً في عمله. حتى في المقاطع الأكثر تجريداً، الإنسان الذي هو روسو لا يدعنا ننساه بتاتاً، بل ربما يجب في نهاية المطاف أن نبحث عن مفتاح سياسته في «الاعترافات» les confessions في «الهواجس» les Reveries وفي «روسو قاضي جان جاك» Rousseau, juge de jean- hacques ومن المهم على أية حال، عندما ندرس روسو، أن نتبع عن كثب التاريخ الزمني لحياته.

1- هو رجل مخلص لطفولته: هاكم أولاً من هو جان جاك روسو. طفولة في جنيف؛ طفولة بدون أسرة؛ طفولة عصامي مشبوب بالانفعال؛ طفولة متمرد. جان جاك روسو في المأوى البشع لمتنصري تورين Turin خادم وسارق، يكتشف السعادة عند مدام دو فارينس Mme de Warens وهي صور كثيرة تحدد حياة كلها. وبعد أن أُغري روسو بالوصول (انظر سفارته إلى فينيسيا، وكبرياءه كمؤلف وفق ذوق العصر عندما مُثلت رواية «عرّاف القرية» أمام الحاشية الملكية)، اختار أن يكون إلى جانب أولئك الذين لاينجحون. وهو يحتقر المال؛ ويرعبه النجاح الاجتماعي والبورجوازي لفولتير. ولقد اختلف مع فولتير، وديدرو، ومع غريم، ومع هيوم. وهو متقلب، مفرط، لا ساخط. وفي حين أن فولتير وديدرو قد تبرجزا، فإنه ربما هو الذي كان أكثر وفاء إلى روح «الموسوعة». وهو لم يتخل عن السعادة؛ ولا عن ذويه (فلننظر «الهواجس» الرائعة)، ولا عن سعادة الناس. فتارة يكتب في أدق تفاصيل خطة حكم وتارة يستغرق في «بلاد الأوهام، بلاده الحقة» (Guhehenno).

2- عقلانية أم طوبائية ـ نشب، منذ البدء في الكتابة عن روسو، نقاش قديم. ولكن ألا يجب أن يقال عقلانية وطوبائية؟ ذلك أن فكر روسو ما أكثر ما يرد إلى الوحدة. فهو يتضمن تناقضات، يتعلق بعضها بطبيعته («تلك الحيوية في الشعور مقترنة بذلك البطء في الفكر...») ويتعلق البعض الآخر بعصره: إذ اختار روسو الديمقراطية في فترة لم تكن توجد الديمقراطية فيها في الوقائع ولا في الأفكار. وبما أن الشروط التاريخية للديمقراطية لم تكن مجتمعة، قد ألفى روسو نفسه مضطراً إما أن يقبل إيديولوجيا الليبرالية البورجوازية التي كانت حينذاك الإيديولوجيا المسيطرة (حرية، عدم مساواة، ملكية)، أو أن يبني مدينة طوباوية. يوتوبيا، لكن يوتوبيا عقلانية.

السياسة في المقالتين

هل ينبغي أن لا نرى في المقالتين إلا مفارقة لامعة (الإنسان صالح بالطبيعة، والمجتمع هو الذي يفسده)، وفكرة متطرفة في حق الملكية («أول من تنبه، عندما سيج بستاناً، أن يقول هذا لي...»؟) ـ فهذا قد يعني بالأخص جهل مدى ذلك.

1- إذ أن المقالتين هما سيرة ذاتية غير مباشرة، هما جزء من «الاعترافات». يجد المرء فيهما الصراع بين الفقر والمجتمع، وهو صراع أساسي عند روسو. والموضوع الذي يسيطر في المقالتين هو ظلم المجتمع؛ أما صلاح الطبيعة فهو موضوع ثان.

2- إن طيبة الطبيعة موضوع ثان إلا أنه ليس خاصاً بروسو. فهو عندما يتحدث عن الإنسان الطبيعي، لا يفكر مطلقاً بما قبل التاريخ. فهو يفكر في نفسه وفي المتوحشين الصالحين في أمريكا وغيرها، الموصوفين في روايات الأسفار التي كان يقرؤها بشغف («قضيت حياتي في قراءة أخبار الأسفار»).

3- وهناك أخيراً لتحليل روسو مدى اجتماعي سوسيولوجي. فهو يبين سيطرة المجتمع على الأفراد، وشبكة الضغوط التي يقيمها، والثقل الذي يرين فيه على حياة كل واحد. ويربط نشأة المجتمع بظهور الملكية، والسلطة بالحفاظ على المصالح. ولا تظهر له السلطة كجوهر لا هوتي تيولوجي، ولا كبناء حقوقي، ولا كفتح عسكري، بل كمجموعة مصالح. وهكذا إن للـ«مقالة في اللامساواة» نبرات ما قبل ماركسية قد أشار إليها أنجلز Engeles في كتابه «ضد ـ دوهرنغ Anti-Duhring».

ولم يفكر روسو بتاتاً بإلغاء الملكية أو بالعدول عن التقدم. فلقد كتب: «إن المجتمع الطبيعي طبيعي للنوع الإنساني...» وليست المسألة أن «يعود الناس للعيش في الغابة مع الدببة وأن يحرقوا دور الكتب»؛ إنه لم يقم إلا بفرضية، بـ«حلم».

ولكن هذا الحلم لا ينتهي في الاستكانة. فإذا كان الإنسان تعيساً، فإن ذلك لأسباب اجتماعية وسياسية لا تدين بشيء إلى طبيعة الأشياء. فمن الممكن والضروري أن نضع أسس سياسة جديدة؛ وهذا ما سيكون موضوع «العقد الاجتماعي».

وقد تستدعي الـ«مقالة في اللامساواة» عدداً من الملاحظات الأخرى، وعلى الأخص حول التعريف الذي يقوم به روسو لحالة الطبيعة. فلقد تمسك روبير ديراتي Robert Derathe في يبين بأن روسو لا يرفض تصوير هوبز Hobbes للطبيعة المتوحشة فحسب بل يرفض التصور المعاكس للاجتماع الطبيعي، الذي أيده منظرو القانون الطبيعي. وليست الطبيعة في نظر روسو حرباً عامة ولا حياة اجتماعية أنيسة بل حالة تشتت وعزلة.

وفي حالة الطبيعة هذه، الإنسان صالح بلا شك. إلا أن الإنسان يكون أسعد في المجتمع الناشئ، أي في حالة متوسطة بين حالة الطبيعة والمجتمع القائم. وهي حالة عابرة في الظاهر، غير أن روسو يعدّ أنها «شباب العالم الحقيقي» وأن «الجنس البشري كان قد خلق ليبقى فيها على الدوام».

ولقد أكد فوغان C. E.Vaughan أن روسو كان يرفض القانون الطبيعي رفضاً كلياً. ويقدر ديراتي أن روسو يكتفي بإقامة تمييز بين الحق الطبيعي البدائي، الذي هو غريزة وطيبة، وبين الحق الطبيعي الذي رسخه العقل.

بيد أن ما أنكره روسو دائماً إنكاراً صريحاً، هو أن يُمكن للقانون الطبيعي أن يُستخدم، كما عند غروسيوس وبوفندورف، من أجل تسويغ الحكم المطلق. ويندد بقوة ذلك الاستسلام للاستبداد، وذلك التخلي أمام الاستبدادية. هكذا يظهر «العقد الاجتماعي» إلى ديراتي كدحض لبوفندورف. وهي فكرة صحيحة، بلا شك، هذا إذا اقتصرنا على دراسة المصادر، ولكن يمكن أن نشك في أن يكون للمصادر الكتبية قدراً من الأهمية، في تفسير عمل روسو، كما لطبيعته العميقة وللمجتمع الذي عاش فيه.

* * *

العقد الاجتماعي

إن «العقد الاجتماعي» قد أوحاه هوى الوحدة. وهي وحدة الهيئة الاجتماعية، وخضوع المصالح الخاصة للإرادة العامة، وسيادة مطلقة للإرادة العامة لاتنفصل، وسيطرة الفضيلة على أمة من المواطنين.

وليس العقد حسب رأي روسو عقداً بين أفراد (كما عند هوبس)، ولا عقداً بين الأفراد والعاهل (أو «الحاكم صاحب السيادة»). إن هذه الصورة الأخيرة للعقد غريبة بوجه خاص عن فكر روسو؛ فهو يرفض كل صورة لعقد حكومي، سواء كان المقصود بهذا العقد تسويغ الحكم المطلق (كما عند غروسيوس أو بوفندورف) أو تأسيس الحرية.

فحسب رأي روسو، كل واحد يتحد بالجميع عن طريق الميثاق الاجتماعي. ويجري العقد مع الجماعة: «يضع كل واحد منا، مع غيره، شخصه وكل قوته تحت القيادة العليا للإرادة العامة ونستقبل كهيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل. فكل مشارك يتوحد مع الجميع ولا يتحد بأحد على وجه خاص؛ وهكذا لا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما في السابق».

ومالك السيادة، أو صاحب السيادة، لا يرتبط بشيء، ولكن حسب نظرية روسو لا يمكن أن يكون له مصلحة مخالفة للأفراد الذين يُكونونه.

فالسيد، أو صاحب السيادة، هو إذن تلك الإرادة العامة التي هي إرادة الجماعة لا إرادة الأعضاء الذين يكونون هذه الجماعة. إذ يوجد اختلاف لا في الدرجة بل في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد الخاصة، ويرى روسو في الإرادة العامة أفضل ملاذ ضد محاولات الأفراد الخاصة.

ويضمن العقد الاجتماعي في آن واحد المساواة، لأن جميع المشتركين لهم حقوق متساوية في نطاق الجماعة، والحرية التي ترتبط حسب روسو، بالمساواة ارتباطاً وثيقاً. فحسب لوك، إن الفرد حر أن يعمل أي عقد، ولكن روسو يعد أن سيادة الشعب هي أوكد ضمانة للحقوق الفردية. ولا يكون الفرد

حراً إلا في الـ«المدينة ـ الدولة» وبها، فالحرية هي الخضوع للقوانين. ولايهدد صاحب السيادة الحرية، إذ لا يمكن لها أن تتحقق إلا بفضل صاحب السيادة. وقد يمكننا القول، باقتباس صيغة الوجوديين، إن الفرد يحكم على نفسه، عن طريق العقد، بأن يكون حراً.

فإن الإنسان إنما يحقق حريته بالخضوع إلى القوانين: «إن الشعب الحر يخضع، ولكنه لا يُسْتَعَبْد؛ وله رؤساء، لا أسياد؛ ويخضع للقوانين، ولكنه لا يخضع إلا للقوانين؛ ذلك أنه، بقوة القوانين، لا يخضع للناس».

إذن إن الحرية حسب رأي روسو لمختلفة جداً عن الحرية حسب رأي لوك. إن لوك يقرن الحرية والملكية، بينما يقرن روسو الحرية والمساواة. والحرية في نظر لوك وعي بخصوصية، أما في نظر روسو إن الحرية تضامن أولاً. وبالنسبة للوك إن الحرية مِلك يُحمْى، أما بالنسبة لروسو إن الحرية إمكان يحقق.

صاحب السيادة

إن السيد، إن صاحب السيادة، هو إذن الإدارة العامة التي يكون القانون تعبيراً عنها: «إن إرادة صاحب السيادة هي السيد بحد ذاته. ويتوخى صاحب السيادة المصلحة العامة، وبالتعريف، لا يمكن أن يريد إلا المصلحة العامة».

وتتصف السيادة بأربع صفات:

- إن السيادة لا تقبل التنازل عنها لأحد. والسيادة لا يُعهد بها أو لا يمكن أن تكون ممثلة بأحد. ويدين روسو الحكم التمثيلي والملكية على الطريقة الإنكليزية. «ليس نواب الشعب هم بممثليه ولا يمكن أن يكونوا ممثليه؛ إنهم ليسوا إلا مندوبيه».

- والسيادة لا تتجزأ. إن روسو مناوئ لفصل السلطات، وللهيئات المتوسطة، وللزمر في الدولة. فالهيئة تمثل بالضرورة مصالح خاصة؛ ويجب أن لا يعتمد عليها من أجل تغليب المصلحة العامة.

-والسيادة معصومة لا تخطئ (بشرط أن تجد المصالح الخاصة نفسها مُحيدة). فالإرادة العامة هي «دائماً مستقيمة وتنزع دائماً إلى المنفعة العامة». «وإن صاحب السيادة، بما هو صاحب السيادة فقط، يكون دائماً ما يجب أن يكون». وهذه الصيغة أقل يقيناً مما يبدو لأن المشكلة تكمن في أن يوجد صاحب السيادة.

-والسيادة مطلقة: «إن الميثاق الاجتماعي يمنح الهيئة السياسية سلطة مطلقة على جميع أفرادها».

إلا أن هذا الإطلاق للإرادة العامة لا يتعرض بالنسبة لروسو لأن يكون تعسفياً. فلننظر في هذا الصدد إلى فصل «حدود سلطة السيادة»: فإن أصبحت السلطة تعسفية، فذلك يعني أن الإرادة العامة لم تعد سيدة أو صاحب سيادة.

الحكومة

لا تقوم الحكومة، في مذهب روسو، إلا بدور تابع، مرؤوس. إذ يميز روسو بين صاحب السيادة، العاهل، السيد، وهو الشعب في هيئة تسن القوانين، وبين الحكومة، وهي مجموعة من الناس الأفراد الذين ينفذون القوانين.

فالوظيفة، فالمهمة الرئيسة للسيد، صاحب السيادة، تتمثل في سن القوانين، التي لها قيمة دينية، والتي هي انعكاس لنظام متعال. ويجب أن تكون القوانين قليلة العدد؛ ويجب أن يكون موضوعها عاماً: «فكل مهمة تتعلق بموضوع فردي لاتنتمي أبدا إلى السلطة التشريعية».

أما الحكومة، فهي مجرد عامل تنفيذ، وكيل تنفيذ: «إن الحكومة تُنفذ القانون دائماً ولا تنفذ بتاتاً إلا القانون». وليست الحكومة إلا «وزير صاحب السيادة»؛ وليس الحاكمون إلا مؤتمنين على السلطة، ولكن ليس لهم بحد ذاتهم أية سلطة: فليس لهم مطلقاً إلا مهمة واحدة، أي وظيفة واحدة

يمارسون من خلالها، بوصفهم مجرد مأموري صاحب السيادة، وباسمه، السلطة التي أناطها بهم، والتي يستطيع أن يُعدلها ويحدّ منها ويستعيدها عندما يطيب له ذلك.

ويستعرض روسو ثلاثة أنماط من الحكومات:

-الملكية، ويوجه لها نقداً شديداً.

-ثم الأرستقراطية، التي يمكن أن تكون وراثية أو انتخابية. إن الأرستقراطية الوراثية نظام بغيض، ولكن «أفضل نظام وأقربه إلى الطبيعة هو أن يحكم الجمهور من هم أوفر حكمة».

-وأخيراً الديمقراطية، أي حسب مصطلح روسو اختلاط السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية إن هذا النمط من الحكم غير قابل للتحقيق عملياً بل قد ينطوي من جهة أخرى على مخاطر، لأنه ليس بصالح أن يقوم من يسن القوانين بتنفيذها، ولا بصالح أن يحول مجموع الشعب انتباهه عن الرؤى العامة ليمنحه إلى المصالح الخاصة: ويستنتج روسو بالتالي في هذه النقطة أنه: «لو كان هناك شعب من الآلهة، فإنه قد يحكم نفسه حكماً ديمقراطياً. وإن حكماً إلى هذا الحد من الكمال لا يلائم البشر».

وفي النهاية يمتنع روسو عن أن يوصي بهذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم: «إن كل شكل منها يكون الأفضل في بعض الحالات أو يكون الأسوأ في حالات أخرى». وبعد أن اتبع روسو طريقاً مختلفة إلى هذا الحد عن طريق مونتسكيو، ما كان بعيداً عن أن يستنتج مثله:

1- إن شكل الحكم يجب أن يرتبط بالأوضاع المحلية، وإنه من المحال أن يبتغي المرء فرض حل واحد في كل مكان؛ وتظهر هذه النسبية بوضوح في كتاباته حول بولونيا وكورسيكا.

2- إن مشكلة الحكومة ثانوية وإن الحكم ينزع إلى الانحلال، وإلى الغدر بالسيادة. ويرى روسو في الجوهر مثل مونتسكيو أن المؤسسات هي

لاشيء بدون العادات الأخلاقية ويعدّ أنه يجب التمسك أولاً بأعداد المواطنين. أما المشكلة الكبرى في نظر روسو فهي تقوم في تأمين تضامن الهيئة الاجتماعية. ويتم ذلك بالتربية والدين ومثل أعلى مشترك من الحس المدني السياسي والوطنية والقناعة والفضيلة. وعليه، إن مؤلفاته «إميل» و«القس من أهل سافو» و«هليوئيز الجديدة» إنما تكمل «العقد الاجتماعي».

الدين المدني

يعبر روسو عن أفكاره في الدين في الفصل المعنون «في الدين المدني» الذي قرر إضافته إلى «العقد الاجتماعي» كذلك في «إعلان إيمان القس من أهل سافو». ويشيد روسو، في كتابه «العقد الاجتماعي» بتدين المواطن. ذلك أن الدين يبدو له الوسيلة الناجعة لتحقيق تلك الوحدة الاجتماعية التي طالما حن إليها دائماً. وذلك أن روسو يعتقد كهوبس بأنه يجب أن تتحد السلطة المدنية والسلطة الدينية معاً وأن «يُرد كل شيء إلى الوحدة السياسية التي بدونها لا يمكن لدولة ولا لحكومة أن تتكون تكويناً سليماً بتاتاً».

ويطري روسو، في كتابه «قس من أهل سافوا» التدين الفردي: «يا بنيّ، اجعل نفسك قادرة دائماً على ابتغاء وجود إله، فلن تشك به أبداً».

ويميز روسو دينه المدني من الديانات القديمة ومن كاثوليكية روما. فهو لايحوي إلا عدداً صغيراً من العقائد الإيجابية: الإيمان في «وجود الله القدير، والعاقل، والمنعم، والبصير، ولي التدبير، وفي الحياة الآتية، وسعادة العادلين، وعقاب الأشرار، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين». ويتضمن «عقيدة سلبية» وحيدة: عدم التسامح. لكن وإن أقصى روسو عدم التسامح، فإنه يُبعد كذلك من الدولة من لايقبل عقائد الدين المدني.

وسيتذكر روبسبير Robespierre روسو عندما يبحث عن عبادة «الكائن» الأسمى.

التربية والفضيلة

إن كتاب «إميل» يبدو أولاً كمبحث في التربية الطبيعية متماشياً مع خط مونتيني Montaigne. إذ سيربى إميل في كنف الطبيعة، وستكون له مهنة، وإلخ. ويمكن بالتأكيد أن نتساءل إن كانت هذه التربية المتوحدة جديرة بتكوين مواطنين، وفيما إذا كان يمكن تعميم هذه التربية المترفة بيسر؛ ويمكن أن نتساءل عن الثقة التي يوليها روسو إلى المربين، حيث أنه من سيقوم بتربية المربين؟ وبإيجاز لا يمكن أن يفوتنا بأن نجد هذه التربية لمواطن المستقبل مضادة للمجتمع على وجه الاحتمال وحتى أنها رجعية نوعاً ما. فالتناقض ظاهر، ولكن يمكن أن نظن بأن روسو قد شعر به وأراده. ومن الواضح أنه فيما لو توفر لروسو أن يصوغ خطة تربية قومية، فإنه سوف لا يقترح تعميم النظام غير العملي الذي عرضه في «إميل». بيد أنه بدلاً من أن يؤلف كتاب تثقيف مدني، قد كتب يوتوبيا تربوية غايتها الوحيدة أن تذكّر بأن المواطنين هم بشر أولاً.

وتظهر تناقضات مماثلة في رواية «هيلوئيز الجديدة» التي كان لها من القراء في القرن الثامن عشر أكثر مما كان لـ«العقد الاجتماعي». إن «هيلوئيز الجديدة» نشيد للهوى والانفعال أولاً، ثم لحرية التعبير عن العواطف. ولكن جوليا قد تخلت في النهاية عن الإنسان الذي تحبه. وتنتهي الرواية بانتصار المواضعات الاجتماعية.

النزعة العملية : كورسيكا وبولونيا

إن النظام الذي يقترح روسو إقامته في كورسيكا ضرب من الجمهورية الزراعية، والديمقراطية الأبوية؛ فالجزيرة فقيرة، والزراعة هي المورد الرئيس، ويعتقد روسو كذلك أن السكان قد ظلوا أهل قناعة وفضيلة، وأنهم سيقبلون نظام مساواة. إلا أنه ليس الأمر أمر مساواة مطلقة أو نظام استغلال جماعي البتة؛ بل يقتصر روسو على التمني بأن لا يكون الأغنياء في غنى مفرط، وأن لا يكون الفقراء في فقر مدقع: «يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يغتني أحد». وهو يعبر عن رغبته بأن «تحصر في أضيق الحدود» الملكية الخاصة.

ويبين هذا النص جيداً كل ما يفصل روسو عن الاشتراكية. ويجب أيضاً أن نشير إلى أن المشروع المتعلق بكورسيكا (1765) أجرأ بكثير من الخطة المتعلقة ببولونيا (1772). إذ أن نص «نظرات في حكم بولونيا» لهو نص هام جداً، تظهر فيه، بمناسبة مشكلة مشخصة، الحالة الأخيرة لفكر روسو:

1. فهو بعيد عن أن يبتغي تطبيق نظرية مجردة، يريد أن تُراعى الخصوصيات القومية وأن لا يباشر بمشاريع إصلاح إلا بحذر أقصى.

2. وينبغي، قبل إصلاح المؤسسات، «إقامة الجمهورية في قلب البولونيين»؛ وينبغي، قبل تحرير الأقنان، «جعلهم جديرين بالحرية». إن المراد أولاً تكوين المواطنين: «ليس هناك أبداً من يصنع قوة الدولة وازدهارها غير المواطنين الصالحين». فالإصلاح الأخلاقي يسبق الإصلاح السياسي.

3. يبدأ روسو إذن برسم خطة تربية مدنية (أهمية المشاهد والاحتفالات، والبزات الرسمية والأوسمة؛ راجع أعياد «الثورة الفرنسية» الكبيرة وقومية: يجب أن لا يكون للبولونيين من المعلمين إلا البولونيين، وجميعهم من المتزوجين.

4. ويشجع روسو الروح الوطنية البولونية. فهو بما أنه معاد للعالمية الكوسموبولتية (فلننظر نقده لراهب سان بيير). يريد أن ينمي العاطفة القومية عند البولونيين، وعلى هذا النحو ينادي بجيش قومي: «يجب على كل مواطن أن يكون جندياً على سبيل الواجب، ويجب أن لا يكون هناك أحد جندياً على سبيل المهنة».

5. ويؤكد روسو في «حكم بولونيا» إيثاره للدول الصغيرة وميله للنظام الاتحادي. أما مثله الأعلى فهو اكتفائي: وهو: «أمة حرة، سليمة وحكيمة، لا خوف بها من أحد ولا حاجة لها بأحد، تكفي نفسها بنفسها، وتكون سعيدة».

6. ومن الناحية الاقتصادية، يكمن المثل الأعلى لروسو في الاعتدال وهو يميز بين الازدهار والثروة، ويوجه ضد المال مرافعة حقيقية: «إن المال

أتفه حافز وأضعف حافز أعرفه لجعل الآلة السياسية تسير نحو هدفها، وأقوى دافع لتحويلها عنه وأوثقه في آن واحد».

ويريد روسو تشجيع الزراعة وإزالة الترف والعوز على حد سواء، وإقامة حالة اجتماعية يستطيع فيها الأقنان أن يصبحوا أحراراً، ويستطيع فيها البورجوازيون أن يصبحوا نبلاء.

أفكار روسو الاجتماعية

لا يفكر روسو بتاتاً بإقامة مجتمع مساواة دقيقة، بل يبتغي أن يصحح الظلم، وينقص البون الذي يفصل أفقر الناس عن أغناهم: فلقد كتب في «العقد الاجتماعي»: «أتريدون إعطاء قوام للدولة؟ إذن قربوا الدرجات القصوى بقدر ما يمكن؛ ولا تهتموا بالناس الموسرين ولا بالصعاليك. إن الحالتين، طبعاً لا تنفصلان، ضارتين على السواء بالخير العام؛ فمن الحالة الأولى يخرج صانعو الطغيان ومن الحالة الأخرى الطغاة، وتجري بينهما دائماً تجارة الحرية العامة: إحداهما تشتريها والأخرى تبيعها».

ويحدد روسو في هذا النص طريقاً وسطى، لكنه يعلم حق العلم أنه من الصعب الثبات على ذلك. وهو لا يجهل أن المساواة عابرة وقتية ومهددة دائماً: وهو يعتمد إنما على المشرع ليباشر ضد «قوة الأشياء» (قوة الأشياء هذه التي سيتحدث عنها سان جوست) كفاحاً شبيهاً بمهمة سيزيف: «ذلك بالتحديد لأن قوة الأشياء إنما تنزع دائماً إلى هدم المساواة فإن قوة التشريع يجب أن ترمي دائماً إلى الإبقاء عليها».

إن أفكار روسو مستوحاة، إذن من اهتمام بـ«الحركية الاجتماعية» ومن النفور الذي توحيه له الأوضاع القصوى المتطرفة: الثراء والعوز.

ويوجد عند روسو تصوران للحرية، والمساواة، والدين، والسعادة: فهناك سعادة «المتنزه المتوحد»؛ والسعادة في جمهور مُجمع: «فهل هناك من متعة ألطف من رؤية شعب كامل يسلم نفسه للبهجة في يوم عيد؟».

وهناك الطبيعة وهناك الأمة: فمن أول «مقالة» إلى «الحكم في بولونيا»، يتأرجح عمل روسو من موضوع إلى الآخر. هكذا يقدم بعض النقاد روسو وكأنه فردي صرف، بينما يقدمه آخرون كالجد البعيد للسلطة المطلقة الكلية أو الشمولية الاستبدادية totalitarisme أو الكلينية.

وفي الواقع، إن روسو إنسان يطمح إلى الوحدة. فاختيار الدولة ليس اختياراً منافياً للطبيعة. فالإدارة العامة هي الطبيعة وقد وجدت من جديد، هي الطبيعة المستردة. وليس بغير إصلاح الحياة السياسية يتصالح الإنسان مع الآخرين ومع نفسه هو بالذات.

ولا يستطيع الفرد أن يصل إلى السلم والسعادة إلا في العزلة أو في الدولة الكاملة. والحال أن لا هذا الحل، ولا ذلك بممكنين. «إن نظرية روسو السياسية هي إذن غير قابلة للتحقيق وهي تبتغي أن تكون كذلك» (إيريك فايل Eric Weil).

ويعارض روسو معارضة جذرية المجتمع كما هو عليه، ولكنه لا يريد أن يرجع إلى الوراء، ولا أن يُجري تغييراً مفاجئاً عنيفاً، ولا أن يجري تعديلات تفصيلية. فهو ليس رجعياً ولا ثورياً ولا إصلاحياً ومن المحتمل إلى ما لانهاية أنه قد يكون أبغض نظام المؤتمر le regime de la convention الذي غالباً ماتعزى إليه أبوته إلى حد بعيد.

«إن روسو، على ما يستخلص فايل، يظل هكذا المواطن المتمرد.. وبما أنه توخى أن يكون متمرداً على الدوام، فلقد استطاع جميع الثوريين وجميع الإصلاحيين أن يكونوا قانعين بالسير وراء رايته».

2- الأفكار الاجتماعية

مع أن أندريه ليشتنبرغر Andre Lichtenberger قد كرس كتاباً هاماً عن «الاشتراكية في القرن الثامن عشر»، فإنه لا يبدو مبرراً البتة، فيما لو اعتنينا باستعمال الكلمات في معنى دقيق، أن نطلق صفة اشتراكية على الأفكار التي نشرها مابلي Mabbly أو موريللي Morelly، أو لانغيه

Languet. أو على أي حال، إذا ما استخدم المرء هذا الحد للكلام عن القرن الثامن عشر يجب أن يدل بقوة على كل مايفصل هذا النوع من النزعة الأخوية ما قبل الثورية وما قبل الصناعية عن المذاهب الاشتراكية التي ظهرت ابتداء من عام 1830 في الوقت ذاته الذي ظهرت فيه كلمة الاشتراكية ذاتها.

ولقد رسم مؤلفون عدة في القرن الثامن عشر مخططات لمدن أخوية. غير أن هذه الأعمال لم تصدر عن تحليل اقتصادي؛ فبعضها، عملا موريللي ومابلي أوحاهما ضرب من الشيوعية الطوباوية والتقهقرية، والبعض الآخر، عملا الراهب ميليه Meslier ولانغيه استلهما من نزعة شعبية أولية. لا الأوليان ولا الآخران قد أثارا أصداء في الأوساط الشعبية.

أ- موريللي Morelly

-يرسم موريللي في كتاب «قانون الطبيعة» (1755) خطة يوتوبيا شيوعية، وسيسميه بابوف Babeuf في عام 1796 معلم الشيوعية، غير أن هذه الشيوعية لا ترتكز على تحليل اقتصادي ولا على الشعور بالتعارض ما بين الطبقات الاجتماعية. إنها شيوعية أدبية (تأثير أفلاطون، ومور، وكامبانيللا) وشاعرية (روايات الأسفار، والمتوحش الصالح، وإلخ). وأخلاقية: ويأخذ موريللي بخاصة على الملكية الخاصة أنها أفسدت الإنسان وجعلته تعيساً. فالمجتمع الإنساني، لكي يكون سعيداً وفاضلاً، عليه أن يحيا حسب قانون الطبيعة.

أما «القوانين الرئيسة والمقدسة التي تقطع جذور الرذائل وجميع شرور المجتمع»، فهي إذن الثلاثة التالية:

-إلغاء الملكية الخاصة: «لا شيء في المجتمع يكون ملكاً إفرادياً ولا ملكية لأحد إلا الأشياء التي يستعملها الشخص استعمالاً حالياً، سواء من أجل حاجاته، أو ملذاته أو عمله اليومي».

-ونظام مساعدة قومية: «كل مواطن يكون إنساناً عاماً يُغذى ويُعال ويُشغل على نفقة الشعب» (حسب هذا التفكير كان موريللي نصيراً لتربية جماعية وعلى يد الدولة).

-وأخيراً، نظام تعاون، تنبئ بعض ملامحه بمذهب فورييه: «كل مواطن يسهم في نصيبه بالنفع العام بحسب قواه، ومواهبه، وعمره؛ وتُنظم بناء على ذلك واجباته، وفقاً لقوانين العدالة التوزيعية».

إن شيوعية موريللي إذن مركزية وأخلاقية معاً. وجمهوريته بلا ماض وبلا مستقبل. وتؤكد هذه الشيوعية الطوباوية والسكونية مطامح بعض المثقفين غير أنه لا يظهر مذهب شيوعي حقيقي إلا مع الثورة الصناعية فحسب.

ب- مابلي Mably

ترتبط السياسة والأخلاق، عند مابلي، كما عند موريللي ارتباطاً وثيقاً، وتكادان تختلطان، بل إن نقد المجتمع نقد أخلاقي قبل كل شيء.

وينتقد مابلي تفاوت الشروط انتقاداً شديداً وينادي بشيوع الأملاك La communaute des biens، لكنه كما هو الأمر عند موريللي ليس المراد العمل على أن تسود العدالة بقدر ماهو العمل على أن تسود السعادة («لا نستطيع أن نلقى السعادة إلا بشيوع الأملاك») وأن تسود الفضيلة: «أعتقد أن المساواة، بالإبقاء على تواضع حاجاتنا، إنما تحفظ في نفسي سلاماً يقاوم نشوء الأهواء وتفاقمها» ويصادف هذا الاهتمام بالقناعة عن بابوف. إذ أن إسبارطة هي نموذج مابلي، وعندما يحتاج إلى ناطق لعرض آرائه في العلاقات بين الأخلاق، فإنه يلجأ على نحو طبيعي تماماً إلى فوسيون phocion (ولقد صدرت «محادثات فوسيون» Les entretiens de phocion عام 1763).

وتتغذى أفكار مابلي السياسية، مثل أفكاره الاجتماعية، بأذكار من العصر القديم. إذ يتحدث مابلي بلا انقطاع عن ليكورغ Lycurgue ويسيطر موضوع المشرع الصالح على سياسته. وهو ينتقد «الاستبدادية القانونية»

للفيزيوقراطيين ويتمسك بأن يفند مطولاً «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية» لمرسييه دو لاريفيير. وينتقد كذلك «الدستور» الإنكليزي، الذي أخطأ في نظره بإخضاع السلطة التشريعية إلى السلطة التنفيذية. بينما، بالعكس، مابلي نصير لرجحان السلطة التشريعية.

إلا أنه ليس ديمقراطيا. ويحذر من الجمهور الكاثر («علمني تاريخ اليونان فوق الحد كم تكون الديمقراطية ذات نزوات ومتقلبة، وطغيانية»)، ويحذر من بلاغة الخطب والتصفيق والهوى والانفعال. «إذ قد لا تتمكن السلطة التشريعية أن تفكر فوق الحد، وأن تخلو لنفسها، إن جاز لي التعبير على هذا النحو».

وتتجه جميع عواطف مابلي الودية إلى البلدان التي تسود فيها البساطة. وتعجبه سويسرا بقوانينها التي تقيد النفقات الكمالية المفرطة، وبالمساواة النسبية بين الثروات التي تسود فيها. ولديه أحكام قاسية على التجارة والتجار. و«اشتراكيته»، المستلهمة من العصر القديم، رجعية تقهقرية من الناحية الاقتصادية ومحافظة من الناحية السياسية.

ج- رانيال

أما الراهب رانيال Raynal (1713 ـ 1796) فقد عدّه معاصروه كأنه الند لديدرو وروسو. وعمله الرئيس هو «التاريخ الفلسفي والسياسي لمؤسسات الأوروبيين وتجارتهم لبلاد الهند» (1770).

(Lihistoire philosophique et poltique des etablissements et du commerce des Europeens dans deux Indes. 1770).

ونعثر فيه على الموضوعات الرئيسة عند الفيزيوقراطيين ومونتسكيو وروسو والموسوعيين، مشروحة بصورة غامضة وبلا عناية كبرى بالتماسك الداخلي، مثل: الإشادة بالبساطة الأبوية patriacale والنقد الصارم للنظام الاستعماري، والهجمات ضد الكنيسة التي عليها أن تخضع للدولة، والحذر من الجيش، والنقد للاستبداد (لكن هناك مدح لفريدريك الثاني)، والاحترام

المشترك للدستور الإنكليزي والفضائل الجمهورية، وتمجيد الحرية والتأكيد بأن مصلحة الدولة هي القانون الأسمى، والاهتمام بالمساواة وتقديس الملكية... ويمثل رانيال حق التمثيل الرأي الوسط في عصره. وإنه لمن هذا القبيل إنما يعني تاريخ الأفكار السياسية بتناقضاته أكثر مما يهمه بأصالته.

د- الاشتراكية الشعبية النزعة

إلا أنه يوجد في القرن الثامن عشر شكل آخر من الفكر الاشتراكي: هو الفكر الذي يمثله الخوري ميليه Meslier وعلى الأخص لينغيه Linguet (1736 ـ 1794)، الخصم الرئيس للفيزيوقراطيين. ولقد استخدمت وصية الخوري ميلييه على يد الدعاية المضادة للإكليروس ولكننا نجد في عمله شعوراً مرهفاً بالشقاء والظلم. أما لينغيه، فهو يصور العامل اليدوي وكأنه منبوذ أوروبا؛ و«اشتراكيته» سلبية صرفة ولا تقضي إلى أية نتيجة عملية تطبيقية، إلا أن عمله ـ بدلاً من أن يتجه نحو اليوتوبيا أو نحو العصر القديم شأن عملي موريللي ومابللي ـ إنما يستوحي من مشهد الوقائع اليومية وينم عن الوعي بصراع بين الطبقات. إن لينغيه «من الكتاب النادرين السابقين لعام 1789 الذي يمكن أن نقول عنه، قولاً مسوَّغاً نوعاً ما، بأنه رائد لكارك ماركس أكثر منه سلفاً لفورييه أو كابيه» A. (Lichtenberger).

3- النزعة السلمية في القرن الثامن عشر

ظلت الحرب، حتى «الثورة الفرنسية» عملية محدودة لاتهمّ مجموع الأمة. إذ كانت تقرر الحروب في صمت البلاطات الملكية، وكان يشمل سيرها انعطافات مفاجئة غير متوقعة (راجع، قلب الأحلاف).

وكانت تتكون الجيوش على أوسع نطاق من المرتزقة والمغامرين والعمال البروليتاريين. وكان الجنود غير معتبرين؛ و كانت تحمل بعض المباني حتى «الثورة الفرنسية» هذا التعبير «لا كلاب، ولا خدم، ولا جنود». ولم يكوّن الكونت دو سان جرمان، المعروف بجرأة إصلاحاته العسكرية، فكرة رفيعة عن الجيش: «قد يكون من المرغوب فيه بلا شك أن نستطيع تشكيل

الجيوش من رجال أمناء، أحسن اختيارهم ومن أجود نوع؛ ولكن لا يجب تدمير الأمة من أجل تشكيل جيش، بل قد يكون هدمها في أن ننزع منها ماتملك من أفضل الناس. ولا يمكن في الحال الراهنة للأشياء، أن تتكون الجيوش إلا ومن وَحْلِ الأمم ومن كل ما هو غير نافع للمجتمع. ومن ثم يقع على كاهل الانضباط العسكري أن يطهر هذه الجمهرة الفاسدة وأن يجبلها وأن يجعلها نافعة».

وكانت الحروب قليلة التقتيل نسبياً وأقل فتكاً: فقد أطلق روبنس الإنكليزي، في عام 1742، في كتابه New principle of gunnery «مبادئ جديدة في علم المدفعية» رأياً بأن اختراع البارود للمدفع قد جعل الحروب أقل دموية بكثير؛ وأعتقد بأن الحرب ستغدو، مع تقدم التقنيات العسكرية، محدودة أكثر فأكثر، وأسرع فأسرع وأقل فأقل فتكاً...

ولم تكن تُعَدّ الحروب على أنها كوارث إذ يصف فولتير بانفعال المعارك الخيالية في رواية «كانديد»، غير أن معركة فيلبس بورغ Philips bourg الدامية لم توح له إلا بهذين البيتين المحببين:

.. ههنا يرقد المرء بلا سرير

ويتناول وجبته على الأرض...

إلا أن عدداً من المفكرين بحث عن الوسائل لإزالة الحروب وإقامة سلم دائم. وكان يعلق معظم آمالهم على حكمة الأمراء واحترام المواثيق. فلم تكن إذن النزعة السلمية في القرن الثامن عشر بعاطفة شعبية؛ ومع ذلك نلاحظ، في مدى عصر، تطوراً واضحاً في مفهوم السلام.

أ- النزعة السلمية الدينية

تسري في عمل ليبتنز نزعة عالمية عميقة ذات وحي ديني. إلا أن الأمر عنده أمر نزعة عالمية أكثر مما هو نزعة سلمية جذرية. فهو، نظراً لاهتمامه بتوفير السلم في أوروبا، لم يتردد في حث لويس الرابع عشر على أن يباشر

في الشرق ولاسيما في مصر سياسة فتح ما أصعب ما تتحقق بوسـائل سـلمية بحتة. ولقد أوحى له مشروع سلم دائم للراهب سان بيير، حوالي آخر حياته، بأحكام متحفظة.

وهناك شكل آخر من أشكال النزعة السلمية الدينية، ذات وحي سلمي النزعة على نحو أوضح، يتمثل في سلمية وليـام بـن William penn، الذي ظهر كتابه «بحث في السلام الراهن والمقبل في أوروبـا» « Essai sur la paix presenter et future de l Europe» في عام 1693.

وينتمي مؤسـس بنـسلفانيا pensylvania إلى طائفـة الكـاركز Quakers؛ وبما أنه نصير اللاعنف won- violence، فهو يؤيد بأنه يجب علـى المـسيحي أن لا يلجأ إلى القـوة، وينـادي بتخفـيض التـسلح ويقـدم خطـة ذات وحـي اتحادي، قريبة من أفكار سبينوزا الذي كان قد كتـب: «لـيس الـسلام غيـاب الحرب بل فضيلة تنشأ عن قوة النفس».

ب- التوازن الأوروبي

أما النزعة السلمية عند الراهب سان بيير (مشروع لجعل السلام دائماً في أوروبا، 1713) فهي من طبيعة أخرى. وهي ترتبط بـ«المخطط الكبير» لهنري الرابع ولا تصدر بتاتاً عن اعتبارات دينيـة (إذ كـان سـان بـيير مناوئـاً لعزوبـة الكهنة وكان يندد طواعية بعدد الرهبان المفرط» بل تصدر عن اهتمام بالتوازن الأوروبي؛ وهو يعرض نوعاً من «الحلف المقدّس» بين ملـوك أوروبـا علـى أساس الوضع الجغرافي الإقليمي الراهن.

وسان بيير صاحب فكر خصب لكن لا بـدون اخـتلاط؛ وهـو نـصير لتعـدد المجامع الكنسية، وانتخاب الموظفين وقيام مجمع أكاديمي دولي للعلم الـسياسي، وقانع بأن العصر الذهبي الذي هو في المستقبل، إنما يمثل النمـوذج ذاتـه للمـصلح الذي تجتمع عنده نزعة العطف الإنساني والنزعة النفعيـة: «تزدهـر عنـده الحماسـة لإسبارطة وليكورغ، ومحبـة بلوتـارك plutarque، والاهتمـام بـالأمور الأخلاقيـة، والاحترام لصين خيالية، وتقديس مسوّغ الدولة» (أ. ليختنبرغر).

ج- النزعة السلمية والديمقراطية عن كنط

على خلاف ذلك، لم يشعر كنط (Kant) (1724 ـ 1804) إلا بالازدراء حيال «التوازن الأوروبي». إذ يعبر مؤلفه «مشروع فلسفي للسلام الدائم» (1795) بوضوح عن الفكرة القائلة بأن السلام ليس قضية الأمراء بل قضية الشعوب. فالحرب تدخل لا يُقبل في دولة مستقلة (راجع الأفكار الكنطية في الاستقلال الذاتي للإرادة). وكذلك يشجب كنط الخدمة الإلزامية ويؤكد بأنه يجب أن لا تحدث أية حرب بدون موافقة المشتركين، أي الشعب بذاته.

ويرى كنط علاجات ضد الحروب:

-**التجارة** : حيث تستولي الروح التجارية إن عاجلاً وإن آجلاً على كل شعب، وهي لا تنسجم مع الحرب. ويقدم كنط هنا الصيغة الأولى لما ستصبح إحدى الأفكار ـ القوانين الليبرالية البورجوازية في القرن التاسع عشر: إذ يزيل نمو التجارة الحروب، وتكون السلمية هي المرحلة العليا للرأسمالية.

-**الأخلاق الديمقراطية** : إن السلام فضيلة أخلاقية، وهي فضيلة الشعوب، لا فضيلة الأمراء. والأنظمة الملكية خطرة على السلام.

-**الإعلانية العلنية** : إذ أن سرية المفاوضات تسهل الحروب، بينما السياسة المعلنة في وضح النهار، تلك التي تمارسها الأنظمة الديمقراطية فهي ستشجع السلام.

د- النزعة الأممية والنزعة القومية

لقد كانت حصيلة القرن الثامن عشر إذن عبارة عن بضعة مشروعات سلام، وما من أي تصور أممي حقيقي قبل عمل كنط. والسبب في ذلك بسيط: وهو أنه إن لم يكن للقرن الثامن عشر أي مفهوم جلي عن مجتمع أممي، فذلك أن مفهوم الأمة Nation قد بقي هو ذاته غامضاً مبهماً للغاية.

فلم تنطو «روح القوانين» ولا «بحث في العادات الأخلاقية» (المعنونة مع ذلك «بحث في العادات وروح الأمم») على تعريف دقيق محدد للأمة.

ولا يوجد مقال عن «الأمة» في «القاموس الفلسفي» لفولتير، الذي يحوي بالمقابل مقالاً هاماً عن «الوطن» patrie: «إذن ماهو الوطن؟ ألا يكون حقلاً خصباً على سبيل الصدفة؟، وإلخ.». ويعرّف فولتير الوطن بأنه ملكية، في حدود مشخصة جداً (الوطن هو حقل، قرية، أسرة)؛ فالمسألة مسألة وطن لا مسألة وطنية («كلما غدا الوطن كبيراً، كلما قل الحب له»).

وفي القرن الثامن عشر كان لكلمة أمة Nation معنى مختلفاً عن معناها الحالي. فقد كان يقال أمة بريتونية بدلاً من أمة فرنسية. وكانت أفكار الفلاسفة في الأمة خليطاً من النزعة الخصوصية particularisme والنزعة الكوسموبوليتية cosmoplitisme، ومن الروح المحلية والروح العالمية ـ وهو خليط ليس متناقضاً إلا في الظاهر. فلقد كتب فولتير بهذا الصدد، على اتفاق في هذه النقطة مع مونتسكيو، وقال: «من يرغب أن لا يكون وطنه بتاتاً أكبر ولا أصغر ولا أفقر، قد يكون مواطن العالم».

ولقد أسهم «الحكام المستبدون» المستينرون، رغماً عن إعلانهم النزعة الكوسموبوليتية، إسهاماً أكيداً بتنمية ما سيدعى فيما بعد بالقومية nationalisme. وهكذا ألف فريدريك الثاني في عام 1779 «رسائل في حب الوطن، أو مراسلات أنا بيتسمتون وفيلو باتروس» (Lettres sur l amour de la patrie, ou correspondence d Anapis-semon et de philopatros) إذ يشرح هذا الأخير philopatros، الذي يشير اسمه إلى ما يفضل، لصديقه، الفيلسوف الريبي والكوسموبوليتي، قوة الشعور الوطني: «... ليس حب الوطن كائناً عقلياً، إنه يوجد على نحو واقعي».

وكانت حركة «العاصفة والهجوم» sturn and Drang في ألمانيا ثورة أدبية ذات وحي قومي. إذ أكد هردر Herder بأن الشعر يجب أن يكون تعبيراً عن العبقرية القومية، ونادى بالعودة إلى التقاليد الألمانية؛ حتى أن غوته Goethe ذاته، في زمن «Goethz von berlichingen» خضع خضوعاً مؤقتاً لتأثير ما قبل الرومانسية ذات النزعة القومية هذه. ويغرز عمل هيجل Hegel

جذوره في ماقبل الرومانسية الألمانية النموذج هذه، التي تسعى إلى التوفيق بين نزعة قومية تصل أحياناً إلى حد «كره الأجنبي» Xenophobie وبين تطلعات ذات نزعة إنسانية وصوفية.

بيد أن كلمة الأمة قد دخلت مع «الثورة الفرنسية» فحسب المصطلح السياسي بمعناه الحالي، فلقد قال سييس Sieyes: «قانون مشترك وتمثيل مشترك، ذلك ما يصنع الأمة».

* * *

الخلاصة

فكرة جامعة : عمل كوندورسيه

لقد ميزنا، من أجل جلاء العرض، في القرن الثامن عشر تيارات فكرية ثلاثة تقابلها بالنسبة لفرنسا أسماء مونتسكيو وفولتير وروسو.

إلا أنه، في الواقع، لا تتميز التيارات الثلاثة بمثل هذا التميز الواضح، وقد يكون من المغالاة تماماً أن نرى في مونتسكيو وفولتير وروسو الناطقين باسم ثلاث فئات اجتماعية متجانسة ومتمايزة: الأوساط البارلمانية (مونتسكيو)، وبورجوازية الأعمال والتجارة (فولتير)، وطبقة متوسطة بين البورجوازية والبروليتاريا (روسو). وفي حين يدهشنا اليوم ما يقيم تعارضاً بين فولتير ومونتسكيو، وبين روسو وفولتير، فإنه يبدو بأن العديد من قرائهم في القرن الثامن عشر قد أدركوا على الأخص ما كان يقرب بينهم.

ولم يكن يشعر الليبراليون في القرن الثامن عشر بأنه كان عليهم أن يختاروا بين فلسفات ثلاث؛ ولم يكونوا يشعرون بأن عليهم أن يقوموا بالتأليف بينها: إذ كان يجري هذا التأليف في بعض الأمور من تلقاء ذاته، باستبعاد الأضداد وإبراز السمات المشتركة، حسب تقنية شبيهة بتقنية «الصورة ـ النموذجية» (portrait-robot). وهكذا، يكون كوندورسيه، الذي ليست حالته بالشاذة، نوعاً من الخلاصة الحية للقرن الثامن عشر الفرنسي.

إن جان ـ ماري أنطوان نيكولا كاريتا (1743 ـ 1794) (Marie-jean-Antoine-Nicolas Caritat).

المركيز دو كوندورسيه condorcet، ابن عائلة قديمة من الدوفيني Dauphine هو، بحسب أحدث مؤرخ له ج.ج. غرانجر G.G.Granger، الممثل المتأخر غاية التأخر للنزعة الموسوعية إنما الممثل الأكمل لها.

1- إذ أن كوندورسيه عالم يحلم بأن يشمل كلية المعرفة الإنسانية. وهو يسعى لبناء علم للإنسان، يقوم على الرياضيات، وهذا مصدر مشروعاته في «الرياضيات الاجتماعية». ولقد كان فولتير يصف كوندورسيه بـ«الفيلسوف العالمي».

2- وتمتزج في كوندورسيه نفعية الموسوعيين بهوى روسو. وهو يحبذ فولتير وروسو على حد سواء: «لقد وضع الاثنان أسس بناء الحرية هذا الذي نكمله في يومنا هذا». وهو عقلاني بميل شديد. ويصفه دالامبير بـ«بركان مغطى بالثلج». إذ «كان، وهو الليبرالي من الناحية الفكرية، ليبرالياً بتزمت».

3- ولم يفت كوندورسيه أن يُحيي بحماسة الثورة الأمريكية. راجع دراسته «في تأثير ثورة أمريكا».

4- ويبنى النظام السياسي عند كوندورسيه على تأكيد حقوق الإنسان، التي يعرّفها كما يعرّفها أعضاء الجمعية التأسيسية لعام 1789. والحقان الأولان للإنسان، في نظره، همها «أمن شخصه» و«أمن التمتع الحر بملكيته». ولهو تصور بورجوازي للغاية، يسوق كوندورسيه للتمييز بين المواطنين الفعّالين والمواطنين السلبيين.

5- ولقد تقارب ابتداء من عام 1792، كوندورسيه مع الجيرونديين ولم يصوِّت على إعدام الملك، وأعد عام 1793 مشروع «دستور» يهتم فيه بتحقيق «سيادة الشعب، والمساواة بين الناس، ووحدة (الجمهورية)».

6- وعندما اضطر للاختباء في ظل عهد «الإرهاب»، ألف «مشروع لوحة تاريخية لإنجازات الفكر الإنساني».

«Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain».

ويبدي كوندورسيه، في هذا الكتاب المتميز للغاية، الذي تُصادف فيه جميع المواضيع الرئيسة لـ«فلسفة الأنوار»، ثقة مطلقة في قابلية الجنس البشري غير المحدود للكمال. ويميز عشر حقب في تاريخ الإنسانية، آخرها

حقبة «الثورة الفرنسية»؛ ويظهر له العصر الوسيط كحقبة انحطاط وظلام، بيد أنه يرى، منذ النهضة العلمية، ظاهرة تقدم مستمر لا في المعارف فحسب بل وفي الفكر الإنساني بحد ذاته: «سيأتي يوم لن يكون فيه لمصالحنا وأهوائنا تأثير على الأحكام التي توجه إرادتنا أكثر مما نراها تؤثر على آرائنا العلمية في يومنا هذا».

ويتعارض التصور التفاؤلي والعقلاني الذي كونه كوندورسيه عن التقدم مع تصور فيكو؛ وينبئ هذا التصور من بعض الأنحاء بتصور هيجل. فيكو وكوندورسيه وهيجل أو عصور التقدم الثلاثة.

وتبدو «الثورة الفرنسية» لكوندورسيه كنتيجة للتقدم الإنساني لا كحد له: «يمكن أن تُرد آمالنا في الحالة المقبلة للنوع البشري إلى هذه النقاط الثلاث الهامة: هدم التفاوت بين الأمم، وتقدم المساواة في الشعب الواحد ذاته، وأخيراً التحسس الواقعي للإنسان». وأوقف كوندورسيه، بعد أن كتب هذا النص التفاؤلي على الأخص، وانتحر في السجن. هكذا غدا أحدُ أكمل تجسيد لـ«روح عام 1789» ضحية لـ«الثورة». ذاتها ههنا أيضاً حالة كوندورسيه لها قيمة المثل، ذلك أن عديداً هم الناس الذين استقبلوا ثورة عام 1789 بحماسة وهم الذين ثاروا بعدئذ ضد الحكم الثوري أو أصبحوا من ضحاياه.

إن هذا الانتقال من أيديولوجيا الأنوار إلى الأيديولوجيا الثورية هو ما ينبغي علينا أن ندرسه الآن.

* * *

الفصل العاشر

الفكر الثوري

ما من مؤلف من المؤلفين في القرن الثامن عشر قدّم نظرية للثـورة، وما من مؤلـف، قبـل بـابوف، اقتـرح الوسـائل للاسـتيلاء علـى الـسلطة وبصورة عامة، ظهرت جماعة السكان، القدر الذي استطاعت فيه أن تعبر عن آرائها السياسية، متمسكة بالمؤسسات الموجودة، ولم تَبْدُ بأنها تطعن بمبدأ النظام الملكي نفسه: هذا على الأقل ما تثبته عـرائض الـشكاوى في عام 1789.

ولقد قدمت الثورة الأمريكية المثل الأول لثورة نجحت في القرن الثامن عشر. وهذا ما أضفى عليها أهمية كبرى في تاريخ الأفكار السياسية. فهي تدل على الانتقال من النظر إلى العمل. وتعرض مرجعاً وتقدم نموذجاً (سيستخدم استخداماً واسعاً، لاسيما في أمريكا اللاتينية).

* * *

القسم الأول

الثورة الأمريكية

إن أهمية إعلان «الاستقلال» (4 تموز 1776) و«الدستور» الأمريكي ليست متناسبة مع سكان الولايات المتحدة في آخر القرن الثامن عشر: حوالي ثلاثة ملايين نسمة.

أ- أصل الثورة الأمريكية

إن الثورة الأمريكية ـ من الضروري أن نذكر ذلك بإيجاز ـ لها أسباب اقتصادية وسياسية ودينية وفكرية.

1- لقد أقام نزاع مصالح عنيف تعارضاً بين تجار «إنكلترا الجديدة» وبحارتها مجهزي السفن وتجار العاصمة وبحارتها أصحاب السفن الذين تمسكوا بالحفاظ على احتكار التجارة مع جزر الأنتيل وبدعم من السلطات. وتناول النزاع أيضاً توزيع الأعباء الضريبية، عندما حاول البرلمان الإنكليزي فرض ضريبة أثقل على المستوطنين الأمريكيين أثناء حرب السنوات السبع وبعدها.

2- وتواترت بواعث التعارض بين حاكمي الولايات والجمعيات العامة للمستعمرين المستوطنين أكثر فأكثر، ولم يعد يتحمل المستعمرون المستوطنون سلطة حاكمي الولايات إلا بصعوبة.

3- وظلت حالة المستعمرين المستوطنين الفكرية أمينة لنزعة البيوريتانيين الطهريين الفردية الذين شكلوا جزءاً كبيراً من المهاجرين الأولين: إذ أقامت بعض المستعمرات، لاسيما رود أيسلاند Rhode Island تحت تأثير روجيه ويليامز (1604 ـ 1683) Roger Williams نظاماً قائماً على التسامح الديني؛ وتكاثرت الطوائف، وانضافت إلى هذه التقاليد البيوريتانية الطهرية تقاليد

الحرية الشخصية لـ«القانون العام» common law، وكذلك عادة «الحكم الذاتي» self government على مستوى البلدية la commune بممارسة «مؤتمرات المدن» town meeting، هذه النسخة عن الديمقراطية المباشرة وعلى مستوى المستعمرة المستوطنة la colonie (دور الجمعيات العامة المنتخبة، ديمقراطية الملاكين).

ب- أهمية الثورة

تحققت الثورة الأمريكية تحت ضغط الأحداث، ولم يسبقها بتاتاً مثل الثورة الفرنسية نضج ايديولوجي طويل، ولم تكن حصيلة مذاهب أصيلة ولا بوتقتها. وحتى بداية الحرب، كانت مشكلة الضرائب هي التي تسود النقاشات: هل يمكن أن يفرض علينا ضريبة برلمان لا يمثلنا أحد فيه بتاتاً (لا فرض ضريبة بلا تمثيل)؟ وكان يتذرع المستعمرون المستوطنون في الوقت ذاته بالحقوق الطبيعية وحقوق المواطنين البريطانيين والحقوق التي تنتج عن امتيازاتهم الخاصة، لكنهم جميعاً ـ أكان يتعلق الأمر بجيمس أوتيس James Otis أو ديكسون Dickson أو جيمس ويلسون James Wilson- قد وضعوا، قبل عام 1775، مطالبهم داخل النظام البريطاني، وكان الدستور الإنكليزي موضع احترام شبه كامل، ولم يأت منظرو العصيان إلا ببدائل طفيفة لمواضيع لوك الأساسية.

ولكن هاقد نجح العصيان وظهرت أمريكا كنموذج: فما يتفق مع الحق الطبيعي هو أن تصبح المستعمرات مستقلة، وما ينطبق مع الأخلاق هو أن تضحي قوية من الناحية الاقتصادية ومن الناحية السياسية وتبنت دول أمريكا اللاتينية، كلما حصلت فيه على استقلال لها، «دساتير» استلهمت على نحو وثيق من «الدستور» الأمريكي. وكان تأثير «الثورة» الأمريكية عميقاً، حتى في أوروبا نفسها، وتكونت صورة عن أمريكا أكثر أسطورية أيضاً من صورة إنكلترا التي كانت قد ألهمت «الثورة» الأمريكية.

ونحن لسنا هنا على صعيد المذاهب بل على صعيد التصورات

الجمعية، ومن المفيد للغاية أن نحيط بصورة أمريكا التي سادت في أوروبا آخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فمن الضروري أن نذكر «الولايات المتحدة» عند فرانكلين Franklin ونزعته القومية المعقولة و«الولايات المتحدة» عند لافاييت Lafaytte، «بطل العالمين»، و«الولايات المتحدة» عند شاتوبريان chateaubriand «وغريبي الأطوار الطيبين»، و«الولايات المتحدة» عند توكفيل Tocqueville، و«الولايات المتحدة» عند العديد من الرحالة الأوروبيين الذين يقابلون بين الجنوب حيث يحلو العيش والشمال القاسي والفظ.

ج) فرانكلين[1] والنفعية الأمريكية

ما أقل الأجانب الذين تمتعوا في فرنسا بمجد مثيل لمجد فرانكلين، إذ كانت جلسة 27 نيسان 1778 في أكاديمية العلوم، التي تعانق فيها فولتير وفرانكلين بين تصفيق الجمهور، حادثاً ذا أهمية مسرحية علنية، كما أعلنت الجمعية الوطنية إثر وفاة فرانكلين، بناء على اقتراح ميرابو، الحداد مدة ثلاثة أيام.

فماذا يمثل فرانكلين (1706 ـ 1790) إذن، أهو «سقراط أمريكا»؟ إنه يمثل ابن الشعب (كان يصنع أبوه قناديل)، والعصامي، وحر التفكير، والإنسان الذي ينجح بمواهبه وحدها، والعالم (مخترع مترسة الصاعقة) والصحفي، ومحب البشر (جمعيات مكافحة الكحول ومدارس السباحة)، والإنسان الفاضل...

ينبغي أن نقرأ «السيرة الذاتية» أو «الرصد الزمني لحياة الرجل الطيب ريشار». L'Almanach du bonhomme Richared كي نجد النبرة الحقة لتلك الحكمة البورجوازية وراحة الضمير تلك التي لا تتبلبل، وتلك القومية السلمية، وذلك الخليط من الأخلاقية والنفعية. ولقد وُصف بيرانجيه[1] Beranger بأنه «فرانكلين فرنسي» وصفه بذلك معجبوه العاجزون عن العثور

(1) Benjamin Franklin.

(1) مغن شعبي فرنسي (1780 ـ 1857).

على مـدح أسمـى. وفي عـام 1837، نـشرت «شـركة مونتيـون وفـرانكلين» «تقويماً زمنياً» لحيـاة الرجـال النـافعين مـع هـذا الـشعار «مونتيـون عبقريـة الإحسان، وفرانكلين إحسان العبقرية».

إذن ليست النفعية خاصة بإنكلترا بنتام البتة. إنها ظاهرة عامة تظهر على حد سواء في الولايات المتحدة وفي فرنسا، حيث يكوّن مجد فرانكلين ومجد فولتير (ثم مجد بيرانجيه) تجلياتهـا الرمزيـة، فقـد قـال بيرانجيـه «أن يحـب الإنسان، أن يحب إنمـا يعـني أن يكـون نافعـاً لذاتـه؛ وأن يجعـل الآخـرين يحبونه، إنما يعني أن يكون نافعاً للآخرين» قد يمكن أن تكون هـذه الـصيغة لفرانكلين.

إن فرانكلين يُمثل النموذج الأصلي للبرجوازي. والفضيلة تبدو له على أنها فضيلة الاقتـصاد، فـضيلة التـوفير، وهـو لا يفتـأ ينـصح بالجـد والاعتـدال في الرغبات؛ إذ ليس هناك من طرق أخرى تقود إلى الثروة: «لاتهدر زمناً ولا تبـذر مالاً؛ واستعمل أحدهما والآخر أفضل استعمال ممكن».

ويجمع فرانكين الاهتمام بالأخلاق مع الاهتمام بالادخار. وهو يـروي في كتابه: «سيرة ذاتية» كيف أنه قرر اكتساب الفضائل الثلاث عشرة التالية: الزهد أو القناعة، والصمت، والنظام، والتصميم، والحَميّة، والاعتدال، والإخـلاص، والإنصاف، وامتلاك الذات، والنظافة، والاتزان الأخلاقـي، والعفـة، وأخـيراً التواضع. («اقتدوا بالمسيح وسـقراط...») وهـو، بـدلاً مـن أن يتـصدى في آن واحد إلى جميع هذه الفضائل، يختار الأسلوب الأكثر اقتصادية للشروع بكـسبه على التتالي: «قد لزم لي إذن ثلاثة عشر أسـبوعاً كيمـا أطـوف بجميـع الفـضائل وصولاً من أجل إعادة القيام بهذه الممارسة أربع مرات».

د- باين وفلسفة الأنوار

إن توماس باين (1737 ـ 1809) (Thomas paine، الذي أصبح فيما بعد مواطناً فرنسياً ونائباً في المـؤتمر La convention، نـشر مقالـة نقديـة بعنـوان متميز للغاية، الحس العام le sens commun وهي نشرة ذات وحي جمهـوري

على نحو صريح، وتنطوي على نقد لاذع لـ«الدستور الإنكليزي»، ونـشرها قبيل «إعلان الاستقلال» الأمريكي ببضعة أشهر. وهو يقدم الملكية على أنهـا «بابوية سياسية» ويلح على التمييز بين المجتمع والحكم: «إن المجتمع تنتجه حاجاتنا، أما الحكم فتنتجه معايبنا، ويجلب الأول سعادتنا على نحو إيجابي، بتوحيد عواطفنا؛ ويجلبها الآخر بطريقة سلبية، بالحد مـن معايبنـا. ويـشجع الأول الوحدة، بينما يخلق الآخر تمييزات. الأوّل يحمي، والآخر يعاقب».

وفي عـام 1791، نـشر بـاين كتـاب «حقـوق الإنـسان» les droits de l'homme يدافع فيه عن «الثورة الفرنسية» ضد بـورك Burke وكتـب، عنـدما سجنته جماعة المؤتمر «سـن الرشـد» l'age de raison. وتُـصادف عنـد هـذا الصديق لكوندورسيه المواضيع الرئيسة لفلسفة الأنوار.

هـ- إعلان الاستقلال والدستور الأمريكي

يصدر إعلان «الاستقلال»، الـذي صـاغه جيفرسـون jefferson، عـن الرغبة في تسويغ المستعمرات المتمردة أمام محكمـة الأمـم؛ وهـو يفتـرض الصلاح الأبدي للقانون الطبيعي. ويؤكد أن الناس يملكون بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها: الحياة، والحرية، والبحث عـن الـسعادة. ويقـوم دور الحكم في الحفاظ على هذه الحقوق الطبيعية؛ فإذا قصّر في هذه المهمة، فإن للمحكومين الحق في أن يثوروا، أو يعصوا. لقد سبق أن كانت توجد جميـع هذه المبادئ عند لوك، إلا أنها ما كان يتم توكيدها بتاتاً بمثل هذا الـدويّ. إذ لم يعد يتعلق الأمر، كما في عام 1688، بتسويغ تغيير سلالة مالكة بـل بنـشأة دولة جديدة، ولقد كان «الدستور» الأمريكي حصيلة نزعات مختلفة، مثل:

-الإعجاب بالنظام الإنكليزي، والإخلاص لمبـدأي الحكـم المخـتلط وفصل السلطات. ولقد فنّد جون أدامس John Adams تورغـو Turgot الـذي كان يأخذ على الأمريكيين «محاكاتهم غير المعقولة» للمؤسسات الإنكليزية.

-والحذر تجاه الجمهور الذي يجب أن يتلافى أخطاءه حق اقتراع يُـنظم بحكمة وأن يصححه مجلس شيوخ يقظ. أمـا الدسـتور الاتحـادي فهـو أقـل ديمقراطية أيضاً من دساتير الولايات.

-والحذر البدئي إزاء الحكومة الاتحادية إنما مع الشعور بالضرورات السياسية وعلى الأخص الاقتصادية التي تقود إلى تقوية السلطة المركزية. فلينظر القارئ في هذه النقطة أطروحات شارل إي. بيرد Charles-A.Beard، الذي يقدّم تفسيراً اقتصادياً لـ«الدستور الأمريكي».

وتؤلف التعديلات العشرة الأولى على «دستور الولايات المتحدة» إعلاناً حقيقياً لحقوق الإنسان على خط لوك. ويختلف هذا الإعلان عن الإعلانات الأوروبية لحقوق الإنسان، بمعنى أن نصوصه تقبل التطبيق على يد المحاكم. فهو يقدم إذن ضمانة فعلية لا مجرد إعلان نوايا.

والدستور الأمريكي ثمرة تسوية بين الولايات الكبيرة والولايات الصغيرة، بين أنصار السلطة القوية والشديدة وأنصار الحريات المحلية، بين أولئك الذين يدفعون إلى التصنيع وأولئك الذين يعتمدون على الزراعة. هكذا تجابه تصوران للديمقراطية: الديمقراطية السلطوية التسلطية لـ«الاتحاديين» والديمقراطية الليبرالية التحررية لجفرسون Jefferson ولم يكن هذا التصور ولا ذاك من أصل شعبي، بل كانت أسسهما الفلسفية والسوسيولوجية الاجتماعية أسساً مختلفة.

و- «الاتحادي» والديمقراطية الناجعة

نشرت الصحف الاتحادية فيما بين خريف 1787 وصيف عام 1788 سلسلة من المقالات لحث سكان ولاية نيويورك على تصديق الدستور الذي سن عام 1787. وكان معظم هذه المقالات لهاملتون Hamilton؛ والأخريات لماديسون Madison وجاي Jay، وقد نُشرت في كتاب بعنوان «الاتحادي Le federalist».

وفلسفة هاملتون[1] (1757 ـ 1804) هي، كفلسفة هوبس، فلسفة للسلطة. فهو يخشى الفوضى والانقسام أكثر مما يخشى الاستبداد، ويعتقد أن

(1) Alexandre Hamilton ـ مساعد جورج واشنطن ومؤسس الحزب الاتحادي ـ المترجم.

قدرة السلطة التنفيذية هي خير معيار يتيح التعرف على الحكم الصالح. فهو يعارض إذن أولئك الذين يشككون في السلطة الاتحادية ويسعى لأن يصون بعناية قصوى سواء الاستقلال الذاتي للولايات أو قوة «الأحزاب factions».

وإن نزعة هاملتون القوية لها أسس اقتصادية. فهو يتكل على السلطة الاتحادية لبناء تنظيم اقتصادي قوي، من أجل تشجيع الصناعة، ومن أجل خلق الازدهار وإتاحة الاكتفاء الذاتي: إذن مركانتيلية وحمائية. وبما أنه مهتم بالإنتاجية والتنمية الاقتصادية، فهم يمج الحكم الشعبي. ويظن أن ماهو صالح للزمرة الاقتصادية المسيطرة هو صالح للشعب الأمريكي بمجموعه.

وإن جون أدامس John Adams، الرئيس الثاني للولايات المتحدة، مثله مثل هاملتون، يستمسك بحكم شديد، يستند على أرستقراطية قوية ويناوئ أدامس الاستبداد، إلا أن فكره تشاؤمي ويناصر اللامساواة بصورة عميقة. وليبراليته، نزعته الليبرالية، أرستقراطية ومحافظة. ويناقض تصور جفرسون Jefferson هذا التصور للديمقراطية، ويخلف جفرسون آدامز على رئاسة الولايات المتحدة عام 1801.

ز- جفرسون والديمقراطية الليبرالية

في حين كان هاملتون وآدامس في الأصل نصيرين للدستور الإنكليزي، فإن جفرسون[1] (1743 ـ 1826) يرغب في انتشار الديمقراطية. وبينما ينتمي هاملتون إلى مدرسة هوبس ويؤكد إعجابه بيوليوس قيصر، ينادي جيفرسون بانتمائه للوك، ويعتقد بصلاح الإنسان الفطري ويعدّ الحكم تهديداً دائماً للمحكومين. ويعتقد بأن الإنسان يملك حقوقاً لا يمكن التنازل عنها وهي حقوق تنطبق مع قوانين الطبيعة، ويشهر رأيه ضد حق البكورية، وضد الرق، وضد أي مساس بالحرية الدينية.

(1) Thomas Jefferson أحد مؤسسي الحزب الديمقراطي ورئيس جمهورية الولايات المتحدة (1801 ـ 1809). المترجم.

وهو يحذر من سلطة تتراكز أكثر مما ينبغي (ولو كان الأمر يتعلق بالسلطة التشريعية) ويعتمد على السلطات المحلية لإحباط الادعاءات المغالية المسرفة للسلطة المركزية. وهو يرغب في توسيع حق الاقتراع وتنمية التعليم العام؛ إذ يجب العمل على إفهام الناس أن طاعة قوانين الأخلاق تتفق مع مصلحتهم وأن الجهل لا يعيق عن أن نحسن السلوك فحسب بل يمنع من أن نكون سعداء: نزعة أخلاقية ونزعة نفعية.

وبينما يفكر هاملتون قبل كل شيء في الصناعة ويجد في أهل الشمال أوفى أنصاره، يهتم جفرسون بصورة أساسية في الزراعة («إن أولئك الذين يعملون في الأرض هم شعب الله المختار») ويعتمد على أهل الغرب وأهل الجنوب أكبر اعتماد.

فالقومية وتقديس النخبة واحترام السلطة: تلك هي السمات الرئيسة للديمقراطية بحسب رأي الاتحاديين. وتتخلص مبادئ الديمقراطية الجفرسونية في الحكم المحدود، وحقوق الإنسان، والمساواة الطبيعية. ويبدو أن الظفر كان من حظ ديمقراطية جفرسون ما بين عامي 1820 و1840، وهي ما وصفها توكفيل حينما أقام في «الولايات المتحدة». بيد أن التصورات الاتحادية قد أثرت في الفكر السياسي الأمريكي تأثيراً عميقاً، هذا إن لم يكن مرئياً دائماً؛ وحققت أول تأليف بين الرأسمالية والديمقراطية، بين الحرية والنجوع، بين التخطيط وترك الأمور على غاربها، «دعهم يعملون laissez-faire». ومع أن «البرنامج الجديد» New deal ينادي بانتسابه للتقاليد الجفرسونية فإنه قد وضع السلطة الاتحادية التي نادى بها هاملتون في خدمة الديمقراطية الموسعة.

* * *

القسم الثاني

الثورة الفرنسية

لقد قلبت «الثورة» التي بدأت عام 1789 المؤسسات الفرنسية وأسهمت إسهاماً واسعاً في تحويل المؤسسات الأوروبية. إلا أنه قلما ظهرت أعمال مذهبية سياسية في فرنسا ما بين عام 1789 وعام 1815، وما ظهر منها قد تأثر تأثراً عميقاً بالحدث. إذ كان يجب القيام بالثورة أو الكفاح ضدها أو العيش فحسب. بل كانت الحرب ماثلة هناك فلم تترك للمفكرين إلا الفراغ القليل، وعزلت المفكرين الإيديولوجيين مهنة عن الأمة.

إذن فقد يمكن أن يُنجز تاريخ «للمذاهب» السياسية في ظل «الثورة»، و«الإمبراطورية» بقدر كاف من السرعة. لكن أوليس من غير المألوف أن نحتفظ في تاريخ للأفكار السياسية بحيز أكبر إلى «عودة الملكية» Restauration من الحيز المخصص لـ«الثورة»، ذلك لأن مؤلفات مذهبية قد ظهرت ما بين 1815 و 1830 أكثر مما ظهرت مابين 1789 و 1815؟ إذ لم تتكون الشعارات والكلمات والأفكار السياسية التي نعيشها في أيامنا ما بين 1815 و 1830، بل ما بين 1789 و 1815 ـ وعلى الأخص ما بين الاستيلاء على الباستيل والتاسع من تيرميدور Thermidor -: ولم يبدأ عيدنا الوطني ونشيدنا الوطني من تاريخ هذه الفترة فحسب، بل بدأت مفاهيم مثل مفاهيم اليسار واليمين، والوطن، والأمة المسلحة؛ واستمر البيض معارضة الزرق في شطر من فرنسا بعيداً عن أن ينسى ظاهرة «العصيانات الملكية في غرب فرنسا أثناء الثورة» La chouannerie: أو لا يؤثر حتى الآن «النظام الأساسي» المدني للإكليروس والكهنة، والتخلي عن المسيحية، وتقديس العقل على مشاعر العديد من الكاثوليك حيال الدولة، أو لم يجد النواب الفرنسيون، في ظل الجمهورية الرابعة، الوقت الفراغ ليتجابهوا بانفعال بمناسبة احتفال تكريماً لروبسبير؟

ولئن دراسة المصطلح السياسي بهذا الصدد لذات أهمية خاصة، ولا أحسن من النصح بقراءة المجلد المكرس على مفردات «الثورة» الفرنسية في كتاب «تاريخ اللغة الفرنسية» لـ«فرديناندوبرونو» Ferdinand Brunti,Histoire de la langue francaise (t.IX) ذي الحجم الكبير. وقد يمكن أن يكون من المفيد أن تدرس أيضاً المجازات والاستعارات السياسية وأن تُحصى جميع تلك التي يبدأ تاريخها مع «الثورة»؛ ويمكن أن يخصص دراسة مماثلة إلى الطقسية الثورة.

ثورة فرنسية أم ثورة الغرب؟

تنزع الأعمال الحديثة إلى معارضة التفسير الفرنسي الحصري المسرف للثورة التي بدأت عام 1789. فلا شك أنه ينبغي أن نحاذر من مقارنة أوضاع لا تقبل المقارنة، إلا أنه من الجلي أن «الثورة» الأمريكية و«الثورة» الفرنسية لهما أسباب مشتركة، لاسيما نمو البورجوازية. كما ينبغي أن نقارب بين «الثورة» الفرنسية وبين جميع الحركات الثورية التي نمت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر. وليست الثورة الفرنسية حدثاً فرنسياً على وجه صرف. فلننظر في هذه النقطة الفصل الأول من كتاب ج. لوفيفر G. Lefebvre، «الثورة الفرنسية»، مجموعة «شعوب وحضارات»، (طبعة عام 1951).

G. Lefebver, la revoltion francais, coll.«peoples et civilization».

وعلى الأخص ج. غودشو، «الأمة العظيمة»، باريس أو بييه، 1957، في مجلدين،

J.Godechot, la grande nation, paris, Aubier, 1957,2 vol.

هو مؤلف ممتاز مكرس لتوسع فرنسا الثوري في العالم فيما بين عام 1789 وعام 1799؛ فهناك مراجع عديدة عن حركات الأفكار خارج فرنسا وعن أجهزة التغلغل الفرنسي.

تأثير الفلاسفة

بأي قدر حددت مذاهب القرن الثامن عشر الثورة الفرنسية؟ لا يمكن النقاش القديم بقريب أن يُحسم. ولقد كرس دانييل مورنيه إلى «الأصول الفكرية للثورة الفرنسية» كتاباً موثقاً غزير التوثيق، غير أنه لا يمكن أن يُعَدَّ نهائياً، إذ على ما يبدو، يجب أن يساق البحث على عدة أصعدة:

1- من المهم على وجه أكيد أن نسعى إلى إحصاء نسخ كتب فولتير أو روسو التي كانت قيد التناول قبل عام 1789. ومن المفيد أن نذكر أن ثمن «الموسوعة» كان مرتفعاً للغاية وأن قراءتها كانت مقتصرة على الطبقات الغنية.

2- بيد أنه يجب البحث كي نعرف في أية أوساط ـ بما أن الطبقات الشعبية مستبعدة، خلا بعض الاستثناءات ـ كانت أعمال الفلاسفة أكثر انتشاراً: طبقة نبلاء السيف، طبقة نبلاء الرداء، البورجوازية التجارية والمالية؛ إذ قد تتيح الدراسة المنهجية المنتظمة للمراسلات والمذكرات استخلاص بعض النتائج وبلا شك لن تأتي البورجوازية الجديدة في الصف الأول بين مستهلكي المؤلفات «الجديدة».

3- وأيضاً ينبغي أن نحاول- وههنا تكمن المشكلة الرئيسة ـ لا أن نحصي قُراء فولتير فحسب (أو المكتبات التي توجد فيها أعماله)، بل أن نحيط بفولتيرية الذين لم يقرؤوا فولتير البتة. إنها نزعة فولتيرية مبثوثة، مبسطة، مشوهة، إلا أنها بخلاف ذلك أقوى من فولتيرية قراء نادرين نسبياً كانوا قد تمثلوا نتاج الفلاسفة. فمن أجل تناول هذه التصورات المبثوثة، هناك وسيلة ممكنة: هي أن ندرس الأدب الثوري عن كثب، لاسيما الصحف والتقاويم، الأدب الذي تكاثر في ما بين عام 1789 وعام 1792 والذي لم يأت أحد بتاتاً على تحليل له حتى الآن. راجع لائحة الصحف التي قدمها ج. غودشو:

J. Godechot, Les institutions politiques, Paris, 1951 (pp.57-61).

4- هكذا قد يكون من الممكن أن نحدد ضرباً مـن التسلـسل الرتبـوي للتأثيرات، وهو تسلسل يكاد يفلت منا تماماً في اللحظة الراهنـة. ويقـدر ج. غودشو (في الكتاب المذكور، صفحة 14) أن التأثير المسيطر في آخـر القـرن الثامن عشر هو تأثير الفيزيوقراطيين وأن هـذا التـأثير لأكـبر أيـضاً مـن تـأثير روسّو، الذي وضع على هذا النحو في الصف الثاني قبل فولتير والموسوعيين ومونتسكيو. وتظل هذه الأقوال بحاجة إلى إثبات. إذ يبدو لنا ج. غودشو ميالا إلى التقليل من تـأثير مونتـسكيو إلى الحـد الأدنى، الـذي يحكـم عليـه بأنـه تقهقري ورجعي، وميّالٌ إلى المبالغة في تأثير الفيزيويقراطيين الذين قـد عـبر عملهم عن مشاعر طبقة في تمام التوسـع والنمـاء؛ وفي الواقـع، لقـد تبنـت البورجوازية آنذاك أفكار مونتسكيو جزئياً وهي بورجوازية لم تكن تحبه وقلّما كانت تقرؤه، بينما لم يتبن الفيزيوقراطيين الذين كان يجـب منطقيـاً أن يكـون نجاحهم كبيراً، لم يَتَبَنّهم إلا نادراً أولئك الذين ظهروا علـى أنهـم حلفـاؤهم الطبيعيون.

1- مبادئ ثورة عام 1789

قد عبرت عن «المبـادئ الخالـدة» بعـض النـصوص الـشهيرة: كتَيـب سييس، ما هي الطبقة الثالثة؟ Sieyes, Qu'est-ce que le Tiers-Etat? (1789)، و«إعلان حقوق الإنسان والمواطن» (آب 1789)، ومقدمة دسـتور عـام 1791 وعنوانه الأول.

فإذا ما قاربنا بين هذه النصوص وبين دفاتر الشكاوى، فإنه من الممكن استخلاص الـسمات الرئيـسة للإيـديولوجيا المـسيطرة ومـا عـدا «أصـحاب الامتيازات»- أو لم يعرض سييس أنهم لا ينتمون على الأمة؟- فـإن العقيـدة الثورية credo revolutionnaire تبدو بأنها مقبولة من الأمة كاملـة، كمـا يظهـر بأن بعض أصحاب الامتيازات ينضوون إليها: فهناك ليلة الرابع من آب، وعيد «الاتحاد»، ووهم الإجماع وهي أمور ما فتئت أن تبددت غير أنها تركت أثراً عميقاً.

أ- سيادة الأمة- «توجد الأمة قبل كل شيء، وهي أصل كل شيء؛ إرادتها قانونية دائماً؛ بل هي القانون ذاته. ليس قبلها ولا فوقها إلا الحق الطبيعي». هكذا يطرح سييس بدِويّ مبدأ السيادة القومية.

أما الملك، الذي كان سابقاً هو والدولة شيء واحد، فهو من عداد الأمة، لكن الأمة هي السيدة صاحبة السيادة ومجلس عموم الطبقات Etats Generaux يعلن نفسه جمعية وطنية تأسيسية.

وأن سييس له تصور عن الأمة عقلاني، نفعي، فردي، وحقوقي للغاية.

- العقلانية- إن فكر سييس غريب عن التاريخ. فما من تلميح في «ما هي الطبقة الثالثة؟»، لتطور المؤسسات، ولا للدور التاريخي لطبقة النبلاء أو للمَلَكية. فالتاريخ يبدأ عام 1789؛ وقلّما تهم أسباب الوضع الحالي؛ إنه غير معقول، وبالتالي غير مقبول.

النفعية. ـ «ماذا يلزم لأمة كي تعيش وتزدهر؟ أعمال خاصة ووظائف عامة». فلقد كُرّست بداية النشرة لتبيان نفع الطبقة الثالثة، وعدم نفع الطبقات أو المراتب صاحبة الامتيازات. ودليل المنفعة في نظر سييس هو الدليل الأولي. هذه هي لغة فولتير في «الرسائل الإنكليزية»، وهذه لغة بنتام؛ وسوف تصبح فيما بعد لغة سان سيمون في «المَثَل» Parabole.

الفردية. ـ إن الإرادة القومية هي «حصيلة الإرادات الفردية، كما أن الأمة هي تجمُّع أفراد». وهكذا تظهر الأمة بأنها مجموعة من الأفراد، خمسة وعشرين (25) مليون أو ستة وعشرين (26) مليون نسمة باستثناء مئتي ألف (200000) نبيل أو كان؛ وتأتي القوة من العدد.

الحقوقية. - «ما هي الأمة؟ هي هيئة من الشركاء الذين يحيون في ظل قانون مشترك وتمثلهم الهيئة التشريعية ذاتها». ويشير سييس مرتين في هذه الجملة إلى أهمية القانون. ونظرته حقوقية صرفة؛ فلا تحليل اقتصادي هناك ولا أقل إحالة إلى التمييزات الاجتماعية: وتُقَدَم الطبقة الثالثة ككتلة لا تنفصل

من خمسة وعشرين (25) مليون من الأفراد المتماثلين. أما التمييز الوحيد فهو التمييز الذي يقيم تعارضاً بين أصحاب الامتيازات ومن ليسوا بأصحاب امتيازات. فكُراسة «ما هي الطبقة الثالثة؟»، لا تعدو كونها ما يكمِّل «بحث في الامتيازات» (1788) Essai sur les privi.eges؛ وتضفي هذه النشرة النضالية الموجزة على عمل سييس معناه كلّه. فهناك مبادئ شاملة واهتمام بمصالح الساعة: ولعل سييس الذي دشّن بدوي عصر «الثورة» قد أسهم بخفْيَة أعظم في اختتامه عندما شجّع على انقلاب برومير. أما بارناف Barnave، الذي «يجسد الجمعية التأسيسية تجسيداً كاملاً» (جان جاك شوفالييه)، فلقد مات على المقصلة في عام 1793؛ وكان مصيره شبيهاً بمصير كوندورسيه.

ولا يلخّص سييس وبارناف ثورة 1789، لكنهما كانا، أحدهما والآخر، «شخصيتين ممثلتين». فلقد كتب ب. باستيد: «إن فكر سييس هو فكر الثورة الفرنسية ذاتها». أما بارناف، فلقد عدّه ج. ج. شوفالييه بأنه «يمثِّل البورجوازية أفضل من أي شخص، بكل ما كان فيها من خير، وبكل ضيق أفقها وأخطائها كذلك، تلك البورجوازية الفرنسية المثقفة، والمالكة، والهانئة «المستريحة»، تلك الطبقة الثالثة الفتيّة التي أرادت الثورة ودفعتها في سباقها».

ب- حقوق الإنسان ـ يستعيد «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» بعض المبادئ المُقَرَّة في «إعلان حقوق فرجينيا» (حزيران 1776)، أو في «إعلان الاستقلال» أو في «دساتير الولايات» الإمريكية. ولكن لإعلان عام 1789 أهمية ومدى أوسع بكثير إذ في إعلان الاستقلال قد خُصِّصت بضعة أسطر فحسب إلى حقوق الإنسان كتسويغ قلق وحذر لوضع معطى (... تقضي الحكمة أنه يجب أن لا نغير لبواعث طفيفة ولأسباب عابرة الحكومات القائمة منذ زمن طويل. ولكن، إلخ.»). أما إعلان عام 1789، فهو، على العكس، يتوجه بصورة علانية. إلى جميع الناس.

فإن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، بوصفه تجلياً صارخاً للنزعة العالمية، وانتصاراً للحق الطبيعي، إنما يعدد الحقوق «الطبيعية التي لا تُمْحَى» «naturels imprescriptibles»:[1] الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد (بينما كان يتحدث «إعلان الاستقلال» الأمريكي عن «الحياة والحرية والبحث عن السعادة»).

أما مبدأ المساواة فلقد طرحته المادة الأولى: «يولد الناس ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق»؛ أما إعلان فرجينيا فقد كان يؤكد فقط: «يولد جميع الناس أحراراً ومستقلين على السواء». أما المساواة أمام القضاء فيُعترف بها في المادة السادسة، والمساواة الضريبية يعترف بها في المادة الثالثة عشر.

وتعطي المادة الرابعة للحرية تعريفاً سلبياً بصورة أساسية: «تقوم الحرية في القدرة على عمل كل ما لا يضر بالآخرين». هكذا تُعَرّف الحرية بحدودها، بيد أنها تظهر كقدرة لا كشيء على طريقة لوك.

إلا أن مفهوم الحرية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الملكية، الذي خُصِّصت له المادة (17): «إن الملكية، من حيث هي حق مقدس لا ينتهك، فلا يمكن أن يُجَرَّد منها أحد، إلا عندما تقتضي ذلك بداهة الضرورة العامة، الشرعية الرسمية من الناحية القانونية، وبشرط التعويض العادل والمُسْبَق». إننا في أيامنا هذه حساسون لحذر هذا النص، وللظروف والنعوت التي تضمن حقوق الملك؛ لكن لم يكن قد مرّ آنذاك وقت طويل عام (1789) على ما كان يُؤكِّد عليه أصحابَ مذاهب الحكم المطلق في أن المَلِك مالك المملكة. فبالنسبة إلى مثل هذه المذاهب، يحدد «إعلان» عام (1789) قطيعة لم تَعُد تُنْكر أبداً.

ولا يؤكد «إعلان الحقوق» على سيادة الأمة فحسب بل على عدم شرعية أي سياسة قائمة على الهيئات المتوسطة: «إن مبدأ كل سيادة يقوم بصورة أساسية في الأمة. ولا تستطيع هيئة ولا يستطيع فرد أن يمارس سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة» (المادة الثالثة).

(1) أو غير قابلة للتقادم.

وتنتج سيادة القانون عن سيادة الأمـة. القـانون: يتكـرر تعـبير القـانون احدى عشرة مرة من المادة الخامسة إلى المادة الحادية عشرة، كما يتكرر بلا انقطاع في خطب روبسبيير. ولقد كان يتكلم مونتسكيو عن القـوانين جمعـاً، أما روبسبيير فيتحدث عن القانون مفرداً.

ويلقى جلال القانون هـذا نفـسه معـززاً بالطـابع الـديني لإعـلان سُـنَّ «بحضور الكائن الأسمى وبإشرافه»؛ إذ ليـست حقـوق الإنـسان طبيعيـة ولا يمكن التنازل عنها فحسب بل هي مقدسة، و«لا يمكن التعـرض لأي إنـسان بسبب آرائه، حتى الدينية منها» (المادة 10).

إن «إعلان الحقوق»، بوصفه عقلانياً ومؤلِّهاً، هو خلاصة فلسفة الأنوار؛ إذ أن بعـض المقـاطع تبعـث علـى الـتفكير بمونتـسكيو «كالإحالـة إلى فـصل السلطات في المادة (16)، ومقاطع أخرى تدعو للتفكير في روسو (كالرجوع إلى الإرادة العامة في المادة (6): «إن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة»).

ولقد وُصف «الإعلان» بأنه «غير كامل» وأنه «متحيز» (ج. غودشـو)، بل من الواضح أنه عمل جمعية عامـة بورجوازيـة في صـراع ضـد أصـحاب الامتيازات ولا تُعْنى بأن تمنح جميع طبقات المجتمع مكسب مبادئ المساواة والحرية التي كانت تؤكدها علانية: إذ لم يُعْترف بالمساواة المدنية للمولّـدين ولا للعبيد، كما يُميّز دستور عام 1791 بـين «مـواطنين فعّـالين» و«مـواطنين سلبيين»؛ ومـا قـانون لوشـابلييه La loi Le Chapelier لعـام 1791 إلا مظهـراً للأثرة البورجوازية: «يجب أن يسمح لجميع المواطنين أن يشكلوا جمعيات، أن يجتمعوا، لكن يجب أن لا يسمح لجميع المـواطنين في بعـض المهـن أن يشكلوا جمعيات من أجل مصالحهم المشتركة المزعومة».

كانت مبادئ عام 1789 وما كان يمكن أن تكون إلا من وحي بورجوازي إذن، غير أن أهميتها تجاوزت للغاية مقاصد أولئك الذين أقروها. ولهـا بـلا شك تاريخ وسياق، إلا أن أناساً قد عاشوا منذ أكثر من قرن ونصف في العالم أجمع وماتوا في سبيل الدفاع عنها وما كانوا بالتأكيد بورجوازيين جميعاً.

2- أفكار عام 1793

لقد كان التمييز بين عام 1789 وعام 1793، بين الثورة الصالحة والثـورة الطالحة خلال جزء من القرن التاسع عشر أحـد القواسـم المـشتركة للتـأريخ الرسمي البورجوازي. إذ بدا أن بعض المؤرخين قد نسي أن رجال عـام 1893 إنما كانوا بادئ ذي بدئ رجال عام 1789. وفي الواقـع، لا تختلـف الأفكـار السياسية لعام 1793 كثيراً عن الأفكار السياسية لعام 1789؛ فالظروف هي التي تغـيرت: حيـث لم يعـد يتعلـق الأمـر بتقـويض «النظـام القـديم» L'Ancien Regime، بل بالحكم وخوض الحرب.

أ- أفكار الجيرونديين السياسية

للجيرونديين أسطورة أسهم لامارتين Lamartine فيها إسهاماً واسـعاً في كتابه «تاريخ الجيرونديين» (1847). فلقـد أشـاع هـذا الكتـاب، الـذي كـان نجاحه عظيماً، صورة الثوري المثالي «الذي يموت من أجل المستقبل ويصنع الإنسانية»، «شهيد المستقبل وصانع الإنسانية».

ولا يختلف الزعماء الجيرونديون لاجغرافياً ولا سوسيولوجياً اجتماعيـاً عن الزعماء الجبليين اختلافاً كبيراً؛ وليسوا بـأكثر بورجوازيـة مـن الجبلـيين بكثير ولا أكثر إقليميـة منـهم بكـثير، ولكنـهم مارسـوا الـسلطة في ظـروف مختلفة، وفي فترات مختلفة عن ظروف الجبليين وفترتهم. وبالتالي اختلفـت سياستهم واستخلص البعض منها، ربمـا علـى عجـل، النتيجـة القائلـة بـأن مبادئهم السياسية كانت مختلفة اختلافاً أساسياً.

فلقد حلم الجيرونديون بحكم مختلط، ورغبوا في الحرب التي عجّلت بخسارتهم، وعارضوا المركزية الباريسية، وسعوا ـ بلا نجاح ـ للاستناد على الأقاليم ضد باريس. وظهر الجيرونديون في نظر الأجيال اللاحقة بأنهم أعداء العنف ومناوئوباريس، غير أن من المحتمل أن تتـيح لنـا الدراسـة المنهجيـة المنتظمة أن نستخلص ما يلي:

1- إن الأفكار السياسية عند الجيرونديين لا تنسجم ذلك الانسجام الذي يُعزى إليها أحياناً؛ إذ توجد تنويعات مختلفة من الجيرونديين إذ لم يُصَبّ في قالب واحد فكر بريسو Brissot، وبوزو Buzot، ولو فيه Louvet، وباربارو Barbarouxن وايسنار Isnard، وجانسوني Gensonne، وغواديه Guadet، وإلخ؛

2- وإن الأفكار السياسية للجيرونديين والأفكار السياسية للجبليين تُظْهِر تشابهاً أكثر مما يمكن أن نظن.

ب- اليعاقبة

من الضروري أن نتبع عن كثب زمانية الأحداث كي نستخلص الأفكار السياسية لليعاقبة التي لا تشكل، حتى عند روبسبيير وسان جوست، مذهباً ثابتاً لا يتبدل؛ فلم تظل اليعقوبية هي ذاتها قبل إعلان الحرب وبعده، قبل سقوط الملك وبعده، قبل سقوط الجيرونديين وبعده، قبل سقوط روبسيير وبعده.

فمع أن منتدى اليعاقبة كان يوجد حينذاك من أكثر من سنتين، فإن اليعقوبية، بالمعنى الحديث للكلمة، قد نشأت من الحرب، إنها مذهب الوطن في خطر (فلننظر كليمنصو عندما يذكّر بالتقاليد اليعقوبية)، والسلامة العامة, والأمة تحت السلاح. ولقد ظهر مع اليعاقبة تصور للحرب جديد وبعدٌ للوطنية جديد. فمنذ عام 1789، كان يُدعى أنصار الثورة بـ«الوطنيين» «Patriotes» (بالتعارض مع «الأرستوقراطيين»)؛ وأخذت الكلمة عند ذاك كل معناه. والوطنية اليعقوبية صلبة لا تنثني، ولكنها لا تتصف بكره الأجنبي؛ وتصدر عن فكرة رسالة وطنية (فلننظر مفهوم «الجمهوريات الشقيقات») إنها وطنية ديموقراطية، تفترض حق الشعوب بأن ترسم في ذاتها مستقبلها. وإنها كذلك وطنية وحدوية: الجمهورية وحدة ولا تتجزأ والزمر مدانة كمحاولات خيانة.

ويرتبط مفهوم الثورة أو بالأولى الإنسان الثوري ارتباطاً وثيقاً بموضوع الوطن هذا. وهناك شعورٌ عند اليعاقبة بأن الثورة هي قبل كل شيء صنيع البشر؛ ويصف سان جوست Saint-Just مطولاً في خطبته في 26 جرمينال السنة الثانية، وهو الإنسان الصلب الذي لا يلين والعاقل والحساس معاً في آن واحد: «الإنسان الثوري بطل الحس السليم والنزاهة».

إن روبسبيير Robespierre، «الذي لا يُفْسَد» «l'incorruptible» يتحلى بتقديس الفضيلة؛ فلا سياسة بدون أخلاق، ولا تمييز بين الأخلاق العامة والأخلاق الخاصة، والأخلاق العامة هي تفتُّح الفضائل الخاصة. من هنا ذلك المزيج من المثالية والإرهاب: حيث أن الإرهاب. يصدر عن الفضيلة.

ولا يعتقد روبسيير، الوفي لدروس روسو، بحسنات النظام التمثيلي: فالسيادة لا يُفوَّض بها. فليس الحكم الثوري بحكم برلماني، إنه المثل الأول على حكم بطريقة اللجان comites. وسوف تستعين الراديكالية بالتقاليد اليعقوبية لتحاول إحياء حكم اللجان (راجع نشرة دانيال هاليفي النقدية، «جمهورية اللجان»).

أما دين روبسيير فهو دين روسو، وهو يفرض عبادة «الكائن الأسمى» (يجب أن لا يُخلط هذا بعبادة «العقل» والمظاهر المعادية للمسيحية). وبخلاف الورثة، ليس اليعاقبة بعلمانيين ولا يتصورون فصلاً صارماً بين الكنيسة والدولة؛ وهم يتكّلون على دين مدني لدعم عمل الحكم الثوري. ولا يصطبغ فكرهم بالمثالية فحسب بل وبالروحانية.

وبما أن فكر اليعاقبة ـ أو على الأقل فكر روبسبيير وسان جوست ـ هو بصورة أساسية فكر سياسي وديني وأخلاقي، فإنه قلّما كان حساساً بالاقتصاد.

فالقرار الرئيس للحكومة الثورية في الميدان الاقتصادي والاجتماعي وهي مراسيم فانتوز (شباط 1794)، ليس له إلا أهمية محدودة:

1- لقد اتخذ هذا القرار تحت ضغط الظروف، وأوحته الانتهازية (فلقد قال سان جوست: «ربما تستوقنا قوة الأشياء إلى نتائج ما فكرنا فيها قط»؛

2- وهو لم يصدر بتاتاً عن تصور أصيل خاص بسان جوست. فمنذ أكثر من عام على ذلك كان يطلب العديد من الخطباء تخصيص أملاك المشبوهين للوطنيين المعوزين؛

3- وأخيراً بل على الأخص ليس الأمر أبداً أمر تدبير ذي وحي جماعي اشتراكي. ولم يفكر سان جوست بأن يمس الملكية. فهو، كروبسبيير، يحلم بديموقراطية الملاكين الصغار أعداء الترف، تحركهم فضائل إسبارطية.

ولا يتفق فكر روبسبيير ولا فكر سان جوست مع المطامح الاشتراكية الغامضة لِـ«الحفاة العراة» «sans-culottes» ولا مع تطلعات البورجوازية التجارية.

ولقد سعى بعض الأصدقاء (فلننظر أهمية موضوع الصداقة في كتاب سان جوست المعنون «المؤسسات الثورية»)، أولئك الذين شعروا بعزلتهم، للقيام بثورة لا تكون ثورة للبورجوازية الرأسمالية ولا ثورة لبروليتاريا لم يتكوّن لها رأي بعد والتي تهتم بالعيش أكثر مما تهتم بالقيام بثورة. من هنا ذلك النوع من القلق التربوي عند اليعاقبة؛ إذ وضعوا خططاً للتعليم القومي (ولقد قال سان جوست: «يجب التمسك بتكوين وعي عام») وهم يعرفون بأنه لم يكون لديهم الوقت لوضعها موضع التطبيق؛ وكان عندهم اليقين بأنهم يملكون الحقيقة ويعرفون أنفسهم بأنهم منعزلون في المجتمع الفرنسي لعام 1793. هكذا يُفَسّر بلا شك الطابع الطوباوي عن عمدٍ لِـ«شذرات في المؤسسات الثورية» وصمت سان جوست في التاسع من ترميدور.

لم تُكَرس أية دراسة إجمالية لإيديولوجيا اليعاقبة السياسية ولا لجذورها الاجتماعية. ويبدو لنا أن المشكلات الرئيسة التالية تحتاج إلى الدراسة:

1- كيف تكونت الإيديولوجيا اليعقوبية، وكيف تطورت؟ وعلينا أن لا ننسى أن سان جوست يظهر في كتابه «روح الثورة Esprit de la Revolution» (1791) بأنه معجب بمونتسكيو ومدافع عن دستور عام 1791.

2- أليس من الخطأ أن يظهر بأننا نخلط بين الفكر السياسي لليعاقبة والفكر السياسي لروبسبيير وسان جوست؟ ألا ينبغي أن يحسب حساباً أكبر ليعاقبة المقاطعات والأقاليم وكذلك للنزعات المحبذة لكومونة باريس.

3- ألا تجب الإشارة إلى تأثيرات العصر القديم (وعلى الأخص تأثير إسبارطة)، والتأثيرات الريفية (المحسوسة على الأخص عند سان جوست) والتأثيرات الحرفية (المحسوسة على الأخص عند روبسبيير) كلها على فكر اليعاقبة؟ إذ لم تكن خلف يعاقبة عام 1793 الطبقة الأكثر عدداً ولا الطبقة التي تملك الإيديولوجيا الأكمل تماسكاً، أي الإيديولوجيا الوحيدة المنسجمة.

4- ما تأثير «فلسفة الأنوار» على الإيديولوجيا اليعقوبية؟ فسان جوست إنسان من القرن الثامن عشر بصورة أساسية؛ وعلينا أن لا ننسى بأن مؤلف «المؤسسات الجمهورية» هو أيضاً مؤلف قصيدة إباحية Organt.

ج- أفكار «الساخطين» السياسية

لقد أثار غلاء المعيشة في عام 1793 حركات احتجاج شعبي عنيفة. لقد أضفيت كلمة «الساخطين» «enrages» بعامة على المسؤولين عن هذه الحركات، وكان أشهرهم جاك روه Jacques Roux، «الخوري الأحمر».

وأشارت مؤلفات عدة إلى أهمية «الساخطين» وقدمت حركتها كمعارضة بروليتارية لحكومة روبسبيير البورجوازية؛ وتلك على الأخص حال الأطروحة التي عرضها دانيال غيران Daniel Guerin في كتاب «صراع الطبقات في عهد الجمهورية الأولى. البورجوازيون وذوو «السواعد العارية» (1793-1797)، غاليمار، 1946، مجلدان، Daniel Guerin, La lutte des classes sous la premiere republique. Bourgeois et «ebras-nus» (1793-97), Galimard, 1946, 2vol.

وكانت الأفكار الاجتماعية للساخطين بسيطة وعنيفة: الموت للمضاربين، وللمحتكرين، و«لأصحاب الاحتكارات». «فالحرية ليست سوى وهم لا قيمة له عندما تستطيع طبقة من الناس أن تجوع الطبقة الأخرى بلا عقاب. والمساواة ليست إلا وهماً عندما يمارس الغني، بطريق الاحتكار والحصر، حق الحياة والموت على شبيهه...»- «وإن القوانين كانت قاسية حيال الفقير، لأنها لا يَسُنها إلا الأغنياء ولصالح الأغنياء». وتطرح مثل هذه النصوص مبدأ صراع الطبقات وما سيدعى فيما بعد بالتمييز بين «الحريات الصورية» أو «الحريات الشكلية» و«الحريات الواقعية». ويصبح مفهوماً أن يذكر ماركس Marx في «الأسرة المقدسة» جاك روه ما بين أسلاف الشيوعية.

بيد أنه يجب رد حركة «الساخطين» إلى أبعادها الحقيقية:

1- ينبغي أن لا نضفي على حركة «الساخطين» انسجاماً لم تملكه البتة. فلقد وقف مارا Marat ضد روه، هذا الذي تجاهله بابوف Babeuf. قلما يعرف «الساخطون» الرئيسيون، فارليه Varlet، وروه Roux، وشاليه Chalier وليكليرك Leclerc، بعضهم بعضاً أو أنهم يشكك بعضهم في البعض الآخر.

2- وليست حركة الدفاع البروليتاري هذه بالحركة الشعبية؛ إذ ما استطاع جاك روه أن يُنْتَخَب إلى المؤتمر La Convention، ولم يلعب إلا دوراً محدوداً في «البلدية» الكومونة La Commune، ولم تتجاوز شعبيته قط إطار قطاعه، les Gravilliers.

3- إن جاك روه مهيج محرّض قبل كل شيء، وظلت أفكاره الاجتماعية مختصرة ومضطربة غامضة؛ فهو يندد بسوء التوزيع، ولكن لا يهتم بالإنتاج ولا بضرورات الحرب. ويطلق تصريحات مناوئة للملكية الخاصة، لكنه ألا يقتصر على تمني تغيّر الملاكين؟

4- وأخيراً، يتمسك «الساخطون» بمطالبهم في المضمار الاجتماعي وقد يبحث المرء عبثاً عندهم عن مسودة مشروع لمذهب سياسي. فهم يقتصرون على

أن يروا خونة في كل مكان، وأن يوصوا بالإكثار من إعدام الرهائن ومراقبتهم، وأن ينددوا بتواطؤ أعضاء المؤتمر مع المحتكرين؛ وكذلك كانت مناوأتهم للبرلمانية عنيفة بقدر ما كانت فوضوية؛ كما لم يكن لديهم أي حس بالمشكلات التي تُطْرح على حكومة ما. وتلحق بعض هجماتهم على الحكومة الثورية بالانتقادات التي كان يصبها المهاجرون، - وهذا ما لم يفت روبسبيير أن يشير إليه.

د- الأفكار السياسية للمهاجرين

لقد ألّف المهاجرون خارج فرنسا بؤراً معادية لِـ«الثورة الفرنسية»، إلا أنهم كانوا في الوقت ذاته عملاء ذوي نفوذ للتوسع الفرنسي في الخارج، كما يشير إلى ذلك ج. غودشو في كتابه «الأمة العظيمة».

ومن جهة أخرى ينبغي أن نميز هجرات عدة: حيث كان معظم مهاجري عام 1792 أو عام 1797 (بعد 18 فريكتيدور Fructidor) أقل عداء للثورة الفرنسية بكثير من مهاجري عام 1789؛ بل قد قام مهاجرون كثر بدور هام في الأوقات الأولى للثورة. وكان أحد المهاجرين المصلحين، مونييه Mounier، قد شارك عن كثب في صياغة «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، وكان مذهبه السياسي ذا نزعة ما قبل أورليانية Preorleanisme، على نحو ما.

وينبغي أيضاً أن نميز بين ما دعاه شاتوبريان بـ«الهجرة المتغطرسة» (أي وجهاء الهجرة) وبين الهجرة التي تتخبط والتي عرفت البؤس والجوع مدة طويلة. ولم يصدر كتاب «بحث في الثورات» الذي نشره شاتوبريان في لندن عام 1797 بتاتاً عن معاداة منهجية منتظمة تجاه «الثورة» الفرنسية؛ فعنوانه الكامل «بحث تاريخي وسياسي وأخلاقي في الثورات القديمة والحديثة منظور إليها في علاقاتها بِـ«الثورة الفرنسية».

أما المؤلفان الفرنسيان الأشد عداء للثورة، ماليه دوبان Mallet du Pan وجوزيف دوميستر Joseph de Maistre (الأول سويسري والثاني من أهل سافوا) فقد أسهما في نشر الفكرة القائلة بأن «الثورة» الفرنسية تتجاوز فاعليها، وأن الله قد أرادها، إلخ...، إذ زادت أيضاً مناوأتهم للثورة من أهميتها.

3- الترميدوريون والمتمردون

يختتم التاسع من ترميدور Thermidor حقبة، في حين أن الثامن عشر من برومير Brumaire يدل على مرحلة؛ وغالباً ما كان رجال ترميدور هم رجال برومير.

أولاً: الترميدوريون

إن الأفكار السياسية للترميدوريين، رجال ترميدور، هي في أصل النزعة الليبرالية الحديثة. إذ أن مذهب الترميدوريين، وهو مذهب النظام والانضواء، والتوفيق، والحرية الممتزجة بإمكان التمتع. إنما هو مذهب استخدم مبادئ عام 1789 من أجل أن يضمن النظام البورجوازي ويُكْرِه غير المالكين على الصمت. وبدأت «السلالات الأسروية البورجوازية» تتشكل. وتعارف بنجامين كونستان Benjamin Constant مع مدام دو ستايل Mme. De Stael ونشر كتاب «في قوة حكم فرنسا الحالي وضرورة الإنضواء إليه» ولقد اعتبر فيما بعد زعيم الحركة الليبرالية. أما مدام «دوستايل فإنها كانت من نواحٍ عدة «متحذلقة ترميدور».

ثانياً: البابوفية

إن أصل المذهب البافي مؤامرة مُوجهة لقلب حكومة «الإدارة» Directoire. ولقد أخفقت هذه المؤامرة، التي تسللت إليها الشرطة، وأعدم بابوف عام (1797) باعتباره رئيساً لها. وأهم مصدر معلومات عن البابوفيه هو كتاب نشره عام 1828 متآمر سابق، ألا وهو بيوناروتي Buonarroti. أما بخصوص «بيان المتساوين»، فإنه يبدو أن سيلفان ماريشال Sylvain Marechal قد قام بتحريره.

ولم يحدد بعد المؤرخون بوضوح التأثير النسبي لبابوف وبيوناروتي وماريشال في تكوين المذهب المسمى بالمذهب البابوفي. فعلى رأي المؤرخ الإيطالي غالانت غارون Galante Garonne، إن بيوناروتي هو الذي، تحت تأثير إقامة في كورسيكا، قد أوحى إلى بابوف الأساسي من مذهبه. ومهما

يكن من أمر، إن بابوفيه بابوف لا تتطابق مع بابوفية بيوناروتي: فلقد ظل هذا الأخير على نحو دائم وفياً لروبسبيير، كما تُعَدُّ شيوعيته ذات النزعة الروحانية امتداداً مباشراً للشيوعية الطوباوية في القرن الثامن عشر. أما بابوف فهو أكثر تقلّباً (فهو قد شرع بالاغتباط من سقوط روبسبيير قبل أن ينتسب إليه)، وأكثر إقلاقاً (ظلت قضية عزله عام 1793 غامضة)؛ وتتشابه شيوعيته البروليتارية مع النزعة الشيوعية عند الساخطين تشابهاً عميقاً.

والبابوفية تقنية إهاجة وخطة انتفاضة أكثر مما هي مذهب. فهي بادئ ذي بدء رد فعل على البؤس والجوع. والثورة الفرنسية هي «الحرب المعلنة بين الخاصة والعامة، بين الأغنياء والفقراء». هكذا يطرح بابوف مشكلة صراع الطبقات؛ وهو يؤكد أن الحكام يقومون بسياسة طبقية، كما يؤكد «بيان المتساوين» Manifeste des egaux أن الثورة السياسية ليست شيئاً بدون الثورة الاجتماعية: «وما الثورة الفرنسية إلا نذيراً بثورة أخرى أعظم بكثير وأكثر شرعية بكثير وسوف تكون الثورة الأخيرة».

والمبدأ الأساسي للبابوفية هو الذي أضفى اسمه على المؤامرة: ألا وهو المساواة. إذ يؤكد «بيان المتساوين»، مثله مثل بيان الساخطين، ويقول بالتمييز بين المساواة الشكلية («لم تكن المساواة شيئاً آخر سوى وهم قانوني جميل وعقيم») والمساواة الواقعية: «إننا نريد المساواة الواقعية أو الموت».

ولقد قادت هذه النزعة في المساواة إلى الشيوعية. إذ يرفض «البيان» كشيء غير كاف القانون الزراعي أو قسمة الأرض: «إننا نهدف إلى شيء أسمى وأعدل، هو الخير المشترك أو شيوع الأملاك. فلا ملكية فردية للأراضي من بعد، فالأرض ليست لأحد...، أما الثمرات فهي لكل الناس».

وعليه فإن شيوعية البابوفيين هي شيوعية التوزيع. إذ أنهم لا ينشدون تحريم الترف فحسب بل حتى أي مظهر من مظاهر التفاوت أو اللامساواة، ما عدا ـ على ما كتب سيلفان ماريشال ـ مظاهر السن والجنس. وهم لا يهتمون بالإنتاج بتاتاً. وإن شيوعيتهم تقشّفيّة وظنّينة. أما نمطا المجتمعات اللذان يرجع

إليهما بابوف مختاراً فهما الزراعة والجيش؛ فلا يمكن تطبيق شيوعيته في المجتمعات المعقدة السائرة في طريق التصنيع؛ كما يتجه مذهبه نحو الماضي، ويستوحي من العصر الروماني: إذ أطلق بابوف على نفسه اسم غراكوس، Gracchus، وعلى أحد ابنائه اسم كايوس Caius.

ويرتاب البابوفيون بالعقل والمثقفين. ويبدون تفضيلهم للعمل اليدوي، والفضائل العسكرية، بل يذهب سيلفان ماريشال حتى المناداة قائلاً: «فلتنقرض جميع الفنون إذا ما لزم الأمر بشرط أن تبقى لنا المساواة الواقعية»!

والباوفيه مذهب استبدادي ومركزي. ففيما لو نجحت المؤامرة، كان يقصد بابوف أن يُبْقي خلال حقبة طويلة ديكتاتورية ما أسماه بـ«اللجنة الثائرة» «comite insurrecteur». وهو يعتمد على حكم شديد لكي يقيم الشيوعية ولا يبدو بأنه يميل للديموقراطية المباشرة أكثر مما يميل إلى الديموقراطية التمثيلية.

والبابوفية في نظر ماكسيم لوروا Maxime Leroy «مزيج من الإرهاب والمساعدة الاجتماعية»، بل من الصحيح أن «بيان المتساوين» يشبّه المجتمع المقبل بـ«مأوى» hospice. ومع ذلك هذا هو أول مذهب شيوعي بلا جدال، يرتكز على تنظيم سياسي ولا يكون حلم فيلسوف فحسب. إذن للبابوفية أهمية أكيدة في تاريخ المذاهب السياسية.

ونقول في تاريخ المذاهب أكثر منه في تاريخ الأفكار. لأن مذهب بابوف، برغم نبرته الشعبية العاميّة، لم يصل بتاتاً إلى الجماهير التي كان يدّعي إثارتها. وبسطت البابوفية تأثيرها إلى ما بعد الحدود الفرنسية، ولكن هذا التأثير ظل مقتصراً، ما عدا بعض الاستثناءات، على بورجوازيين مثاليين وعلى ممتهنين للتآمر. فلقد اعتقل بابوف، ثم أعْدِمَ (بعد عام من توقيفه)، من غير أن تقوم البروليتاريا بأقل جهد لإنقاذه.

أنهى انقلاب بروميير نظام «الإدارة»، لكنه لم ينه قوة الترميدوريين. بل دخلت الثورة في التاريخ.

فلقد تكاثرت تواريخ «الثورة» الفرنسية طيلة القرن التاسع عشر. إذ كانت مؤلفات تيير Thiers ومينييه Mignet ولوي بلان Louis Blance، وبوشيز Buchez ولامارتين La martine وكابيه Cabet وميشليه Michelet وتوكفيل Tocqueville وتين Taine وجوريس Jaures تنشر صوراً مختلفة بل متناقضة أحياناً عن الثورة وتضرب حولها مناخاً أسطورياً.

وقد يكون مفيداً شائقاً أن يُكْتَب تاريخ هذه الأسطورة الثورية ـ التي اختلطت خلال بضع سنوات بالأسطورة النابليونيّة قبل أن تتعارض معها ـ وأن يُعاد رسم تطورها، وأن يُشار إلى وسائل انتشارها وعلى الأخص دور الكتب المدرسية. فالكتب مثل «تاريخ الجيرونديين» «l'Histoire des Girondins» لـ لامارتين أو «التاريخ الاشتراكي» «l'Histoire socialiste» لـ جوريس إنما تهمّ بالدرجة الأولى تاريخ الأفكار السياسية، لأن تلك الكتب قد ثبتت صورة معينة لـ«الثورة» لدى جمهور واسع غفير. ولابد من إبداء الأسف على أن المؤرخين لم يهتموا أكثر من ذلك في تاريخ التاريخ.

أفكار نابوليون السياسية

إن «الإمبراطورية» حقبة عمل، لا حقبة مذهبية. إذ يكره نابوليون «رجال الإيديولوجيا» ويعزو مسؤولية جميع ما أَلَمَّ بفرنسة من مبائس إلى الإيديولوجيا، «ذلك الميتافيزيك المظلم الذي يتوخا، عندما يبحث بدقة عن الأسباب الأولى، أن يقيم على هذه الأسس تشريع الشعوب، بدلاً من أن يلائم بين القوانين ومعرفة القلب الإنساني ودروس التاريخ».

فنابوليون ذاته ليس بمُنَظِّر مذاهب في شيء، وقد يحصل له أن يتحدث في الكلام الأشد تناقضاً في الظاهر ولكن الأكثر مناسبة دائماً بحسب

المتحادثين والأمكنة والأزمنة. فهو يندد تارة بالمبادئ الزائفة لعام 1789 ويظهر نفسه تارة وكأنه وريث «الثورة» («لقد أنهينا رواية «الثورة»؛ يجب أن نبدأ تاريخه»). فهو قد قال في «مجلس الدولة» في الرابع من أيار عام 1802: «في جميع البلدان، تخضع القوة للمزايا المدنية.. ولقد تنبأت لعسكريين كان لديهم بعض الوساوس في أن الحكم العسكري لا ينجح أبداً في فرنسة، ما لم تتوحش الأمة بخمسين عاماً من الجهل...» بيد أنه أعلن فيما بعد في غورغو Gourgaud: «في تحليل أخير، من أجل أن يَحْكُم المرء يجب أن يكون عسكرياً، فلا يُحْكَم الناس إلا بالمهاميز والجُزَم».

هذا وإن أفكار نابليون السياسية لهي أفكار عملية على أشهر وجه وكذلك الأمر بالنسبة لأفكاره الدينية. إذ أن الدين في نظره هو ركيزة النظام الاجتماعي: «لا أرى في الدين سر التجسُّد، بل سر النظام الاجتماعي». ويضيف أن الدين يُرضي «شغفنا بالمُعْجب» ويضمننا على هذا النحو ضد المشعوذين والسحرة: يصلح الكهنة أفضل من أضراب كاغليوسترو Gagliastro، وأضراب كَنْط Kant وجميع حالمي ألمانيا...».

ويهتم نابُليون إذن بالمُعْجِب وحب الأبهة والإخراج المسرحي. وهو يظن أن المخيلة تحكم العالم. «إن عيب مؤسساتنا إنما يكمن في أنها لا تتحلى بما يخاطب المخيّلة. ولا يمكن أن نحكم الإنسان إلا بها؛ إذ بدون الخيال، يكون الإنسان بهيمة». هكذا يختلط الشعر والحس الملحمي بالانتهازية. ولقد سبق أن صنع نابليون أسطورته في سانت هيلين Saint-Helene.

* * *

الفصل الحادي عشر

تأملات في الثورة

كانت «الثورة» الفرنسية حدثاً فائق الأهمية بحد ذاتها، إذ هيأتها موجات إيديولوجية قوية لأبعد حد، وترافقت بتجاوب متناسق للغاية (في تاريخ الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) الأمر الذي أهلها لإثارة موجات في تاريخ الفكر السياسي.

ولم يتم ذلك في فرنسة فحسب، بل أيضاً وعلى الأخص في البلدان التي تركتها حروب «الثورة» و«القنصلية» و«الإمبراطورية» إذ لم يستطع أن ينفك فيها الحقوقيون والصحفيون والفلاسفة عن «تأمل في الثورة». وهو تأمل عاطفي وانفعالي في بعض الحالات، بل كان أيضاً، وعلى الأخص من جانب الفلاسفة الألمان، تأمل يندمج في محاولة واسعة لإعادة بناء منطقي وأخلاقي وميتافيزيقي أو فلسفة التاريخ والفكر.

إنه من اليسير بكل تأكيد من أجل وضوح العرض، إلا أنه من الاعتباطي بلا شك، أن ندرس على التعاقب ما يلي:

- رفض مبادئ «الثورة» الذي يبرز على الخص في فكر بورك Burke وريفارول Rivarol وجوزيف دو ميستر Joseph de Maistre (القسم الأول).

- الفلسفة الألمانية من «التنوير» إلى هيجل (القسم الثاني).

- عمل هيجل أو محاولة فلسفة للدولة الحديثة: الدولة هي برهة من «البرهات» السميا لتاريخ ليس هو ذاته سوى تاريخ الروح (القسم الثالث).

* * *

القسم الأول

رفض مبادئ الثورة

1- رد فعل بورك الانفعالي

من الواضح بأننا ننتقص من شخصية ادموند بورك Edmund Burke (1729-1797) ومن عمله عندما لاندرسهما إلا من خلال رد فعله أمام (الثورة) الفرنسية. بيد أن كتابه «تأملات في ثورة فرنسة» «Réflexions sur la Révolution en France» (1790) إنما يعبر بقدر كاف تماماً عن جملة فكره وعلى الأخص، كما نبّه إلى ذلك ليو ستراوس Leo Strauss، «إنه إيمان واحد ذاته هو الذي ألهم حملاته لصالح المستوطنين الأمريكيين، وصالح الكاثوليك الإيرلنديين، وضد أراضي الصيد الخاطف Wassen Hastings وضد «الثورة» الفرنسية... هذه الثورة.. التي لم تقم بتاتاً إلا بتثبيت تصوره للخير والشر في الأخلاق والسياسة معاً».

إن بورك، ذلك البرلماني الكبير في حزب الأحرار Whig، وصاحب المزاج المندفع والفكر غير المنهجي (على الأقل في عرض قناعاته)، إنه لم يكتب بحثاً مطولاً في النظرية السياسية، بل عبّر عن أفكاره في السياسة في رسائل وخطب و«منشورات» نقدية حسب الظروف. فهو يمارس أسلوب الأقوال المأثورة والتدفق الغنائي أو السجالي والحجج المُوجّهة إلى المشاعر، هادفاً في أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. من هنا تلك التناقضات الظاهرية الناجمة فقط عن الظروف المختلفة التي تهز انفعاله. أما الوحي فيظل هو ذاته دائماً. فهناك أولاً، عند هذا الرجل الذي هو إنسان مناقض مجادل بالدرجة الأولى، ذلك الحقد على «الفلاسفة الباريسيين»، وعلى روسو بوجه خاص، وعلى أولئك «المُجَرِّبين الوقحين للأخلاق الجديدة». لا في أنه لا يقبل نظرية العقد الاجتماعي وسيادة الشعب، بل، على العكس من ذلك، ما من أحد

قد فاقه إلحاحاً على هذه الفكرة القائلة أن ليس العقل والنظرية بِمُسْتَنَدَيْنِ (بسَنَدَيْن) صالحين من أجل حياة المجتمعات، وأن التاريخ إنما يقوم على وديعة طويلة من التقاليد، والحكمة، والأخلاق المتجسدة في أعراف وفي «مدنيّات»، أكثر مما يقوم على «المجردّات الفكرية» (هذه التي يمقتها بورك بكل غريزته كإيرلندي وإرستوقراطي وجزراوي). وينكر بورك، هذا الناقد العنيف للنزعة «القانونية» التي تتطابق في نظره مع اعتقاد عقلاني في «حقوق ميتافيزيقية»[1]، وينفي في أن الدساتير يمكن أن «تُصنَع» (الفكرة ذاتها لدى دوميستر)، فهي لا تستطيع إلا أن «تنمو» بفضل اكتساب «تراث القرون المعقول». فإذا ما كان معجباً شغوفاً بـ«الدستور» البريطاني، فذلك لأن لهذا «الدستور» في نظره الفضل في أنه بنى وأعلى من قيمة حرية الإنجليز على نحو واقعي، «كحالة خاصة بشعب هذه المملكة، دونما أي استناد إلى أي حق آخر أعمّ أو أسبق»، ويعجبه «الدستور» البريطاني بسبب ذلك أكثر مما يعجبه لأنه يرى فيه الحق الطبيعي المُجَسّد (إذ يظل الحق الطبيعي دائماً الشغل الشاغل الكبير لبورك). وهو ينبئ إلى حد ما بهيغل بالحدس، الذي يتخلل فكره، الماثل في أن الواقعي (أي الحاضر، الحالي كنتيجة للعصور) إنما هو عقلي. وأخيراً إن كان بورك، الليبرالي المعاصر لآدام سميث، يعدّ بؤس الفقراء أمراً من العناية الإلهية ويشمئز من «الفكرة التجريدية النظرية» القائلة في أن القرار البشري يستطيع أن يعالج ذلك الشقاء. فذلك أنه يعتقد اعتقاداً راسخاً في أن الإنسان لا يستطيع بتاتاً أن يصبح السيد البصير بمصيره: إذ لن تبلغ أبداً النظريةُ المجردة لأعقل المشرعين الحكمة العمليةَ المتضمنة في «ما حدث في مدة طويلة من الزمن وما صنعته تنويعة كبيرة من الحوادث».

ويندرج فكر بورك في سياق إيديولوجي كلاسيكي مدرسي (حكمة شيشرون) وتومائي في آن واحد. وقد ينضاف إلى ذلك، عند هذا

(1) كلمة «ميتافيزيقي» لها عند بورك معنى ذمي عل ىالدوام.

الأرستوقراطي الليبرالي والفردي، علم أخلاق وعلم جمال يفترضان النظام والجمال في عدم الاضطراد الطبيعي وفي انبثاق الفردي[1]. ولقد أخذ بورك غالباً على النزعة العالمية الشاملة لِـ«الفكر الفلسفي» في أنها تقوم بِـ«إضفاء الصفة الزمنية على ما هو سرمدي». وعندما نقبل بأنه لا يمكن رد هذا المأخذ عليه، فإنه يمكن بالتأكيد الكلام بصدده عن إضفاء الصفة الطبيعية على ما هو روحاني.

«تأملات في ثورة فرنسا» :

كانت مناسبة هذا الكتاب المتماسك، المُلْهم بقدر ما هو مشوَّش ومفتقر إلى الصفاء، مدحاً للثورة الفرنسية ألقاه برايس Price في 4 تشرين الأول/نوفمبر عام 1789 في «جمعية الثورة».

فقبل كل شيء اغتاظ بورك لأن برايس قد عرض «الثورة» الفرنسية نموذجاً للبريطانيين: أوليس هؤلاء، بفضل ثورة عام 1688 وبفضل تقاليد المملكة ودساتيرها، هم شعب حر؟ ولا يرى بورك في الحرية المعلنة في فرنسة ولا يتوقع منها إلا مصدراً لا حد له من أحوال الفوضى. والحال، يجب على الحرية أن تكون «حازمة، وخلوقة ودقيقة التنظيم».

«سارجئ تهانئي في الحرية الجديدة لفرنسة حتّى أطّلع على الطريقة التي وُفّقت بها مع الحكم، ومع القوة العامة، ومع الانضباط والطاعة العسكريتين، ومع توزيع المدفوعات الفعلية وضبطها، ومع الأخلاق والدين، ومع أمن الأملاك، ومع السلام وحسن النظام، ومع العادات العامة والخاصة».

---

(1) الكتاب النظري الوحيد لبورك عنوانه «تحقيق فلسفي في اصل أفكارنا في السمو والجمال». والكتاب، منسجماً مع النزعة الحسية الإنجليزية، هو أيضاً كتاب ما قبل رومانسي بالقدر الذي يدافع فيه من أجل تحرير العاطفة والغريزة ضد العقل.

هنا ندرك فوراً الحركة الدائمة التي حملت بورك على أن يفضل فجأة ميزة القيم العملية، الحارسة الوحيدة للنظام الطبيعي، في حين أنه خلص لتوّه من قبول القيم الشاملة قبولاً نظرياً. فلقد أثر فيه الفكر النفعي الذي غمر إنكلترا في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً وساقه أحياناً إلى حجج قريبة بقدر كاف من حجج النزعة المكيافيللية.

ويقيم بورك، في لوحة متضادة تضاداً حاداً، تعارضاً بين «الثورة» الفرنسية، كهندسة متغطرسة مبنية على صفحة بيضاء، وبين «الدستور» الإنجليزي أو النظام الذي لا تقوم حكمته الراسخة في بعض القواعد أو المبادئ بل في اتساق واسع ودقيق للغاية بين الأعراف والأفكار المسبقة والمؤسسات العيانية المودعة على مرّ العصور، تلك التي، في أغلب الأحيان، وبدون أن تتنافى من الناحية المنطقية، تتطابق بعضها فوق بعض وتنسجم و«تنصهر»، باعثة طبيعياً على الحوار عن طريق تناوب الأحزاب السياسية، الذي يقوم دوره على حفز هذه العضوية الحية الماثلة في «الدستور» البريطاني وموازنتها معاً.

وهذه النقيضة بين الدستورين والنمطين من الحرية لهي قماش الأرضية الذي يسقط بورك عليه، بخصوص أوائل الثورة الفرنسية، الموضوعات الرئيسة لفلسفة النزعة المحافظة، المحافظية.

كراهية التجريد

«(إن الفلاسفة الباريسيين) هم أسوأ من لامبالين بالمشاعر والعادات التي تدعم العالم الأخلاقي...، وهم ينظرون إلى الناس في تجاربهم كما قد تعمل الفئران لا أكثر ولا أقل في مضخة هوائية أو في مرجل غاز سام...

... ولا تتركز المقررات القومية أو المشكلات السياسية في المقام الأول على الحقيقة أو الخطأ. إن لها علاقة بالخير أو بالشر، ... وبالسلم أو باليسر المتبادل، ... (وبـ) المعالجة الحكيمة لمزاج الشعب...

... أما العرف العتيق فهو الدعامة الكبرى لجميع حكومات العالم».

إن جدّة «الثورة» الفرنسية، التي يميزها بورك تمييزاً جذرياً عن الثورات الأخرى (الإنجليزية مثلاً) ويربطها بالأخرى بتقلبات ذات أصل ديني، إنما تكمن في أنها «ثورة مذهب وعقيدة نظرية»، هي «الثورة الفلسفية الأولى»، صنعها رجال يهملون سلطان المصادفة وينسون أنه «ربما أن الشيء الوحيد الذي تناط بنا مسؤوليته ببعض اليقين إنما يكمن في أن نحمل عبء زماننا». ويثير «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» هزء بورك (اللاذع) بوجه خاص. وبالمقابل، هو يتوسل بالخاص والفريد، و«المعجب» في الاختلافات الطبيعية في المكان والزمان والعادات والتجارب والأشخاص.

مدح الطبيعي

ليست الطبيعة بحسب رأي بورك أمراً «شاملاً» عقلياً، بل هي ما تسلمنا «العناية».

الإلهية في حريتها الخفية التي نشارك فيها «على نحو طبيعي».

ويمضي بورك من نقطة الانطلاق هذه إلى تقريظ العادات (انظر هيوم) والأفكار المسبقة بحد ذاتها:

«فكلما سادت، كلما عمّ تأثيرها، وكلما أحببناها».

ولا يقر هذا الليبرالي المساواة بتاتاً، فهي بداهة ضد الطبيعة، ويرفض بازدراء الإدعاءات التي يمكن أن تكون عند صانعي القبعات والقناديل بأن يحكموا الدولة.

تقريظ القيود

يعتقد بورك بأن المجتمع المدني يرتكز على عقد أنهى حالة الطبيعة، تلك التي كانت حالة «طبيعتنا العارية والمرتجفة»؛ بيد أنها ههنا في نظره حالة الطبيعة السابقة على «العناية الإلهية» (وبالتالي هي خيال صرف) بحيث

أن المجتمع المدني (Convenanted) «المتواضع عليه»، إنما هو حالة الطبيعة الحقيقية (العنائية). وبلا شك تتمثل غاية المجتمع المدني في أن يحمي حقوق الناس، ولكن هذه الحقوق تتمثل حصراً في حق بلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الأهواء. وينبغي كذلك أيضاً أن نحسب مباشرة على رأس القائمة في عداد هذه الحقوق الحق في أن يكون المرء محكوماً، والحق في القوانين، وفي القيود أو الإلزامات. فحقُّ كل إنسان في حفظ بقائه وفي السعادة لا يتضمن البتة الحقَّ الفردي في مناقشة الشؤون العامة ولا الحق الفردي في الاشتراك في الحكم، بل الحق في الحكم الصالح فحسب، وهو إذن يفترض بالأحرى حكماً تقوم به «أرستوقراطية طبيعية»، مقتنعة اقتناعاً شديداً بممارسة انضباط شخصي وفضائل صارمة ومقيِّدة. ومن هنا ذلك التمجيد (خلطا ملطا) لقيود الزواج، والقناعة والدين.

مؤسسات تتجسد في أشخاص

يصدر هذا الموضوع، الموعود بحظ كبير في سائر الفكر التقليدي، عند بورك عن رعبه من النزعة القانونية وكرهه لها. إذ يتعجب بورك من أن «الثورة» الفرنسية تطمع بأن تجعل من العائلة المالكة مجرد صاحب لقب مادي لمنصب عام. «حيث يغدو الملك إنساناً كالآخرين، والملكة مجرد امرأة». ولا يعود يعرف استنكاره حدوداً عندما يفكر في الانتقادات ضد الملكة الشابة ماري انطوانيت Marie-Antoinette ويبدو له ذلك الإضفاء للصفة العقلية على المنصب الملكي الذي يغفل شخص العاهل الجسدي تدنيساً آثماً للمقدسات وكذلك اضطراباً شاذاً خارج المشاعر الطبيعية معاً. فالحب قانون طبيعي؛ والحالة هذه، إذا كان من الطبيعي أن نحب الأشخاص، فإنه ليس من الطبيعي أن ننتظر من الناس أن ينقلوا الحب إلى المؤسسات والمناصب.

هناك حريات لا حرية واحدة فحسب

كما أن بورك قد دافع على الأخص في قضية المستوطنين المستعمرين الأمريكيين عن حريات الجماعات الإنجليزية ضد محاولة جورج الثالث المركزية الاستيعابية، كذلك قد ثار ضد مشاريع «الجمعية الوطنية» الفرنسية في معالجة الفذلكة الظاهرة في تنظيم المملكة الإداري والمالي. ذلك أن هذا التنظيم كان ثمرة التاريخ والتجربة وشبكة الخلية التي كانت تتوازن فيها حُرِّيات عيانية عديدة بعضها مع بعض. ولا يمكن أن تكون الحريات إلا حصيلة تراث، أما الحرية التي يُنادى بها كَمُطْلَق فإنها على العكس لا تجلب إلا العوز. وسوف تستعيد الموضوع إلى حد التخمة في فرنسة مدرسة «العمل الفرنسي l'Action Française» ودعاوة حكومة فيشي Vichy.

الثورة في التاريخ العنائي

عندما وضع بورك المخطط الأولي لموضوع سوف يطوّره دوميستر تطويراً بالغاً، فإنه لم يكن بعيداً عن أن يرى في الثورة «الفرنسية» عقاباً لخطيئة البشر أوقعه الله. ففي رسائله الأخيرة، قد سلّم بأن انتصار هذه «الثورة» من الممكن أن تكون قد رسمته العناية وأن الدولة التي نجمت عنها يمكن أن توجد «كأذية على الأرض إلى مئات عدة من السنين». وهو، على تشاؤمه، يذهب كذلك حتى إلى أن يفكر بأن البشر لن يكونوا فاضلين بقدر كاف ولا جازمين بما فيه الكفاية كي يقيموا سداً في وجه تيار قوي إلى هذا الحد. ولا يوجه عقل ما التاريخ العنائي لدى بورك، بل إن هذا التاريخ عرضي تماماً. وتبدو المصادفة على أنها صفة من صفات الله.

2- الثورة المضادة وكتّاب اللغة الفرنسيين :

كانت عناوين الاتهام ضد «الثورة» هي ذاتها تقريباً، من بورك إلى كُتّاب اللغة الفرنسية. وكانت موضوعات كثيرة متماثلة. إلا أن السياق الإيديولوجي مختلف. إذ عندما كان بورك يقيم النكير على ثورة 1789، فإنه كان يمجد إنكلترا أولاً وذلك «المُركَب» فيها بين الحريات والتقاليد

الذي لا شبيه له؛ وكان يقتبس عن لوك ويتأثر بالنفعية (ولو باللاشعور) مع ما له من مزاج خاص ومع الانفعال الذي نقلته إليه الأحداث. أما ريفارول وجوزيف دو ميستر فلم يتمتعا حتى ولا بنظرة إلى المؤسسات البريطانية. إذ يقع ريفارول على خط فولتير. أما جوزيف دوميستر, فإن فكره تيوقراطي بالمعنى الصحيح، وينهل على أية حال بلا شك من ينابيع الإشراقية التيوصوفية أكثر مما يستقي من المذاهب التيوقراطية الوسطية.

أ- ريفارول

ليس ريفارول منظّراً، بيد أنَّ ذكراه ما تزال حية إلى يومنا هذا (فلننظر الصحيفة التي تحمل اسمه). كما تكشف دراسة عمله عن الجذور التي يغرسها الفكر المضاد- للثورة في فلسفة القرن الثامن عشر؛ فما الثورة- المضادة بردة فعل بسيطة ضد عصر الفلاسفة، بل إنها مدينة لهم بالكثير، هذا مع أنها قد ردّت أحياناً ضدهم بعض الموضوعات التي اقتبستها عنهم.

لقد عُرف ريفارول Rivarol (1754-1801)، قبل عام 1789، بأنه محدث بارع، اختصاصي باللعب على الكلمات المتجانسة، والمزاح الساخر؛ وكان واحداً من أواخر الوصوليين في «النظام القديم» كطفيلي ساخر في مجتمع على أهبة الانهيار. وكما قال ف. هـ ديبيدور في تقديمه للنصوص المختارة التي نشرتها دار غراسيه Grasset عام 1956، له جانب من جان جاك، وجانب من شينييه، وعلى الأخص جانب من فولتير: «وهو ابن عصره تماماً، وليس إلا ابن عصره».

إلا أن الثورة قد اندلعت فانتصب ضدها. وأصبح هذا الملحد المدافع عن الكنيسة والمَلَكية، الأمر الذي لم يمنعه من الحكم بقسوة على لويس السادس عشر. وهو ينتقد «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، كـ«مقدمة إجرامية لكتاب متعذر» ويقدِّر أنه لا بد من استبداله بإعلان وقائع وإعلان واجبات. ويندد بأوهام السيادة الشعبية والمساواة. ويبرز إيثاره للزراعة

ويستخدم استخداماً واسعاً موضوع الشجرة[1]. («آه، لا تكونوا علماء أكثر من الطبيعة! فأنتم إذا ما أردتم أن يتمتع شعب عظيم بظلال الشجرة التي تغرسونها ويتغذى بثمارها، فلا تتركوا جذورها مكشوفة»). ويحمل عمل من أعماله عنواناً على طريقة رينان Renan: «في الإنسان المثقف والأخلاقي De l'homme intellectual et moral» (1797). وهو يتحدث عن سياسة طبيعية كما تحدث موراس فيما بعد: «يجب أن لا تريدوا بأن تكونوا علماء أكثر من الطبيعة».

ولكن يظل رجلاً من رجال القرن الثامن عشر، ويَذْكُر السعادة كروسّو وسان جوست: «ليس لأمة حقوق مخالفة لسعادتها بتاتاً... وليس ممثلو الأمة الحقيقيون هم أولئك الذين ينفذون إرادتها في اللحظة الراهنة، بل هم أولئك الذين يعبّرون عن إرادتها الخالدة ويتبعونها: هذه الإرادة التي لا تختلف أبداً عن مجدها وسعادتها».

وكان لريفارول، في ظروف تاريخية مختلفة، ورثته في فرنسا دائماً: أدباء لامعون ومقرّبون، وأدمغة نيّرة وطائشة، وأقلام سفيهة. ولَمَا جذبت هؤلاء السياسة لولا أن القلق الذي سبّبه «الإيديولوجيون» ذوو القول الغليظ ولَولا أن الرعب الجسدي من شعب في حالة غضب قد جعلاهم يعون فجأة بأنهم متضامنون مع مجتمع يضمن لهم نظامُه وتقاليدُه سكينتهم ونجاحَهم. وعلى وجه مفارق، تحوّل هؤلاء الجاحدون السفهاء إلى فرسان صاعقة للنزعة التقليدية[2] Traditionnalisme، يستديرون حول الفوج الخطير من الأكاديميين الذين، عند مجيء العمر، سوف يسدّون الشواغر بلا شك.

ب- الاشراقية والتيوقراطية

إن تقليدية ريفارول ذات أسلوب فولتيري؛ أما تقليدية جوزيف دو ميستر فهي تغوص بجذورها في النزعة الإشراقية التي ازدهرت ازدهاراً واسعاً بقدر كاف في آخر القرن الثامن عشر.

---

(1) لشد ما استخدمها الأدب السلفي استخداماً واسعاً. راجع فيما بعد.

(2) التقليدية أو السلفية traditionnalisme ـ المترجم.

ولا يسعنا هنا إلا أن نـذكر عمـل فـابر أوليفيـه Fabre d'Olivet (1768-1825) وعمل كلود دوسان مارتـان Claude de Saint-Martin (1743-1803)، «الفيلسوف المجهول»، ومؤلف «رجل الرغبة L'homme de désir» (1790)، الذي سبق بعام كتابه «اعتبارات سياسية وفلسفية ودينية في الثـورة الفرنـسية» (1795) كتابَ جوزيف دو ميستر «نظرات على فرنسة» وتـشير «اعتباراتـه»، مثل «نظرات» دو ميستر إلى الطابع العنائي للثورة.

ويتمتع دو ميستر بموهبة حية جامعة يفتقر إليها سان مارتان افتقاراً كلياً، إلا أن سان مارتان قد مارس على أتباعه تأثيراً عميقاً. ومن الشائق أن ننوه بهذا الصدد ونذكره:

1- تلـك اليـنـابيع الـصوفية للـسلفية (أو للنزعـة التقليديـة) الفرنـسية traditionnalisme français: حيث يعلن جوزيف دو ميـستر في كتابـه «نظـرات على فرنسة»، بأنه يترقب «وحياً» جديداً، وتعبيراً دينياً جديداً يـصوغ معـنى «الكتب المقدسة» صياغة تامة. ولا شيء أكثر ابتعـاداً مـن ذلـك عـن النزعـة العقلانية التي سيتفاخر بها موراس Maurras.

2- نقاط الالتقاء السلفية الصوفية لِـ دو ميستر و«المسيحية الجديدة» لِـ السان سيمونيين. إذ تبدي النزعة السلفية والنزعة السان سيمونية أكثر من سمة مشتركة: فلقد تغذى لويس روسو، الأسقف السان سيموني لمقاطعة بريتانيا، من سان مارتان ومن جوزيـف دو ميـستر، وعـاد عـام 1834 إلى الدين الكاثوليكي، ومَرَّ بالفوريرية وأصـبح داعيـة متحمـساً للكاثوليكيـة الاجتماعية... وليست مثل هذه الحالة بشاذة. وهي تقود إلى ريبيـة صـحية تجاه المخططات التي تدخل تفريقات حادة بين الحركات الفكرية المختلفة في حقبة واحدة.

ج- تنظيم المسائل المضادة للثورة في مذاهب

إن النزعة التقليدية، إن السلفية traditionnalisme، التي تظهر مـن الآن فصاعداً بأنها الثورة المضادة على الدوام، إنها أخذت تنتقل أولاً مع جوزيف

دو ميستر من أهل سافوا، ثم مع الفيكونت دو بونالد de Bonald (إذ يقدم شاتوبريان ولامنيه صيغة أخرى لها) تنتقل من ردود فعل بورك الشديدة ومن أهاجي ريفارول إلى بناء مجموعة مذاهب متماسكة.

ولا تُنكَر الاستمرارية في المواضيع بين كتاب الـ«تأملات» لبورك (1790) وبين كتاب الـ«نظرات على فرنسة» (1796) لجوزيف دو ميستر بل هي واضحة: فهناك الكراهية ذاتها للنزعة العقلانية المطبّقة على المجتمعات البشرية، والانفعالات ذاتها عندما يُذكَر تراث تقاليد العصور، والاعتقاد ذاته بالعناية الإلهية، المُنَظِّمة الخفيّة والعليا لمصير الشعوب، وهناك فلسفة التاريخ ذاتها التي تُؤَوِّل الكوارث السياسية تأويلاً أخلاقياً وترى فيها علامة العقاب الإلهي على الخطيئة.

وكذلك واضح دَيْنُ جوزيف دو ميستر الماسوني الصوفي على إشراقية سان مارتان. إذ لا يمكن على سبيل المثال فهم تصوره الصوفي كلياً لـ«الجلاد»، أو لِـ«كره العالم ورباط الاتحاد به... صانع العالم العصي على الفهم»، أو تصوره للحرب[1]، إلا على ضوء الإشراقية.

إذن ههنا حقاً مكان دراسة أفكار دو ميستر (وكذلك دراسة أفكار دوبونالد، الذي هو أقل إلهاماً منه وأدق منهجية). ومع ذلك إننا نرجئها إلى الفصل الثاني عشر مع دراسة السلفية traditionnalisme الفرنسية في القرن التاسع عشر، لأسباب تاريخية زمنية صرفة: إذ لا شك أن فكر دو ميستر قد

---

(1) وضع الإنسان فوق عروق الحيوانات العديدة ذلك الإنسان الذي لا توفر يده الهدامة شيئاً مما يحيا... ولكن هل يتوقف هذا القانون على الإنسان،... وأي كائن يبيد من يبيدها جميعاً، إنه هو. إنه الإنسان الذي أنيط به ذبح الإنسان... والحرب هي التي تحقق المرسوم. أما سمعتم الأرض التي تصيح وتطلب الدم،... وما صرخت الأرض بلا طائل: فالحرب قد اشتعلت. وتقدم الإنسان، الذي مسه فجأة جنون إلهي، لا هو بالحقد ولا هو بالغضب، تقدم إلى ساحة المعركة، دون أن يعرف ما يريد، ولا ما يعمل... ولا شيء يقاوم القوة التي تجر الإنسان إلى القتال؛ فيغوص، كقاتل بريء وأداة سلبية ليد رهيبة، في الهوة التي حفرها بنفسه مطأطئ الرأس... ويدور الشيطان المبيد كالشمس حول هذه الكرة التعيسة ولا يدع أمة تتنفس الصعداء حتى يضرب بها أمماً أخرى...» (أمسيات سان بطرسبورغ، الحديث السابع).

تَكَوَّن قبل ذاك نحو عام 1795 بكامله تقريباً، إلا أنه ليس بأقل صحة من ذلك أن قد كان له ولبونالد النفوذ الأكبر تحت ظل «الرجعة الملكية la Restauration». فلقد توفي دو ميستر عام 1821، وبونالد عام 1840، في حين أن بورك وريفارول وسان مارتان قد ماتوا على التوالي في عام 1797 وفي عام 1801 وفي عام 1803. كفانا إذن أن نشير هنا إلى استمرارية التيار المضاد للثورة[1].

* * *

(1) ينبغي أن لا نغفل السويسري شارل لوي دو هالير (1768-1854)، محب بونالد وزميله، مؤلف «إصلاح العلم السياسي» (1816-1834، 6 مجلدات).

القسم الثاني

الفلسفة والسياسة

في ألمانيا

قطع كنط Kant، نحو عام 1789، نزهته الخلوية اليومية لينتظر وصول بريد فرنسا. وكتب فيخته Fichte في عام 1793 كراستين للدفاع عن أعمال المؤتمر la Convention. وكتب هيغل Hegel عندما استذكر فيما بعد بكثير بدايات «الثورة» الفرنسية قائلاً:

«... ها أن الإنسان قد أفضى إلى الإقرار بأن الفكر هو الذي يجب أن يحكم الواقع الروحي. لقد كان هذا بالتالي فجراً ساطعاً. إذ شاركت جميع العقول في الاحتفاء بهذه الحقبة... وساد، في هذا الزمن، انفعال سام وكانت تتخلل العالم رعشة من الحماسة، كما لو أن المصالحة الحقيقية بين الإلهي والأرضي كانت قد تحققت أخيراً».

ومع ذلك، إن لم يكن قد أعرض جميع المفكرّين الألمان تقريباً، منذ عام 1795، وقبل ذلك بكثير بالنسبة للبعض، عن مبادئ «الثورة»د أو ذاك من الكآبة أو الكره، فإنهم صدّوا عن صنيعها على الأقل. ولقد نشر غانتز Gentz، هذا الذي كان قد صاح في عام 1790: «سأعتبر إخفاق هذه الثورة كأفظع تعاسة ألّمت بالجنس البشري يوماً ما»، نشر منذ عام 1793 ترجمة لكتاب إدموند بورك «تأملات»، مزينة بتعليقات حماسية.

ورغماً عن هذا الزوال السريع للعطف على الثورة احتفظ جميع الكتّاب الألمان تقريباً بوعي مرهف للغاية بالأهمية الحاسمة والعالمية لها (فلنتذكر الخواطر التي أوحتها إلى غوته معركة فالمي...) ولا يبدو من المسرف، بالنسبة لبعض هؤلاء على الأقل، أن يقال بأن أهمية «العلامة» التاريخية التي

مثلتها «الثورة» قد أسهمت إسهاماً قوياً في إدخال بُعْد الوقائع السياسية والاجتماعية إلى فلسفتهم.

وربما يكمن سبب هذه التغيرات إزاء «الثورة» وأيضاً سبب الإغراء الذي مارسته على الفكر الألماني في السياق الإيديولوجي الذي كانت تغرق فيه ألمانيا في آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهو سياق كانت تمتزج فيه، وحتى تنصهر أحياناً، تأثيرات فلسفة الأنوار والتاريخية وما قبل الرومانسية.

1- السياق الإيديولوجي

شهدت ألمانيا في القرن الثامن عشر كأوروبا كلها عصرها في فلسفة الأنوار: التنوير l'Aufklarung. وصدرت فلسفة التنوير عن تصورات ليبنتز Leibniz وعممها بوجه خاص تلميذ له، هو وولف Wolf.

واتصف التنوير، من نواح عدة، بالسمات المميزة ذاتها التي تميزت بها «فلسفة الأنوار» في باقي أوروبا، ولاسيما في فرنسة: المنهج التحليلي والنقدي ذاته (الذي أصبح نقطة انطلاق كنط)، والميل نفسه إلى الاعتقادية[1] المنطقية الصرفة، وكره «الجهل» ذاته. وحدّد كنط خير تحديد طموح التنوير بقوله: «... إنه انعتاق الإنسان وقد خرج من القصور العقلي الذي عاش فيه إلى ذلك الحين بسبب إرادته الخاصة... Sapere Aude فلتكن لك الجرأة على استخدام قوة الحكم عند! ذلك هو شعار التنوير».

بيد أن التنوير الذي لم ينفذ إلا إلى نخبة ضئيلة (ولم يؤثر بتاتاً في النخبة الفكرية الألمانية كلها) والذي كان موجوداً مع حركة تَقَوِيّة نشطة ثم دائماً عن بعض السمات التي تميزه تمييزاً قوياً بما فيه الكفاية.

فلم يكن التنوير، في أول الأمر، حركة أفكار سياسية أو لم يكن كذلك إلا قليلاً. إذ كان يهتم اهتماماً أساسياً بالمشكلة الدينية والأخلاقية. وكان هدفه قبل كل شيء تربية العقل النقدي على المقولات الأخلاقية.

---

(1) Dogmatisme.

فهناك، على الصعيد السياسي، عوامل شتى قلما كانت تؤهل المفكرين الألمان كيما يوجهّوا نقدهم إلى المؤسسات: تأثير لوثري، وتجزئة سياسية للأقطار الألمانية، ونزعات مثالية للنخبة الفكرية، وبورجوازية موظفة بقدر كاف غالباً، الخ. والحاصل، كان الاستبداد المستنير يستخدم استخداماً تاماً لصالح الملوك مطالبة التنوير الزهيدة بما فيه الكفاية بحكم يستنير بالعقل في البَحْث عن سعادة الشعوب سعادة منسجمة ويأسرها لحسابه.

بيد أنه لم يكن للتنوير في ألمانيا على الأخص الطابع العقلي البارد (أو التأليهي سطحياً) الذي كان غالباً لفلسفة الأنوار في فرنسة (ربما ما عدا ما كان عند ولف Wolff). وأبقته اهتماماته الأخلاقية القوية في قلق بلغ على سبيل المثال عند لسنغ Lessing[1]، انتظار دين حق كلياً في النهاية. وهذا ما يفسّر إلى حد ما لماذا شعر كنط بضرورة تأسيس فلسفته لا على معطيات التجربة بل على مقولات معطاة لعقل خالص (عن طريق الفهم)، وهو الذي، بحسب قول ج. إ. سبينله J.E.Spenlé، يحدّد «غاية التنوير والتصفية له» في وقت واحد معاً. وهذا ما يفسّر كذلك كيف انتقل عام 1770 في استراسيورغ غوته Goethe وهردر Herder بيسركبير من مناخ «التنوير» إلى مناخ النزعة الجرمانية التي تميّز «العاصفة والهجوم» Le Sturm and Drang. ولم تُنَمَّ فلسفة الأنوار في ألمانيا القوة المذيبة نفسها كما في فرنسة، على الأقل في مجال الإيديولوجيات السياسية.

ومن جانب آخر منذ عام 1770، كانت تصطدم فلسفة الأنوار بردة فعل مضادة للثقافة ومضادة للعالمية معاً، وهي ردة فعل «الصاعقة والهجوم». وكانت نقطة انطلاقها جمالية صرفة بلا شك مع شعار العودة إلى الطبيعة الخام والبكر. ومع ذلك، لم تخل الحركة من مضامين سياسية، أولاً بمعنى أنها حركة قومية على نحو واضح، ثم لأنها «صبغت» بما لا يقبل الجدال فكر مؤلفين مثل هردر وفيخته وكذلك هيجل بلا شك.

---

(1) «لو أن الله خيرني بين امتلاك الحقيقة وبين البحث عنها بحثاً لا يني لأجبته بقول: دع لنفسك الحقيقة، أما أنا فأختار قلق البحث».

أما بخصوص الرومانسية الألمانية، فإنه من الصعب أن نحدد مكانها في سياق الأفكار السياسية. إذ يبدو أنّ هولدرلن Höderlin وحده كان يهتم اهتماماً حقيقياً بالأحداث السياسية. ومع ذلك فلننوه بأن مدرسة إلا تناوم «Athenaeum» الرومانسية قد اعتقدت أحياناً بوجوب الانتساب لفيخته. لكنْ هناك موضوعان على الأخص في الرومانسية الألمانية استطاعا أن يمارسا على الأقل تأثيراً مبثوثاً على أسلوب الفلسفة السياسية بعد فيخته. في المكان الأول، فكرة «اللامتناهي الديناميكي»، الذي لا ينجز أبدياً (الموجود سابقاً عند لسنغ): إذ يمكن أن يكون مدخلاً إلى فكرة العود الدوري وإلى الحركات الديالكتيكية للتاريخ على حد سواء. ومن ثم الفكرة «العضوية النزعة» لحياة وتجربة مشتركتين، ترتكز على عناصر لا عقلانية (تقاليد، أساطير، عروق) تشمل الفرد وتتجاوزه.

وكان للنزعة التاريخية[1] historisism، التي يرتبط بها اسما آدم موللر Adam Muller وسافيني Savigny، أهمية سياسية مباشرة أكثر مما كان للرومانسية. إذ أن آدم موللر، قارئ بورك ودو ميستر، الذي هجر دفعة واحدة التراث الفردي للحق الروماني ولفلسفة القرن الثامن عشر، قد مجد بإصرار، في عامي 1808-1809. في سلسلة من المحاضرات في دريسد، التطور التاريخي الذي، حسب رأيه، ولد الدولة، عبر الأُسَر، وهي عضوية مزودة بالحياة والوحدة والاستمرار. وفي رأي موللر، للدولة الأولية على كل شيء، لأنها تملك وحدها «روحاً مشتركة». إلا أن الاستبداد لا يسوّغ (إذ قد يكون هو ذاته أيضاً مظهراً من مظاهر الفردية: فردية الملك)؛ كما يعارض موللر السلطان المطلق للدولة بالشعور الديني. وفي عام 1814، عندما ردّ المؤرخ والقانوني سافيني، على بعض رجال القانون الألمان الذين طالبوا لألمانيا بنظام حقوق مدوَّن مقنّن مستوحى من القانون المدني الفرنسي، أفصح عن نظريته في الحق، فالحق «نتاج تاريخي وجماعي لروح الشعب»

(1) أو التاريخانية.

(Volksgeist). وروح الشعب le volkogeist، النامي دائماً، تمثل الدولة صورته المنظورة، الدولة التي نشأت تاريخياً من الأسرة ثم من القبيلة هي في يومنا هذا صورة المجتمع الموسّع. والتنظيم القضائي الموروث عن العصور كله شرعي، وهو الصورة الشرعية للدولة.

2- السياسة في فلسفة كنط

إن المؤلّف السياسي مباشرة الوحيد لكنط (1724-1804) هو كتابه «مشروع سلم دائم» (1795). وهناك مؤلفات أخرى، كراسات بسيطة في الغالب، تتناول المشكلة السياسية انطلاقاً من تفكير في الأخلاق والحق، أو بالانطلاق من فلسفة التاريخ. ومع ذلك تظل هذه المؤلفات، أو هذه الأجزاء من المؤلفات، بعيدة عن أن تعبر عن مجمل الفكر السياسي المتضمن في الفلسفة الكنطية: إذ أن «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملي» ضروريان كذلك كل الضرورة لفهم فلسفة كنط السياسية مثلهما مثل الكتابات والإشارات المكرسة للسياسة مباشرة. إذ يأخذ تفكير كنط في السياسة والتاريخ معناه ومكانه في جملة مثاليته المتعالية والأخلاقية. ففي نظر كنط, ليس هناك من علم مطلق للواقع بذاته. فالعلم لا يعدو كونه مجال المعرفة، والعمل مجال الأخلاق. وهو يلجأ إلى «الصورة الخالصة» للواجب، وللآمر الأخلاقي القطعي، كيما ينشئ مصادرات أخلاقه وميتافيزيائه.

مصادر واقتباسات

تأثر كنط بمونتسكيو وروسو على الأخص، ودعاة التنوير إضافة إلى الكتّاب السياسيين في العصر القديم.

فهو يقتبس عن مونتسكيو فكرة فصل السلطات وتوازن السلطات الثلاث. وهو يغيّر نظرية العقد الاجتماعي الذي يعقب حالة الطبيعة عند روسو: فلم يعد الشأن أبداً شأن ضرب من الفرضية التاريخية، بل شأن «فكرة للعقل» تؤلف الأساس المشروع للسلطة العامة. ولم تعد فكرة المساواة الأساسية بين الناس ونظرية الإرادة العامة كما هما عند روسو عنصرا مذهب

ديموقراطي: إذ أن كنط جمهوري وليس ديموقراطياً؛ ولم تعد المسألة عنده إلا مسألة مصادرات ناجمة عن الآمر الأخلاقي ومانعة من أن يستطيع صاحب السيادة («الدولة الجمهورية» لا الشعب بمعنى روسّوي» أن يملي قراراً لا يمكن أن تتخذه كل ذات أخلاقية. وأخيراً يقتبس كنط عن التنوير مصادرة التقدم المتجانس للإنسانية نحو الحرية والأخلاقية وبالتالي نحو السلم الدائم. وبالمقابل، هو ينفصل بلا نقاش عن النزعة الفكرية الجافة للتنوير، إذ يقبل بإصرار أولية العمل على النظر، وإذ يلح على العامل الحاسم الذي يكوّنه الشغل العملي للإنسان في تقدم الإنسانية هذا نحو تأنيسها.

النتائج السياسية للفلسفة العامة

إن شمولية الأخلاق تقود إلى المساواة بين جميع الأفراد من حيث هم ذوات أخلاقية. ويستلزم الاستقلال الذاتي لكل منهم كرامتهم. وبما أن تلك الذوات كريمة، لأنها أشخاص عاقلة، فهي تستحق الحرية السياسية. وبما أن العالم الأخلاقي (وبالتالي عالم الوقائع السياسية والاجتماعية) إنما يخضع لسيطرة الغايات، فإنه ينجم عن ذلك أن هذا العالم لا يمكن أن تنظمه إلا حالة حقوقية يجب فيها على السياسة أن تكون في خضوع مطلق حيال الأخلاق التي تتصف بصفة مطلقة وصلبة. ولنكرر ليس المقصود هنا نظرية مطبقة على البحث وحده عن الحقيقة في ذاتها، بل المراد أيضاً جهد عملي من جانب الفلسفة. وكنط، مثل روسو، لا يعترف إلا بميزة لفلسفته، ميزة مساعدة الناس على توطيد حقوقهم.

«مرّ هناك زمن كنت أعد فيه أن البحث عن الحقيقة وحده يكوّن شرف الإنسانية وكنت أزدري الإنسان العادي الذي لا يعلم شيئاً. إلا أن روسّو هداني إلى الطريق المستقيمة...، فتعلمت أن أعرف الطبيعة الإنسانية وإن لم أقَدّر بأن فلسفتي تستطيع أن تساعد الناس على توطيد حقوقهم فلسوف أعد نفسي عديم الجدوى أكثر من الإنسان العام العادي بكثير» (Fragm., éd. Hartenstein, vol. VIII, p. 624).

السياسة المبنية على الحق

يُعَرِّف كنط الحق بأنه:

«جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية».

وهذا التعريف ينجم عن الفكرة الكنطية في استقلالية الإرادة وسيطرة الغايات من جهة وينقل من جهة أخرى الصيغة نفسها لِـ«إعلان حقوق» العام 1789.

وحقوق الإنسان هي:

1- الحرية من حيث أنه إنسان؛

2- المساواة بوصفه ذاتاً أمام «قانون» أخلاقي واحد؛

3- الحق في أن يكون المرء مواطناً، أي حق جميع أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال) بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك.

إن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها وإن احترامها هما أساس كل نظام سياسي مشروع. وهذا الدفاع هو غاية كل سياسة. وليست الغاية هي السعادة أو رضا المواطنين (هنا يهجر كنط الاستبداد المستنير ونفعية التنوير كلها). والشكل السياسي الوحيد (شكل النظام، لا شكل الحكم «forma imperii» و«forma regiminis») الذي يلبي هذه الغاية هو الشكل الجمهوري (المناقض للشكل الاستبدادي) الذي يستلزم النظام التمثيلي وفصل السلطات كآليتين مشخصتين وحيدتين. ويقر كنط الملكية الدستورية واقتراع دافعي الضرائب. وهو حذر غالباً في السياسة العملية.

السياسة وفلسفة التاريخ

إن كنط هو أول فيلسوف كبير لا تقتصر السياسة عنده، كما عند الكثير من الذين سبقوه، على أن توضّح بـ«اعتبارات تاريخية» أو تشرح بها، بل هي تندمج

في فلسفة للتاريخ. يعتقد كنط في «مشروع» للنوع البشري، أو على أية حال (بما أن كلمة مشروع قد تتضمن بأن الإرادة الإنسانية العاقلة والواعية هي ذاتها التي تصوغ هذا المشروع) هو يعتقد بأن «الطبيعة» تهيء شمولها الكلي إذ تقود الإنسانية نحو غاياتها. وتضفي «الطبيعة» غاياتها إضفاء عفوياً على السياسة إذ تسوق النوع الإنساني نحو انتشاره على الأرض بأسرها ونحو الثقافة، وهما شرطان لإقامة حكم مشروع وجمهوري وعالمي شامل يعمل على أن يسوده سلم دائم. وعلى هذا النحو يكون النظام الجمهوري, المُعَدّ إعداداً طبيعياً ليتعمم عالمياً ويزيل الحروب والتناحرات، «تحضيراً» لملكوت الله.

ومع ذلك لا يقيم النظام الجمهوري المشخص (أي التاريخي) سيادة الحرية إلا بصورة ناقصة، على هيئة مجرد عمل، ممارسة. ولا تقود الطبيعة والسياسة إلا إلى القانونية وليس إلى الأخلاقية. بيد أن حالة الحق هي سلفاً، على الصعيد العام لفلسفة التاريخ، التمثيل المسبق لسيطرة عملية مطلقة للقانون الأخلاقي والأمل بها.

السياسة والأخلاق: الغايات والوسائل

ليس العقل العملي في نظر كنط عقلاً انتهازياً البتة. إن أوامر العقل العملي (العقل المطّبق على عالم العمل) إنما تفرض نفسها كمُطْلقات لا يُقبل حيالها أي تجاوز. ولا يمكن أن يكون الأمر الأخلاقي المتضمن في الغايات تابعاً للوسائل بأية حال، حتى ولو أن هذه الوسائل قد تسمح باختصار الطريق التي تقود إلى الغايات. إن المثل الأعلى عند كنط هو «السياسي الأخلاقي» لا الماكيافيللي. فالأخلاق هي الحكم الأعلى في السياسة على الدوام. وبحسب رأي كنط إن حكمة «السياسي الأخلاقي» هي «فلتكن العدالة لجميع الناس» «Fiat Justicia, pereat mundus».

ويقيم كنط، من بعض النواحي، جسراً بين روسو مؤلف «مقال في أصل التفاوت» وبين هيجل. ويكمّل ويمنهج في فلسفة عامة الفكرة الثاوية في البذرة عند «الفلاسفة»، فكرة تبعية السياسة للحق والأخلاق تلك التي أعلنتها

«الثورة الفرنسية». بيد أنه ينبئ بهيجل عن طريق إدراج نظرية الأشكال السياسية في فلسفة للتاريخ. ولقد أثرت مثاليته الأخلاقية في الفلسفة السياسية الألمانية بقدر مثالية هيجل التاريخية، إن لم يكن بقدر أكبر. إلا أن ثغرات هذه الفلسفة كبيرة على صعيد التفكير في السياسة. فهو بلا شك قد حدد وجهات نظر عديدة (إن يدين كنط الاستعمار، ويمتدح النظام الاتحادي، ويوجه رداً متعالياً على المعضلة القديمة بين الغايات والوسائل، الخ) لكن فكره كله يغرق في صورية غير محدودة. وما يعرضه، هو دائماً «صُوَر العقل الخالصة». وعبثاً يعارضه هيجل بالاختلاف العملي للحياة، و«عَذَاب» الضمائر الممزقة بين «الوجود» و«الوجوب». وضرورة تفسير مأساة التاريخ تفسيراً تاماً، وَرَدّ صفاء حقيقي إلى الشعور يجعله يقبل ضياع الفرد في الدولة كما يقبل عقلانية العنف ذاتها في التاريخ (بما أن هذا العنف ذاته ليس إلا القانون الذي «يتحقق» به الروح).

3- فيخته

إن عمل فيخته (1762-1814) الأكثر ذيوعاً هو كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية» الملقاة في برلين خلال شتاء عام 1807-1808 كي يدعو بروسيا المغلوبة للكفاح ضد جيوش نابوليون. وبالتالي كان يُصوَّر فيخته بصورة متواترة بأنه أول منظر مذهبي للقومية الألمانية، وبأنه جدّ النزعة الجرمانية الجامعة.

لكن الواقع أعقد من ذلك:

1- بادئ ذي بدء، فيخته فيلسوف وتصدر السياسة عنده مباشرة من فلسفته. فقراءة سبينوزا كانت الفصل في نزعته الفلسفية، كما ثارت حماسته من أجل كنط: وهما مؤلّفان قلّما هما قوميان في الظاهر. وتؤكد فلسفة فيخته السياسية على أن الحرية هي الماهية الداخلية للإنسان وإن الأفراد يخلقون بتعاونهم الحي روحاً جمعية، ولقد كتب في «خطاباته»: إن الفلسفة الحقيقية تعد «الفكر الحر بأن هينبوع كل حقيقة مستقلة».

2- وساقت فلسفة الحرية هذه فيخته بصورة طبيعية لأن يقف أمام مواطنيه موقف الدفاع عن الثورة الفرنسية. ونشر في إيينا عام 1793 كتابه «إسهام في تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية»، بدا فيه متحمساً لها بقدر ما كان بورك جاحداً لها؛ وأظهر فيه ريبة متساوية حيال الملكية المطلقة والملكية العالمية: «إن كل ملكية مطلقة تهدف بالضرورة إلى الملكية العالمية». واضطر إلى مغادرة إيينا بعد بضع سنوات متهماً بأنه نسف أسس الدين والنظام العام لدى الطلاب. ونشر عام 1800 في توبنغن كتابه «الدولة التجارية المغلقة» (Der gesechlossene Handelstaat) عارض فيه على حد سواء الحرية الفوضوية لليبرالية الاقتصادية والتقييد الفوضوي للمركانتيلية؛ وهو مُؤلَّف فريد تظهر فيه معاً قومية اقتصادية تنبئ بليْسْت ونزعة مضادة للفردية تنبئ باشتراكية الدولة: إذ يختص بالدولة أن تحقق الحرية بالمساواة، وأن تعمل على سيادة العقل.

إن فلسفة فيخته، في مبادئها، هي فلسفة الكلي l'universel. إلا أن فيخته، من أجل ضمان انتصار الكلي، إنما يتكل على الأمة الألمانية وعليها وحدها. ومنه هذا النص الأساسي في «الخطابات»: «إن الفلسفة الحقيقية، الفلسفة المستقلة ذاتياً والمكتملة، تلك التي تنفذ من وراء الظواهر إلى ماهية الظواهر، لا تصدر عن هذه الحياة الخاصة أو تلك: بل إنها تنبثق، على العكس، عن الحياة الواحدة، النقية، الإلهية، عن الحياة المطلقة، التي تظل حياة إلى الأبد وتبقى في وحدة خالدة... وبالتالي إن هذه الفلسفة فلسفة ألمانية بالمعنى الصحيح، أي بدائية، وبالمقابل، إن غدا امرؤ ألمانيّاً حقيقياً فإنه لن يستطيع التفلسف بشكل آخر».

1- قومية ميتافيزيكية، «لا يملك (الفرنسيون) أناً كوّنوها بأنفسهم؛ إذ ليس عندهم إلا أناً تاريخية، ناشئة عن الرضا الكلي؛ أما الألماني فعلى العكس من ذلك إنما يملك أناً ميتافيزيكية». وتلفت النظر أهمية هذا التضاد بين الأنا التاريخية للفرنسي والأنا المتيافيزيكية للألماني.

2- قومية دينية وصوفية. إن تفوق ألمانيا مبدأ إيماني، إذ ما أمكن للمسيحية الحقيقية أن تنمو إلا عند الألمان (لوثر هو الألماني الممتاز في نظر فيخته). وتريد المسيحية أن تحقق على الدوام «التفتح الأنقى والأكمل والأشد انسجاماً، للمبدأ الخالد والإلهي في العالم تفتحاً في تقدم لا ينقطع».

3- قومية رومانسية. يمجد فيخته الحماسة والحياة: «يجب أن تروا أيضاً إحدى الملامح الأساسية للروح الألمانية. فهي تجد، كلما بحثت، أكثر مما بحثت عنه؛ لأنها تغوص حتى منابع الحياة الحية نفسها وهي تجري بزخمها الخاص، فتلفها في تيارها». والتاريخ هو انتقال من الغريزة إلى العقل ومن اللاشعور إلى الحرية.

4- قومية تربوية. قال فيخته: «خسرنا كل شيء، ولكن بقيت لنا التربية». ولقد عبر رينان بكلمات مماثلة تقريباً بعد حرب عام 1870 في «الإصلاح الفكري والأخلاقي»، ولكن بينما يطلق رينان نداء إلى النخبة، يتوجه فيخته إلى مجموع الأمة الألمانية، ويتكل على زخم شعب بكليته، على الأمة المسلحة. ويعكس دروس الثورة الفرنسية ضد الإمبراطورية.

ولشدّ ما أكد فيخته تأكيداً قوياً بأنه لا يميز خلاص ألمانيا عن خلاص أوروبا وخلاص الإنسانية، إلا أن قوميته جرمانية على نحو نموذجي وكارهة للأجانب وهي اكتفائية على صورة «الدولة التجارية المغلقة» عنده. وهذا المتعصب ضد اللاتينية مقتنع اقتناعاً عميقاً بأن العرق الألماني يملك تفوقاً أساسياً؛ ويعدّ بأنه يجب أن لا يمنح حق المواطنية لليهود، ويعتقد أن رسالة الألمان تَمْثُل في أن يشكلوا دولة موحدة، إمبراطورية واحدة تغدو «الإمبراطورية الحقيقية للحق، ما شهد العالم مثيلها بتاتاً». هكذا العرقية في خدمة الحق.

بلا شك، لقد ظل فيخته «يعقوبياً صوفياً» (فكتور باخ) بيد أنـه «أصـل من أصل الجامعة الجرمانية كما أنه مـصدر مـن مـصادر الليبراليـة الألمانيـة» (شارل اندلر).

* * *

القسم الثالث

هيجل أو محاولة في فلسفة الدولة

كل تصنيف اعتباطي طبعاً ولا ينجو بالتأكيد من هذا المأخذ قرارُنا بدراسة الهيجلية في خاتمة حركات الفكر التي فجّرتها فلسفة القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية. إلا أن هيجل (1770 ـ 1831)، قد بدا لنا، من وجهة نظر الفلسفة السياسية، بأنه ينطلق في تفكيره في التاريخ العالمي والحق والدولة من «قراءة» الأزمة التي حدّدتها الثورة الفرنسية. فهو «يرقى» التاريخ من هذا المرقب ويلقي إلى الأمام تفكيره في الدولة الحديثة.

فليست نظرية الدولة ونظرية الحق وفلسفة التاريخ في فلسفة هيجل سوى أجزاء من مجموعة منتظمة. وهيجل، بخلاف مونتسكيو الذي لا يعالج على سبيل المثال إلا مؤسسات مشخصة وواقعية، إنما يؤكد المرة تلو المرة، بصدد نظرية الدولة عنده مثلاً، بأنه قلما يهم النظر في دولة خاصة أو في مؤسسات خاصة بل ينبغي النظر أولاً في ما هي الدولة: إذ لا يمكن أن نحكم على الدول قبل معرفة ما هي الدولة، أي فكرة[1] الدولة.

1- مذهب هيجل الفلسفي

لقد خضع هيجل، أثناء سنوات دراسته في توبنغن (1788-1793)، ثم أثناء سني تأهيله كمؤدب في بيرن (1793-1796) وفي فرانكفورت (1797-1800)، خضع للتأثيرات الفلسفية المختلفة أشد اختلاف، مثل: فلسفة التنوير النقدية والكنطية والطبيعية السبينوزية لصديقه شيلنج والرومانسية (عن طريق صديق صباه الآخر، هولدرلن).

(1) (أو معنى الدولة l'Idée d'"Etat).

ومؤلفات هيجل الرئيسة هي «فينومينولوجيا الروح» (1807)، و«المنطق» (1812-1816)، و«موسوعة العلوم الفلسفية» (الطبعة النهائية، 1830). وأكمِل هذا المؤلّف الأخير بكتاب «فلسفة الحق»، المنشور عام 1821، والذي كان في الواقع تطويراً لجزء من أجزاء «الموسوعة». وهو الكتاب الذي عرضت فيه أفكار هيجل السياسية أكثر عرض مباشر. ونشر تلاميذه، الذين جمعوا مخطوطات ومذكرات دروس، بعد وفاة المعلم، العديد من دروسه بعنوان «دروس» (ولاسيما «دروس في فلسفة التاريخ»).

ولا ينوي هيجل، في «الفينومينولوجيا» أبداً أن يكفر في الوجوب Sollen، أي في ما يجب أن يكون، بل أن يفهم ما هو كائن كذلك كما هو موجود بما أن كل شيء ضروري.

أ- مثالية الهيجلية المطلقة

المثالية الهيجلية راديكالية. فليست «الفكرة» إبداعاً ذاتياً للذات، في نظره، بل الواقع الموضوعي نفسه، أو إن شئنا، الذات الأولى والوحيدة؛ فكل شيء يصدر عنها سواء في ذلك العالم المحسوس أو نتاجات الفكر (وبالتالي تفكيري بعينه).

والنمو التدريجي لـ«الفكرة»[1] Idée البدئية نحو «الروح»[2] Esprit الكلّي إنما هو التاريخ عينه، الذي ليس هو إلا تاريخ الكمال المتزايد للروح في العالم وتاريخ ظهور العالم إلى الوعي.

فالروح ينفي نفسه باستمرار ويتحطم ويتموضع في عالم «خارجي»، ولكن ليغدو أكثر وعياً بذاته على الدوام، وكي يصحح خطأه وينمو في نهاية الأمر.

---

(1) Idée معنى أو فكرة ـ المترجم.

(2) Esprit فكر، بل، روح ـ المترجم.

ب- قوانين نمو الروح الجدلية

الروح لا ينمو مصادفة أو تعسفاً صرفاً، بل ينمو بمقتضى قوانين تتفق مع طبيعته، أي حسب قوانين منطقية (ولقد قيل إن المذهب الهيجلي كان مذهباً ذا منطقية معمّمة)[1] إلا أن هذا المنطق هو منطق الجدل[2] لا منطق الهوية (أو عدم التوفيق بين المتناقضات).

والجدل هو قانون النمو بحفظ النقيضين وتجاوزهما، النقيضين اللذين «ينحلان» في حد ثالث يتخطاهما. وفي نظر هيجل هذا الإيقاع الثلاثي الأزمنة، القضية والنقيضة والتأليف بينهما، إنما هو طريقة النمو الوحيدة لـ«الوجود» ولـ«الفكر»[3].

فإن تردد هذا الإيقاع في «الطبيعة» كلّها وفي «التاريخ» كلّه، فإنما ذلك بسبب الغائية التي تدفع «المعنى» لأن يغدو «روحاً» كُلياً.

ج- الفرد والشعب

إن الفرد، أي الذات العاقلة، إنما هو، في نظر هيجل، محتبس احتباساً نهائياً ما بين ذاتيته الخاصة، المتناهية، وبين توقعه لبلوغ الكلّي. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردية النزعة هو حل كنط: فيه يطمح الفرد إلى وجود واجب يظل مع ذلك متعذراً بلوغه عليه. وكذلك يكمن الحل الصحيح الوحيد في القبول بأن الفرد لا يبلغ «الروح» الكلي إلا عبر وساطة كلّ عضوي، وهذا الكلّ شعب. إذ «تتحقق الأخلاقية في شعب وفيه فقط ولا تَعدو واجب وجود ومثلاً أعلى يتعذر بلوغه فحسب».

ويطلق هيجل «الأخلاقية» Moralität على المثل الأعلى الأخلاقي الذي يطمح إليه الفرد و«سيرة الأخلاق»، أو «نظام الأخلاق»، Sittlichkeit على

---

(1) جامعة.

(2) la dialectique الجدل أو الديالكتيك أو الجدلية ـ المترجم.

(3) Pensée.

الواقع الحي لأخلاق شعب ما ومؤسساته في آونة معينة. فالدين، مثلاً، هو أحد التجليات العليا لروح شعب ما (Volksgeist) وهو ظاهرة فوق - فردية.

والشعب هو التجسيد المشخص الوحيد للأخلاق. فإن أراد المرء أن يبحث عن أساس للأخلاق في مكان آخر غير روح الشعب، فذلك يعني أن يضيع في التجريدات الخالصة. لماذا يضيع؟ ذلك لأن الشعب عضوية روحية.

بيد أن كل شعب إنما هو شعب وحيد، ومناف لفرديات أخرى مشابهة له. ولذا كانت الحروب ضرورية بين الشعوب بين الفينة والفينة. فهي شرط لـ«صحة الشعوب الأخلاقية». فالحروب تهز انحلال الإنسان في عالم مصالح الطبقات وصراعاتها، وتعيد للشعب وحدته.

غير أن الحروب، ولو أنها ضرورية، ولو كانت ظافرة، إنما توجّه الشعوب نحو انحطاطها. ذلك أن الإمبراطوريات إنما تتمكن عن طريق الحروب، إنها إمبراطوريات واسعة للغاية كيما تحافظ على وحدتها، ومهددة للغاية بالتشتت الداخلي كيما لا تعوّض هذا الخطر بسيطرة القسر الخالصة. لقد كان ذلك مصير روما. إذ لم يعد عندئذ يجد المواطن في الدولة الوساطة إلى الكلي، فينطوي على نفسه وينفصل عنها.

2- التاريخ الكلي عند هيجل

أ- العقل جوهر التاريخ

تقوم القراءة كلها التي يقرؤها هيجل للتاريخ العالمي[1] على أن يُبين أن «العقل» يعمل تدريجياً في الأحداث (التي ما من حدث منها يجري اتفاقاً ولا «يُفْقَد»: «فالكل «يسترد» ويندمج في «حياة الفكر»). فإن كان «منطق» هيجل «تاريخياً» في ما هو مكرس لإدراك حياة الفكر، فبالعكس عنده «التاريخ» تاريخ «**العقل**». ويفسر كذلك هذا الموقف قبالة التاريخ الطريقة التي تثير الاستنكار أحياناً، تلك التي استقبل بها هيجل بعض أحداث زمانه. وبما أن

(1) أو التاريخ الكلي l'Histoire Universelle.

التاريخ العالمي هو «المحكمة العليا»، كما يطيب غالباً لهيجل أن يقول ذلك، فإن الفيلسوف يقتصر على البحث عن «سبب» الأحداث: إذ «كل ما هو واقعي عقلي».

ب- **التاريخ كله يرسم تقدم الحرية في الوعي**

«التاريخ» هو تاريخ «الروح»، أو بالأحرى إنه «تمثل» لِـ«الروح» الذي يبيّن للناس كيف يجهد هذا لأن يرقى إلى معرفة ما هو كائن بالذات. و«العقل»، الذي يعمل في التاريخ، إنما يصل إلى غاياته بطريقة «حيلة» ما: إنه يستخدم «أهواء» الناس؛ إذ يتبع هؤلاء مصلحتهم ويحققونها، «غير أنها تحقق في الوقت ذاته غاية أبعد، ماثلة فيها، ولكنهم لم يعوها وما كانت بقصدهم» («المدخل» إلى «فلسفة التاريخ»). وهذه الغاية البعيدة، إنما هي تحقيق أخصّ طبيعة لِـ«الروح» والوعي بها: ألا وهي الحرية.

ولهذا السبب، قلما اهتم هيجل، في الترتيب العام للتاريخ العالمي، بالإمبراطوريات الشرقية في العصر القديم أو بقبائل أمريكية وإفريقية. فما تفتح الوعي بالحرية سوى عند الإغريق فحسب ولهذا كانوا أحراراً. ووضع هيجل كذلك عالم الفكر الإغريقي في المركز عينه لتاريخ الحرية عنده إلا أن الفكر الإغريقي ذاته ما كان قد بلغ إلا يفاع مفهوم حرية «الروح». إذ أن المسيحية هي التي أتاحت تقدماً جديداً في الوعي بالحرية عندما اتصلت بالشعوب الجرمانية على وجه الخصوص، وبعدما حطمت «الكلية الرائعة» لِـ«مدينة» العصر القديم التي كانت تتمثل أو تتوحد فيها مقولتا «الخاص» و«العام» في وعي المواطن.

ج- **«الروح» العامل في «التاريخ» ليس «روحاً» فردياً، بل روح شعب**

في التاريخ الكلي، ليس الشأن شأن المفرد، فـ«الروح» يتجلى في التاريخ عبر «كليات مشخصة»، أي شعوب. و«الروح» الذي هو موضوعنا هنا، هو «الروح القومي» أي «النمو لمبدأ تحيط به أولاً صورة توق غامض، ويتجلى في الخارج، وينزع لأن يغدو موضوعياً. وهو ينتشر في الدين والعلم

والفنون والمصائر والأحداث» (انظر في هذه النقطة ج. هيبوليت، دراسات في ماركس وهيجل، ص27).

إن «روحاً قومياً» خاصاً ما هو كائن حي يولد وينضج ويموت. وفي فترة من فترات التاريخ، يتجسد «الروح» المطلق في شعب ويسبغ الروحانية على هذا الأخير. ويبعث فيه الثقافة حينئذ. وهذه الثقافة القومية تفرض نفسها على أفراد هذه الأمة واقعاً موضوعياً.

إلا أن هيجل لا يتبنى أفكار المدرسة التاريخية الألمانية إلى نهايتها. فهو يتجاوز هذه المرحلة من «تأمل» «الروح» في «روح قومي». ويقول هيجل إن «الروح القومي» يمثل في هذه المرحلة حق تمثيل «أعلى مفهوم يتخذه «الروح» عن ذاته عينها». ولكن هذه الدرجة مهيأة لأن يتم تجاوزها. ذلك أن «الروح» «له ما ينشد. وفعاليته لم يعد يحفزها شيء، و«لم تعد نفسه الروحانية فعّالة»: فلقد زال شباب الشعب إذ «بعد الاكتمال، تطرأ عادة الحياة... إنها برهة العجز السياسي والسأم».

ماذا يجري عندئذ؟ يموت الروح، غير أن ما كان يمثله، أي مبدؤه، يكون قد تحقق فعلاً: فهو لا يمكن أن يفنى بكامله، بل سيشق له طريقاً إلى مبدأ أعلى يتجسد في روح قومي آخر. إذ «يسيطر شعب ما في تاريخ العالم في حقبة معينة ـ ولا يمكن لشعب أن يكون محط النظار إلا مرة واحدة...» (فلسفة الحق).

فإن أكد هيجل حقاً، ولاسيما في درسه الافتتاحي في جامعة برلين، على التطابق التاريخي بين الدولة البروسية والدولة المثالية والعقلية التي تفضي إليها فلسفته في الحقوق والتاريخ فهو (على الأقل حسبما نعلم)، ما أكّد إلا أن الشعب الذي كان محط الأنظار في زمانه هو الشعب الجرماني. إلا أنه ينتج من جميع كتاباته اللاحقة لفترة إيينا أن الشعب الألماني شهد حقاً تلك المرحلة من «الشباب النضر» لشعب اختاره «الروح» المطلق في فترة من فترات التاريخ ليمحض نفسه، من خلاله، أعلى مفهوم عن ذاته عينها.

ويلاحظ المرء كذلك أي استخدام أمكن أن قام بـه المـدافعون عـن العظمـة الألمانية أثناء فترة بسمارك على أساس نصوص مثل التي أتينا على ذكرها: إنه أفضل تسويغ لحرية الخير والشر لصالح الشعب السيد Herrenwolk.

ففي تاريخ هذه النزعات الإمبرياليـة المتتابعـة (سـبنله)، هنـاك شـعب مكلّف برسالة تاريخية يحقق مصيره ويحقق مجازفة «الروح» (التي لا يمكـن أن تلتقي إلا عبر العنف). أما الشعوب الأخرى فهي تجاهه مـسلوبة الحقـوق (rechtlos)، وذلك بما أن الشعوب ليست أفراداً (الذين يستطيعون وحدهم أن يملكوا حقوقاً). بيد أن العنف عينه الذي ينـشره هـذا الـشعب إنمـا يقـود إلى تفتحه الذي سيولِّد وقف تقدمه، ومنه يولـد انحطاطـه. وعلـى هـذا النحـو، يحكم على هذا الشعب حقاً، ولكن في محكمة التاريخ الكلـي وحـدها، في حينـه وحينمـا يتحقـق مـصيره (die Welgeschichte ist das Weltgericht «فالتاريخ» الكلي وحده هو المحكمة العليا). من هنا جاء تسويغ الحرب بين الشعوب.

3- فلسفة الدولة

أشاعت التقاليد، في فرنسة على الأخص، الفكرة القائلة بأن هيجل هو من سوّغ الحكم المطلق البروسي والمنظر لـه، وبأنـه المـدافع عـن الحقـوق المطلقـة للدولـة قبالـة الفـرد. وهـو لا يُعَـدّ بالكـاد كمـسؤول عـن النزعـة الاستبدادية للإمبراطورية الألمانية في الحقبة البسماركية.

والأمر هنا أمر تبسيط اعترض عليه ماركس مذ ذاك. وأعاد، في أيامنا، جان هيبوليت Jean Hyppolite أولاً، ثم اريك وايل على الأخص Eric Weil، وهذا الأخير بأسلوب أكثر حدة، أعادا فكر هيجل الحقيقي إلى نصابه. ذلـك أنه وإن ظهر أن هيجل قد اعتقد، وعلى الأخص في الـسنوات 1818-1830، بأنه وجد في الدولة البروسية في عصره تجـسيداً تاريخيـاً لنظريتـه في الدولـة الحديثة، فلا يبدو من المستطاع أن يُلام لأنه أيّد أن هذه الدولة المشخصة قد كانت أفضل تنظيم سياسي ممكن.

أ- قصد هيجل من نظريته في الدولة

في الحقيقة، يتخذ هيجل موقفاً معاكساً لموقف «فلاسفة» القرن الثامن عشر و«صناع دساتير» «الثورة» الفرنسية، الذي طالما بحثوا عن «الحجر الفلسفي للسياسة»، وأصروا على القول ما هي الدولة الفضلى. ففي نظره، بما أن كل ما يوجد إنما هو إبداع تاريخي للروح، هنالك فيما سبق بل على الدوام عقل في ما هو موجود، كما سبق وأن وجدت هنالك حرية.

وإذا صدقنا منظري «الدولة الصالحة» قد يبدو «أنه ما كان هنالك بعد في العالم أجمع دولة أو دستور لدولة، وأنه يجب الآن البدء من البداية» (مقدمة فلسفة الحق). وهذه فكرة خاطئة في نظر هيجل. فلا يمكن البحث عما قد يمكن أن تكون عليه الدولة إلا لأن الدولة سبق وأن وجدت. فالبحث العلمي حقاً عن الدولة «الصالحة» لا يمكن أن يكون إذن إلا نظرية عقلانية الدولة التي توجد: يعني أن نفهم ما هي الدولة وما ستكون.

وحذّر هيجل قرّاءه منذ مقدمة «فلسفة الحق»، فالفلسفة تأتي على الدوام متأخرة للغاية كي تعطي وصفات عن الحال التي يجب أن يكون عليها العالم، فهي تفهم ما هو موجود في البرهة «التي شاخت فيها صورة من صور الحياة». «وعندما ترسم الفلسفة بلون المشيب فإن صورة من صور الحياة تكون قد شاخت ولن تعود إلى الصبا بعد المشيب؛ إنها تجعلنا نعرفها فحسب، إذ أن عصفور «مينيرفا» لا يهم بالطيران إلا عند مجيء الليل».

حقاً، ربما تكون مثل هذه الدولة المشخصة والخاصة دولة فاسدة، بيد أن مهمة الفكر تكمن في البحث عن فهم الإيجابي الذي يوجد هنا الآن في الدولة الفاسدة فساداً مشخصاً وراهناً.

ب- «الحُرية المشخّصة».

إن خطأ كنط والفلاسفة الليبراليين، في نظر هيجل، يتمثل في أنهم لم ينظروا في الإرادة الحُرة للذات المفكّرة إلا تجريداً. وفي رأي هيجل، إن هذه

الإرادة الحرة بالذات إنما هي التعسف. فلا يمكن للإرادة الحرة أن ترضى إلا عندما تدرك أنها ليست سلبية خالصة، وأنها تبحث وأنها بحثت على الدوام عن الحرية في تنظيم عقلي وكلي للحرية. والسياسة هي إذن علم التحقيق التاريخي للحرية في تجسيداتها المتعاقبة والتدريجية عبر وساطات مشخصة (الأسرة، الهيئات، الحرفية، الدولة). وليس بمستطاع الإنسان الذي يريد التأثير في واقع العالم أن يستند حصراً إلى الاقتناع العفوي لضميره الأخلاقي الفردي: فمن جانب، يجب عليه أن يخضع إلى قوانين العالم الموضوعي الموجود خارجه؛ ومن جانب آخر، فهو مدعو، من حيث هو كائن عاقل، لأن يتجاوز خصوصيته كي يصل إلى النظر في الكلي.

وعلى سبيل الاختصار: تصادر «الحرية المشخصة» على التوفيق بين نزعتي الأشخاص الفرديين (أو، إن شئنا، بين حاجتيهما).

- فالشخص الفردي، المغمس في مصالحه الخاصة (وهي ليست مادية بصورة حصرية) يجد أو يرغب في أن يجد نموه الكلي في الدائرتين «الخاصتين» اللتين تكوّنهما الأسرة والمجتمع المدني.

- بيد أن هذا الشخص الفردي نفسه يقر، بفضل عقله، بأن عليه أن يتجاوز خصوصيته ولا يمكن أن يحققها في النهاية إلا في المصلحة الكلية.

وينجم عن التوتر بين هذين المطلبين:

- أن الكلي لا يمكن أن تكون له قيمة ولا يمكن أن يتحقق دون أن يتلقى الفردي إرضاءه أيضاً.

- وأن الكلي لا يمكن أن يتم بلوغه بمجرد تراصف الإرادات الذاتية والمصالح الخاصة ووجودها معاً.

- والحالة هذه، ما هي أداة ذلك التوفيق؟

إنها الدولة حسب رأي هيجل. وقد كرر ذلك مرات عدة: «إن الدولة هي دائرة التوفيق بين الكلي والخاص»، «إن الدولة هي واقع الحرية المشخصة Wirklichkeit».

ج- «الدولة هي الحيلة».

حسب رأي هيجل، لم يكن يوجد التضاد بين حرية الذات الداخلية والنظام الموضوعي للجماعة المنظمة في «الحياة العامة الجميلة» في العصر القديم الإغريقي: فلم يكن قد كسب الفرد بعد حريته الداخلية ولم يكن قد عقل ذاته نفسها على أنها مطلق؛ إذ بما أن «التوفيق» بين «الخاص» و«العام» قد كان مباشراً، فإنها لم تكن للفرد إلا إرادة عامة.

ولن يغدو العالم المعاصر مثل ذلك أبداً. فبعد المسيحية، لم يعد الدين دين شعب خاص، بل دين الروح الكلي؛ إذ أضفت ثروة المدن قواماً على مجتمع مدني يفصل الفرد عن الجماعة فصلاً شديداً. ومذ ذاك أخذ يوجد تضاد بين الفرد والجماعة المنظمة التي تبدت للفرد كسلطة خارجية وقوة قاهرة.

بيد أن هذا التضاد ليس إلا لحظة يجب التغلب عليها. لكن كيف؟ بشيء مصطنع، أو بما يسميه هيجل «حيلة». وهذه الحيلة إنما تقوم بها الدولة في الواقع بقدر ما تستخدم قسط الحرية «الخاصة» المتروك للناس كي تقودهم للاعتراف بالصفة العليا لسلطتها والصفة المعقولة لقانونها. فالدولة هي إذاً هذه الوساطة التي تصنع «ثقافة» الجمهور Vulgus (مجرد تجمع أشخاص خاصّين) كيما تقوده ليعقل نفسه كَـ«شعب» «populus»، أي كجماعة حرة من البشر حقيقة، البشر الذين أدركوا أن الدولة إنما تجسد هذا الكلي الذي ارتقوا هم ذاتهم إليه، بوقوفها فوق المصالح الخاصة.

إذن النتيجة عند هيجل أن هناك حرية في الدولة إذا تحقق الشرطان التاليان:

أ- إن أمكن للمواطن العاقل أن يجد فيها تلبية رغبات ومصالح معقولة يستطيع أن يسوغها أمام نفسه ذاتها من حيث هو كائن عاقل مُفكِّر.

ب- إذا أمكن لقوانين الدولة أن يَعْتَرِف بها، كقوانين عادلة، جميع أولئك الذين عدلوا عن الحياة حسب غريزتهم الطبيعية المباشرة أو (حسب اختيارهم)، وجميع أولئك الذين فهموا أن الإنسان الطبيعي ليس حراً في الواقع، بل إن الكائن العاقل والكلي فحسب هو الذي يمكن أن يكون حراً.

د- ما هي دولة «الفكر» في العصر الراهن.

إذا كان هيجل، في اللوحة التي رسمها لآليات الدولة الحديثة وسير عملها، قد أضمر حقاً، في خلفية فكره، دولة بروسيا في زمانه، فإنه لم يقتصر البتة على وصف الدولة كما كانت في الواقع.

والحاصل، ليس ذلك هدفه. فهو يبحث فقط كي يبيّن في أي شيء تكون الدولة التي يصف هي تنظيم عقلاني للحرية (ولكن تنظيم تاريخي وليس أبدياً).

ويُرتّب «دستور» هذه الدولة بحيث توجد فيه سلطات ثلاث: مجالس الطبقات (Stände) التي تحوز السلطة التشريعية، والموظفون الذين يمارسون السلطة الإدارية، والأمير الذي له سلطة إنهاء المداولات بالقرار.

1ً- الملك الوراثي وهو يجسد استمرارية الدولة، بيد أنه، مثله مثل السلطتين الأخريتين، يمثل الكلي، أي ما يدرك مجموع المواطنين بأنه مصلحتهم المشتركة. ويمارس وظيفة تقابل لحظة من حياة الدولة، هي اللحظة التي يجب الحسم فيها بنعم أو لا، بعد مداولات مجالس الدويلات وقرارات الموظفين أو مشاريعهم.

2ً- الشعب وهو يتمثل في مجالس الطبقات (التي تقوم مقام البرلمان) لا حسب تمثيل للأفراد، بل بمقتضى تمثيل للمصالح. فليس هنالك من انتخاب مباشر.

ولا يُطْلَب من تمثيل الشعب هذا اتخاذ المبادرات، بل إقامة جسر فقط بين الدولة، وهي سلطة تظل دائماً خارجية جزئياً بالنسبة للأفراد، وبين

المجتمع المدني. وهو يتيح في آن واحد أن يبيّن لأفراد المجتمع المدني أنَّ مصالحهم لا تهملها الإدارة ولا الأمير، وأن يكفل بأنّ الموظفين لا يمارسون سلطتهم بصورة عمياء.

3ً- ولكن في الدولة، الموظف هو الذي يمارس السلطة الرئيسة والسلطة التي تعبر أحسن تعبير عن رسالة الدولة. فالموظف، خادم الدولة وسيّدها، هو الذي يتحقق به الكلي؛ أولاً لأنه نزيه وحيادي متجرد ثم لأن وظيفته تقوم بالتحديد على ممارسة السلطة كل يوم إذ يهيء باستمرار القرارات ذات المدى الكلي ويطبق بصورة دائمة القواعد العامة على الحالات الخاصة. ويدرك المواطنون أن كفاءة الموظفين وتجردهم يحققان وحدة المجتمع في الجماعة المنظمة.

أيعني ذلك أن الدولة توصلت على هذا النحو لأن تذوب في المجتمع أو، على العكس، أن المجتمع قد توحد توحيداً كاملاً مع الدولة؟ كلاَّ، يوجد بينهما وساطة فقط.

ورغماً عن الجهود التي بذلها اريك وايل Eric Weil كي يبرهن على أن «النظرية الهيجلية في الدولة هي نظرية صحيحة لأنها تحلل تحليلاً صحيحاً الدولة الواقعية في عصره ودولة عصرنا» (الكتاب المذكور ص71)، فإن الانتقادات الضارية التي وجهها ماركس إلى هذه النظرية مسوّغة بقدر كاف. ففي الواقع، لا يبرهن هيجل في أية لحظة برهاناً حقيقياً على أن الدولة، في الدستور الذي يرسمه، توفّق في الواقع بين ما كان يجب عليها أن توفق بحسب أطروحاته الخاصة. إ ذ أن مشكلة التوفيق بين الحرية الفردية ووحدة الإرادة العامة لم تُحَّل البتة بالملكية الدستورية والمجلسين الحرفيين والبيروقراطية. وكل ما هنالك أن هيجل قد بين بأنه لا يوجد تنظيم معقول إلا إذا تحقق هذا التوفيق؛ إلا أنه عندما ينتقل إلى وصف ما هو كائن، إنما يقتصر على رصف مشكلة منطقية على وصف حالة تاريخية بدون أن يبرهن بتاتاً على أن الحل يكمن ههنا. وأخيراً، يتجنب الصعوبة زاعماً أنه يوجد شيء من العقل والحرية المشخصة في كل نظام سياسي موجود.

هـ- نواقص الدولة.

ليست دولة «الفكر» هذه بالكلمة الأخيرة للروح، وليست هي «المصالحة النهائية» للإنسان مع نفسه عينها. إذ تتهيأ تحولات جديدة. وتظل الحياة مأساوية.

وتكشف الدولة عن نواقصها في ثلاثة ظروف على الأقل. وهذه «اللحظات» الثلاث هي:

- علاقات الدول في الحياة الدولية؛
- الأزمات الداخلية التي تسوّغ طغيان «الرجال العظام» و«الأبطال»؛
- تكوّن طبقة مُسْتَغَلّة في قلب المجتمع المدني، طبقة تعي بأن لا نصيب لها في المجتمع ولا في الدولة فتعمل على تدمير هذه الأخيرة.

1ً- الدول في الحياة الدولية:

إن ما يميّز الدولة على الصعيد الداخلي هو كون العلاقات بين الأشخاص الفرديين تتواسطها من الآن فصاعداً القوانين والدولة. وبالعكس لا توجد أي وساطة على صعيد العلاقات بين الدول ولا أية سلطة عليا تعلو على إراداتها الذاتية.

فهل يعني ذلك أن العنف وحالة الطبيعة هما القاعدة الوحيدة للعلاقات بين الدول؟ لا. بالتأكيد. فالدول يعترف بعضها ببعض اعترافاً متبادلاً كدول مستقلة، وهذا ما يقتضي بعض الواجبات الأخلاقية بالنسبة لها. إذ يجب مراعاة المعاهدات واحترام السفراء، إلخ.

لكن، حسب رأي هيجل، ليست المسألة إلا مسألة وجوب Sollen. وبتعبير آخر، توجد الدول بالوضع عينه الذي كان فيه الأفراد قبل تكوين الدولة: إذ أن الإرادة الحرة أَهْلٌ حقاً لتعرف واجبها الأخلاقي، بيد أنها يمكنها أن تتقيد به أو تتجاوزه بما أنه ليس هناك من قاعدة أو سلطة عليا تلزمها إلزاماً مشخصاً بالتقيد بهذا الموجب الأخلاقي. فالواجب يظل الواجب والعمل[1] يبقى العمل.

---

(1) l'Action.

وكما كتب أريك وايل: «لا يقول هيجل إن حالة الأشياء هـذه كاملـة، ولا يقف موقف الدفاع عنها؛ إنه يعاني ويفهم» (المرجع المـذكورن ص77). فهل ينبغي أن نُحَيِّي هيجل من أجل ذلك؟ والحق يقال إن «المعاينة والفهـم» هما هنا في متناول الجميع حقاً. وليس النقد (المثقل بالسخرية غالباً) الـذي يوجّهه هيجل لكنط مقنعاً بتاتاً. ومن الصحيح أن «مشروع سـلم دائـم» يظـل مشروعاً ما، لكن هل يدل ذلك على أن مؤلفه لم «يعاين» ولم «يفهم» ما هو كائن؟

إن الحروب، في فلسفة التاريخ عند هيجل، معدَّة لتمنع مـن أن تـصير الشعوب عبيداً للحياة. فالروح يـأتي علـى الـشعوب بـالحرب ليـشعرها بـأن سيدها الحقيقي هو الموت: إذ تغدو الشعوب التي تخاف الموت وتؤثر التعلق ببقائها في «دنياها هنا» عبيـداً وتفقـد اسـتقلالها. «علـى هـذا النحـو يحفـظ اضطراب الرياح مياه البحيرات من أن تأسن».

إن شئنا الاقتصاد على «فهم» فكر هيجل، فإن هذه الـضرورة الروحيـة للحروب بغية «تفادي» نزعة الـدول إلى الانغـلاق علـى نفـسها في فردياتهـا تُستَنْبَط استنباطاً حقاً من مصادرات «فلسفة الروح». ذلك أنه في نظـر هيجـل لا يعمل الروح في العالم بطريقة مثالية ولا بصورة أخلاقية بل بعنف (فلننظـر أريك وايل، المرجع المذكورن ص79).

2ً- دور «الرجال العظماء» و«الأبطال».

قبـل أن تُؤَسّـس «الدولـة»، أو عنـدما تَحُـلُّ أزمـة عميقـة تُحطِّـم الدولـة، لا توجـد إلا حالـة الطبيعـة، أي فوضـى الإرادات الفرديـة واعتباطها. عندئذ لا يوجد شيء؛ لا فضيلة فردية، ولا منظومـة أخلاقيـة جمعية (Sittlichkeit)، إنه عالم السلبية المطلقة, ولا يوجد الكلـي في أي مكان. والحال أنه ينبغي (بالنـسبة للـروح) أن تؤسـس الدولـة أو أن يعـاد بناؤها.

وحينئذ يعمل الروح بمكر وحيلة ويستخدم عظماء الرجال والأبطال. فهو يستعمل أهواءهم وظمأهم للسيطرة: إنهم ليسوا إلا الأدوات غير الواعية للروح. وفي هذه اللحظات، ليس هناك من حق له قيمة ضد حقوق البطل لأن البطل هذا، إذ يتبدى بأنه يمارس إرادته الفردية الخالصة، إنما يمارس في الواقع الحق المطلق لـ«المعنى»[1] بالتحقيق في مؤسسات مشتركة مشخصة. ولهذا السبب تتبع الشعوب الرجل العظيم وتنضم تحت لوائه.

وفيما بعد، ما أن تُؤسس الدولة أو يعاد بناؤها (ولكن دولة متجددة)، حتى يغدو طغيان الرجل العظيم غير مجد. ففي الدولة، هناك فضيلة واحدة ضرورية: هي فضيلة المواطن والإنسان الشريف. حينذاك يُقوَّض الطغيان ويُطَرد «البطل»: إذ تحلّ حالة العقل محل حالة الطبيعة، فتسود الإرادة العامة بفضل وساطة الدولة.

3ً- المجتمع المدني يخلق من جديد حالة من عدم الاكتفاء تنفي الدولة

بَيّن الكسندر كوجيف حق البيان أن نظرية الدولة عند هيجل كلها ترتكز على مفهومي الرضى والاعتراف. فالدولة توجد عندما يجد كل مواطن، في قلب الجماعة، تلبية للمصالح التي يقر بأنها معقولة؛ وكل واحد يعترف بالدولة عندما يتعرف على إرادته الشخصية المعقولة في الإرادة العامة التي تعبر عنها أجهزة الدولة. وهذا ما يصادر، في الواقع، على أن الفارق ليس صارخاً بإفراد ما بين هذا الكلي وقد عُقِل وبين حالة المجتمع.

ومنذ 1805، قد قرأ هيجل «ثروة الأمم» لآدم سميث (الذي ترجم لتوه إلى الألمانية)، وقرأ ريكاردو فيما بعد و ج. ب. ساي. ولقد أثر الاهتمام بهذا العالَم الاقتصادي أكثر فأكثر في مؤلفاته الأخيرة بل فهم فيهماً تاماً، وغالباً بصورة نبوية، التحولات التي جاء بها المجتمع البورجوازي الليبرالي.

---

(1) أو الفكرة l'Idée.

وتبنّى هيجل تبنياً جزئياً الأساسي من العقيدة الليبرالية. إلا أنه لم يتوقف عند ذلك. فالإنسان يتخلص حقاً بالعمل[1] من الطبيعة بما أنه يؤثر فيها. بيد أن هيجل يلاحظ كم يُنْتِج تقسيمُ العمل من عمل مُفَتّت وآلي: فيغدو الإنسان مجرداً، وتصبح العمليات صورية ويعاني الإنسان على هذا النحو من عمل يفقد روحانيته. وتترك تغيرات السوق واختفاء المنشآت العامل معرّضاً أكثر فأكثر إلى مخاطر الحياة الاقتصادية: فهناك إذن طبقة متروكة لفقر متزايد لا تستطيع الخروج منه.

وعلى هذا النحو يُعَادُ المجتمع المدني إلى حالة شبه طبيعية عنيفة ومنقسمة. وتكون «الدهماء» في حالة تمرد وتتفرق: وترفض أن تعترف بمجتمع لم يعد يمنحها الرضى أو يلبيها. ويُفْتَقد الأساسان اللذان يتيحان «عقل» الدولة.

فالدولة هي التي يجب عليها أن تصالح المجتمع (يعثر هيجل من جديد هنا على الوجوب Sollen). بيد أنه يجب أيضاً أن تعترف الدهماء على نفسها فيها. والحالة هذه، لا تعترف على نفسها فيها وتنفي كليتها: ذلك أنه بالقدر الذي اعترفت فيه الدولة ببعض الاستقلالية لدائرة المصالح الخاصة قد أفضى المجتمع المدني إلى الوضع الراهن إذ نمّى بصورة منطقية آلياته الطبيعية. وبالتالي لم تعد الدولة «كلّ» الشعب في نظر الدهماء. فهناك من الآن فصاعداً حزب في الدولة. والحالة هذه، بما أن نظرية الدولة بحسب هيجل لا تطيق مفهوم «الحزب» (إنه مضاد للكلي)، فليس هذا الحزب في الدولة فقط، إنه ضد الدولة. وإذا تكوّن هذا الحزب ونَمَا، فلسوف تنتصب ضده أحزاب أخرى، وضد الدولة على وجه الضرورة.

ماذا عندئذ؟ عندئذ لا يحسم هيجل. «لقد شاخت صورة من صور الروح...» أما التاريخ فيستمر... لقد عاشت هذه الدولة المشخصة، وسوف تزول بالعنف، أو بالحرب، أو بعمل رجل عظيم (لا يفكر هيجل بأن البطل

(1) أو الشغل Le travail.

يمكن أن يكون كائناً جمْعياً: البروليتاريا على سبيل المثال). غير أنها كانت حقيقة عصرها وكانت تتضمن إيجابية لا يمكن لها إلا أن تُستَرد ويتم تجاوزها في الصورة الجديدة التي سوف يهبها الروح لنفسه.

ما كان لهيجل بتاتاً تلامذة مخلصين إخلاصاً تاماً على الرغم من التكريم الذي أحيط به في أواخر سنواته، وعلى الرغم من النجاح الهائل الذي تمتعت به فلسفته لدى الجمهور الألماني المثقف ابتداء من حوالي عام 1820. فلقد كانت توجد في مذهبه التباسات وعلى الأخص ثنائية قيم وهذا ما ساق خلفه الفكري أن ينقسم إلى تيارات عدة. فعلى الصعيد الديني، استخدمت الهيجلية إما لتسويغ عقلانية مؤلهة أو أناسية وإما لتسويغ لاهوت مسيحي. وعلى الصعيد السياسي، سترى فيما بعد (في الفصل الثالث عشر، أدناه) كيف صدر عن هيجل تيار محافظ وتيار «يسار» معاً. ومن هذا الأخير ستنشأ الماركسية.

* * *

فهرس الموضوعات



Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques II

يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسي منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عمل يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضاً.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجدد في كلِّ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّر لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع و التصور: بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكري جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقاً: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

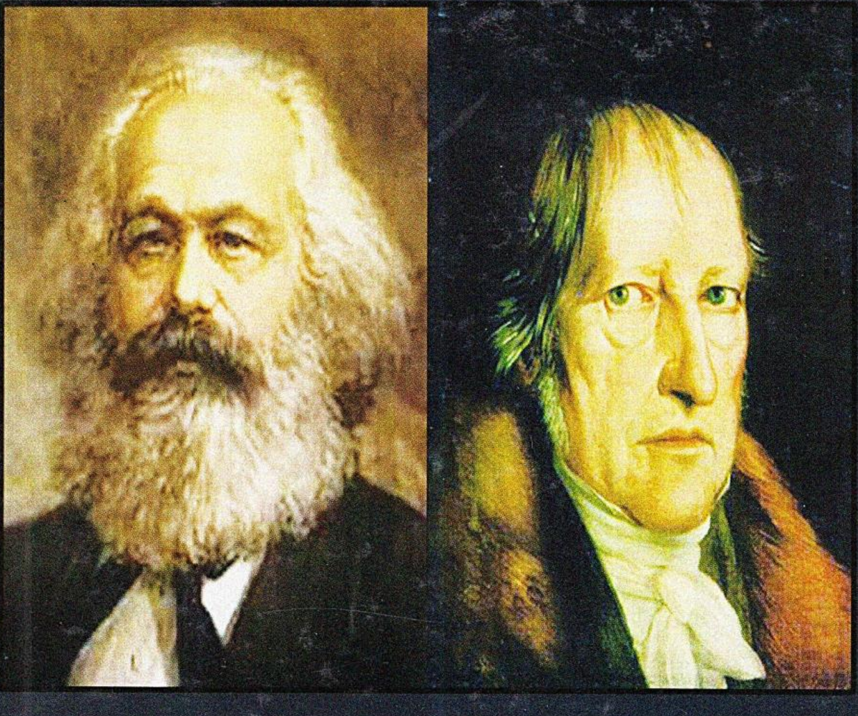
www.attakwin.com

جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

الاشتراكية . الليبرالية . القومية . السلفيّة

III



ترجمة: د. ناجي الدراوشة

التكوين

تاريخ الأفكار السياسية

الليبرالية - الاشتراكية - القومية - السلفية

جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

الليبرالية - الاشتراكية - القومية - السلفية

III

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

التكوين

Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques III

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس:00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق . سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo. com

الفصل الثاني عشر

حركة الأفكار السياسية

إلى عام 1848

إن الكلمات الرئيسة في القرن التاسع عشر هي: الليبرالية والقومية والاشتراكية.

والليبرالية هي إيديولوجيا الطبقة البورجوازية التي استفادت من الثورة الفرنسية. أما في ألمانيا وإيطاليا وأوروبا الوسطى والشرقية فلم تتم الوحدة القومية وظلت تحكم الارستوقراطية؛ وكان الليبراليون في المعارضة واختلطت الحركة الليبرالية بالحركة القومية خلال النصف الأولى من القرن. وهكذا وجد معاً أمداً طويلاً شكلان من الليبرالية متميزان أوضح تميزهما: الليبرالية المُرَفّهة التي يعبر عنها أكمل تعبير مذهب مانشستر، والليبرالية المناضلة التي تلهم المغلوبين الدائمين من جميع الحركات الثورية في ألمانيا أو في إيطاليا.

ولم تتم الوحدة الألمانية أو الوحدة الإيطالية على أيدي الليبراليين، بل قامت ضدهم إلى حد ما. إذ غيرت القومية طبيعتها؛ فأضحت محافظة بعد أن كانت ليبرالية، بل غدت أحياناً رجعية صراحة. وظهرت دول جديدة على خريطة أوروبا وفي أمريكا اللاتينية. وأخذت تتجابه أقواها في سبيل السيطرة العالمية، وغدت القومية إمبريالية. وبسطت أوروبا ـ أي قبل كل شيء إنكلترا وفرنسة ـ نفوذها على مجموع العالم، وتشكلت الإمبراطوريات الاستعمارية أو أعيد تشكيلها، وانفتح الشرق الأقصى على التجارة الأوروبية وعلى الأفكار الغربية.

وقلبت الثورة الصناعية وجه العالم. وحفرت هوة بين الأمم التي انخرطت انخراطاً محموماً في طريق التقدم وبين تلك التي لاذت في عالم الذكرى كإسبانيا. وحشدت في مكان واحد وحول مهمة واحدة العمال البروليتاريين المتفرقين فيما سبق، وجعلتهم يكتشفون تضامنهم وقوتهم. وكفّت الاشتراكية عن كونها حلماً إنسانياً أو لهواً أدبياً كي تغدو مذهباً علمياً وأملاً لطبقة.

وفي منتصف القرن، حددّت ثورات عام 1848 في أوروبا انقطاعاً عميقاً. وكان هذا الانقطاع أقل وضوحاً في إنكلترا, غير أن تبني التبادل الحر وفشل الميثاقية قد أظهرا بداية عصر جديد. كما مزقت حرب الانفصال الولايات المتحدة من عام 1861 إلى عام 1865.

ولا تمثل السلفية (التي انتقلت من الثورة المضادة إلى الوضعية) ولا القومية (التي غدت محافظة بعد أن كانت ليبرالية) ولا الاشتراكية (التي انتقلت، كما يقول الماركسيون، من المرحلة الطوباوية إلى المرحلة العلمية) الخصائص ذاتها في النصف الأول من القرن وفي النصف الثاني منه. ومن بين جميع حركات الأفكار الكبرى قلّما تطورت الليبرالية وحدها، إلا أن العالم قد تطور من حولها بينما ظلت أمينة إلى أشكال أورليانية أو مانشستريانية بصورة عفا عليها الزمن.

وعوضاً عن أن ندرس في شوط واحد الليبرالية ثم السلفية ثم الاشتراكية بدا لنا مشروعاً إذن أن نقوم بوقفة في عام 1848 وأن نميز حقبتين: حقبة الرومانسية وحقبة الوضعية.

ويستدعي هذا التمييز بداهة الكثير من التدقيق. فيمكن أن نعدّ أن ثورات 1848 تؤلف نهاية الرومانسية السياسية وتدل على فشلها، غير أنه من الواضح بأن الرومانسية ما اختفت فجأة من العالم السياسي في نهاية عام 1848: إذ يمكن أن نجد آثار الرومانسية في الكومونة والنقابية الثورية, وقومية باريس وإمبريالية كبلنغ، ولا عقلانية نيتشه... وليس باقل من ذلك وضوحاً أن الوضعية قد ظهرت قبل 1848 بكثير، ولو اقتصر الأمر على السانسيمونية التي لا يمكن فهم الكونتيه بدونها. بيد أن الوضعية السانسيمونية تبدو لنا موسومة بالرومانسية، وهي تختلف اختلاف جذرياً عن المذاهب ذات النزعة العلمية التي ازدهرت نحو عام 1880.

وهنالك أيضاً، وهو أمر بدهي، مذاهب (مثل مذهب توكفيل، Tocuqeville، وهو من أكثر مفكري العصر حيوية)، لا تلائمها كلمات الرومانسية والوضعية على حد سواء.

غير أن لكل حقبة جوها المسيطر، ومناخها الخاص. وتبدو لنا الصلات في القرن التاسع عشر بين مؤلفات من حقبة واحدة، لكن ذات وحي مختلف، أشد وثوقاً وأقوى دلالة مما تبدو بين أعمال تنتسب إلى المذهب ذاته ولكن لا تنتمي إلى جيل واحد. ولكي نأخذ في الحسبان اختلافات الجيل هذه قد اخترنا، لا من غير تردد، مخططاً يدل على الانقطاعات الزمنية، تحت طائلة تجزئة تحليل المذاهب.

الرومانسية السياسية

إن عبارة «الرومانسية السياسية» غامضة.

فلقد تبنى الكتاب المنعوتون عموماً بالرومانسيين المواقف السياسية الأشد اختلافاً حسب البلدان. ففي إيطاليا، كان الرومانسيون في أغلب الأحيان ليبراليين، بينما كانت الرومانسية في ألمانيا حتى منتصف القرن مرادفة للنزعة المحافظة السياسية بوجه عام. أما الرومانسيون الإنكليز فقد سلكوا طرقاً متعارضة في الظاهر: إذ مات بيرون Byron في ميسُّو لونغي Missolonghi في عام 1824، وتمسّك كولردج Coleridge بالدفاع عن التقاليد.

وفي فرنسة، من المهم أن نميز بين الحقب:

1ً- اتجهت الرومانسية الأولى عاطفياً وسياسياً صوب فرنسة القديمة: فكان شاتوبريان ولا مارتين وفينيي ملكيين، وانشد فيكتور هوغو الشاب رسامة شارل العاشر؛ وكذلك كان شعور ثوريي عام 1830 بأنهم غلبوا الرومانسيين والبوربون في الوقت ذاته.

وأثناء «الأيام المشهودة الثلاثة»، أمكن سماع هذه الصيحة «الرومانسيون متورطون!...».

2ً- ولكن، تغير الوضع في ظل ملكية تموز؛ إذ انتقل الواحد بعد الآخر إلى المعارضة، شاتوبريان ولامنيه ولامارتين وميشليه؛ ولم ينتقل هوغو إليها

إلا في عام 1849، لكونه قد ظل من آخر المخلصين للأورليانية. وتوصل لامارتين إلى السلطة في شباط 1848 بعد أن كان من أبلغ خصوم «الحد الوسط»؛ إذ أعقبت ثورة رومانسية ثورةً مضادة للرومانسية؛

3- وبدأت، بعد التساقط المفاجئ للموجة الثورية، حقبة الرومانسية الثالثة، وهي الحقبة التي يسيطر عليها فيكتور هوغو. فلقد اختفى شاتوبريان ولامنيه ولامارتين، ولكن لم يمت فكتور هوغو إلا في عام 1885، هذا المرزبان للتقدم والديموقراطية والشعب والإخاء: وهي رومانسية «بعد المعركة» و«بعد المنفى»، رومانسية استذكارية تهب الإيديولوجيا الجمهورية نفوذ العبقرية وبعض ذرائع الجمود.

غير أنه يجب أن لا نخلط بين الرومانسية والكتّاب الرومانسيين. فهناك ضرب من القابلية للرومانسية في المجتمع الفرنسي للحقبة يفسّر النجاح الشعبي لعمل مثل «كلمات مؤمن» للامنيه (1834).

وهذه الرومانسية الشعبية التي تعبر عن نفسها في روايات الكسندر دوماس Alexandre Dumas وعلى الأخص في روايات أوجين سو Eugéne Sue: «أسرار باريس»، و«اليهودي التائه»، و«تاريخ أسرة عبر العصور»... إنها رومانسية ابتدائية تعارض بين العدل والظلم، وتستند إلى بعض النماذج وبعض الموضوعات المحدّدة مرة وإلى الأبد مثل: البطل والخائن والبائس والأريب والمومس الصالحة والكاهن الصالح والكاهن الفاسد، والشعب والتعليم والثورة وتفوق فرنسة... وعلى هذا النحو يظهر انتخاب أوجين سو إلى الجمعية التشريعية في عام 1850 كحدث رمزي (مع أن أوجين سو ذاته لم يكن يتمتع إلا بحد أدنى من القناعات السياسية).

والرومانسية الفرنسية مشتتة من الناحية الاجتماعية؛ فالكُتّاب الرومانسيون ذوو منشأ مختلف جداً، مثل: طبقة النبلاء الكبرى أو الصغرى والبورجوازية، والمنحطين من طبقة عليا والحرفة القريبة من البروليتاريا (ميشليه). أما بخصوص انتشار الرومانسية، فقد كان مختلفاً اختلافاً شديداً؛

فهناك رومانسية الصالونات ورومانسية المقاهي وهناك الرومانسية الشعبية؛ وظلت البورجوازية أمداً طويلاً هي الطبقة الوحيدة التي لم تنفذ إليها الرومانسية: إذ اتخذ رومانسيو عام 1830 البورجوازي كدريئة، وكان البورجوازي يرتعد أمام غرائب الرومانسيين؛ وتبين جريدة الأكاديمي فيينيه Vieennet أتم بيان الذعر الذي كان يوحيه الرومانسيون للبورجوازيين الليبراليين. بيد أن الرومانسية تبرجزت شيئاً فشيئاً، وتدثرت الليبرالية بمثالية أخذت البورجوازية تخلطها مع الرومانسية. غير أن هذا التحول كان بطيئاً. وبصورة عامة، تبتعد الرومانسية عن المركز. فهنالك سلفية واشتراكية وقومية رومنسيات. بيد أن الليبرالية الفرنسية ظهرت زمناً طويلاً ـ وربما في يومنا هذا أيضاً ـ وكأن الرومانسية لا تنفذ إليها.

أ- بعض سمات الرومانسية السياسية :

1- الحس المسرحي (الدراما، البطولة، التضحية، العظمة, الدم المهراق...) لقد تغذت الرومانسية السياسية من ذكريات الثورة والإمبراطورية. وكان أشد منتقدي الثورة قسوة (ميستر) أو الإمبراطورية (شاتوبريان) من أكثر الناس إحساساً بعظمتهما.

2- التصور العاطفي والبلاغي للسياسة ـ وكانت السياسة فيما سبق فن الممكن فغدت دعوة إلى المثل الأعلى. وكانت تقوم فيما سبق على الأسرار فاتجهت إلى الحكمة والصورة البلاغية. ولم تعد المسألة مسألة حكم (أو طاعة) فحسب، بل مسألة إقناع وقيادة؛ فاستعانت السياسة بقوة الكلمة، وغدت جنساً أدبياً.

3- الشفقة. وهي شفقة على المتواضعين، وعناية مُوَجّهة إلى المشكلات الاجتماعية (التي لم يبال بها معظم الليبراليين)، وفكرة مفادها أن «المسألة الاجتماعية» أهم وأشد إلحاحاً من المسائل السياسية الصرفة؛ ولم تستبعد الرومانسية الاجتماعية (الواضحة وضوحاً شديداً عند شاتوبريان ولامنيه وميشليه) خيارات سياسية متعارضة في الظاهر؛ وهذه الرومانسية

الاجتماعية هي التي صنعت الوحدة العميقة في أعمال لامنيه، من «المقالة في اللامبالاة» إلى «كتاب الشعب».

وهي شفقة على الشعوب المضطهدة: على اليونان أولاً، ثم على بولونيا .وبعثت الحركة المُحبّة للهيللينية حماسة الرومانسية العالمية؛ أما الدفاع عن بولونيا فلقد ولّد أدباً بليغاً وقليل الجدوى على حد سواء.

4- وأخيراً، الرومانسية رؤية شاملة للكون: لقد كانت السياسة الكلاسيكية تقوم على تصنيف المشكلات في زمر في سبيل محاولة حلها. وربما سعى الرومانسيون إلى حلها أقل مما سعوا إلى طرحها بكل اتساعها وإلى بسطها على أبعاد الكون وأبعاد التاريخ.

ب- التاريخ

عرف القرن التاسع عشر، وعلى الأخص نصفه الأول، تكاثراً لا سابقة له في المؤلفات التاريخية من كل صنف مثل مؤلفات والترسكوت وشاتوبريان ولامارتين وأوغستين تييري وغيزو وتيير ومينييه وميشليه وكينيه وكارليل ومؤرخين ألمان، إلخ.

وليست هذه الواقعة دون ما علاقة بالرومانسية؛ هكذا يعلن أوغستين تييري في مقدمته لـ«روايات الأزمنة الميروفنجية» (1840) بأن ميله كمؤرخ قد أوحته إليه قراءة «الشهداء» لـ شاتوبريان. ومن المعروف من جهة أخرى ذوق الرومانسيين إلى المسرحيات والروايات التاريخية. غير أن الرومانسية ليست وحدها بداهة السبب الوحيد في عودة للتاريخ لم تتجلَّ عند المؤلفين القريبين من الرومانسية فحسب بل عند مؤرخين بعيدين بعداً شديداً عنها مثل غيزو أو تيير.

وقد يكون من الأصح أن نقول بأن للرومانسية ونمو الدراسات التاريخية سبباً مشتركاً: ألا وهو الشعور بالعيش في حقبة انتقالية بين ماض منصرم ومستقبل قلق، وهو شعور يتقاسمه جميع الناس المولودين في آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. فبعد الثورة والإمبراطورية، شعر جيل

بكامله أن حقبة قد انتهت وأن حقبة أخرى قد بدأت تختلف عن السابقة اختلافاً سياسياً. وكان هذا الشعور شعوراً بالعظمة لدى البعض وشعوراً بالحنين لدى البعض الآخر: وكان التاريخ، في هذه الحالة أو تلك، يقدم ملجأ.

وقدم التاريخ الحديث لوحات عظيمة وانفعالات قوية: ومنها تأتي «تاريخ الثورة الفرنسية» (1823-1827) لِـ تيير، ومؤلفات مينييه وميشليه ولاسيما «تاريخ الجيرونديين» (1847) لِـ مارتين، الذي كان دويّه هائلاً عشية «ثورة» 1848. وتأتي أيضاً «تاريخ القنصلية والإمبراطورية» (1845-1862) لِـ تيير.

غير أن التاريخ يقدم أيضاً أسلحة من أجل الصراعات السياسية، فهو ممونّ بالأدلة. فلقد كتب أوغستين تييري في مقدمة «عشر سنين من الدراسات التاريخية»: «في عام 1817، إذ شغلتني الرغبة الحارة في أن أسهم من جهتي بانتصار الأفكار الدستورية، قمت بالبحث في كتب التاريخ عن البراهين والأدلة لدعم معتقداتي السياسية». (فلننظر في نظريته التي تفسّر تاريخ الشعوب بالصراع بين العرق الغازي والعرق المغلوب). وبحث غيزو، من جهته، ليبرهن في كتابه «تاريخ الحضارة» على أن التطور التاريخي يتم في وجهة النظام والحرية: «ما تنازلت (فرنسة) البتة عن النظام ولا عن الحرية: زمناً طويلاً؛ هذان الشرطان لشرف الأمم ورفاهها المستديم» (مقدمة 1855). ولا تنحو مواقف ميشليه في الوجهة ذاتها التي لمواقف غيزو إلا أنها ليست بأقل وضوحاً. أما بخصوص عمل المؤرخين الألمان، فهو يجمع أوثق الجمع العلم والسياسة. وعلى هذا النحو تؤكد مجلة «Historische Zeitscrhrift»، التي تأسست في عام 1857 في ميونيخ، بأنها موجّهة إلى «أن تنشر في الأمة الطرائق التاريخية الصالحة وكي تغرس في الألمان مبادئ سياسية سليمة».

* * *

القسم الأول

الليبرالية

هيمن ازدهار الليبرالية في جميع أنحاء العالم على تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر. إذ انتصرت الليبرالية في أوروبا الغربية، وانتشرت في ألمانيا وإيطاليا التي ارتبطت الحركة الليبرالية فيها ارتباطاً وثيقاً بالحركة القومية؛ واجتاحت أوروبا الشرقية (صراعات بين «محبي السلافية» و«الغربيين»)؛ وتسربت في صورتها الأوروبية إلى بلدان الشرق الأقصى التي فتحت أبوابها أمام التجارة الغربية؛ وتزودت الجمهوريات الأمريكية اللاتينية بدساتير ليبرالية، مستوحاة من دستور الولايات المتحدة.

أما الولايات المتحدة، فقد ظهرت بمثابة الأرض المختارة لليبرالية والديموقراطية وقد وفق بينهما توفيقاً مجدياً؛ وإن لم نأخذ بعين الاعتبار سوى المذاهب، يمكن أن يستهوينا إهمال إسهام الولايات المتحدة؛ ولكن صورة الولايات المتحدة هي التي لها الأهمية لا المؤلفات المذهبية التي تتفتح فيها ـ وهي مؤلفات قليلة العدد وقليلة الأصالة. بلا شك أن صورة الولايات المتحدة التي تبناها الليبراليون الأوروبيون بعيدة جداً في الغالب عن التطابق مع الواقع وحتى أن توكفيل Tocqueville نفسه يؤول الولايات المتحدة على ضوء قناعاته الخاصة أكثر مما يصف الواقع الأمريكي. ويأخذ الرجوع إلى الولايات المتحدة إذن شكل أسطورة أو سلسلة من الأساطير، من المفيد خصوصاً أن نتبع تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر.

والقرن التاسع عشر هو قبل كل شيء عصر الليبرالية. لكن أية ليبرالية تلك؟ هنا تصبح بعض التمييزات ضرورية.

1ً- الليبرالية والتقدم التقني.

إن الليبرالية بدئياً فلسفة تقدم لا يتجزأ ولا يقبل الإعادة عكساً يتواكب فيه التقدم التقني وتقدم الرفاه والتقدم الفكري والتقدم الأخلاقي. غير أن موضوع التقدم يفرغ شيئاً فشيئاً من جوهره، وكثير من الليبراليين في آخر القرن التاسع عشر ـ لاسيما في فرنسة ـ يحلمون بحالة مستقرة، بعالم متوقف؛ وهذه الحالة الفكرية واضحة على وجه الخصوص عند «تقدميي» سنوات 1890. وهكذا يجب التمييز بين ليبرالية دينامية تقبل الآلة وتشجع الصناعة وبين ليبرالية محافظة وحمائية من الناحية الاقتصادية. فالصورة الأولى من الليبرالية هي التي تتغلب على وجه الإجمال في إنكلترا, بينما ترجح الصورة الثانية في فرنسة، التي ظهرت الليبرالية فيها وجلة للغاية من الناحية الاقتصادية ـ وهي الأجرأ عموماً في المضمار السياسي مما هي عليه في انكلترا ـ والتي عاد فيها فضل نهضة الصناعة والنقل إلى أناس تصوراتهم السياسية غريبة تماماً عن الليبرالية التقليدية، ولاسيما تلامذة سان سيمون.

2ً- الليبرالية والبورجوازية.

إن الليبرالية في الأصل فلسفة البورجوازية، بيد أن حدود الليبرالية لم تعد تتطابق في القرن التاسع عشر مع حدود البورجوازية ـ هذا إذا ما كانت على أي حال قد تطابقت في وقت ما تطابقاً دقيقاً. ويختلف الوضع بهذا الصدد حسب العصور وحسب البلدان. ففي فرنسة ظلت الليبرالية على الجملة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدفاع عن المصالح، ولقد قال الليبرالي شارك دو روموزا ساخراً (تعالوا وظفوا مصالحكم تحت حراسة أفكارنا). غير أن إنكلترا عرفت محاولات عديدة من أجل توسيع الليبرالية ومراجعتها، لاسيما في عصر ستيوارت ميل ثم في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، بينما لم تتطور الليبرالية الفرنسية بتاتاً وبدا أنها مطبوعة بالأورليانية ولادياً. وكانت الاشتراكية الفرنسية في القرن التاسع عشر ردة فعل في وجه الليبرالية البورجوازية، في حين أن الاشتراكية الإنكليزية تاثرت تأثراً واسعاً بالليبرالية:

والأمر واضح بخاصة عند الفابيين. فالليبرالية الإنكليزية إنكليزية أكثر مما هي بورجوازية، ونتيجتها الطبيعية هي الإمبريالية؛ أما الليبرالية الفرنسية فهي بورجوازية أكثر مما هي فرنسية؛ فلقد ترددت أمام الفتوح لأنها تعلقت بالمحافظة على الأمور وغدت الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية صنيع بعض الأفراد.

3ً- الليبرالية والحرية.

كان الناس يتحدثون في القرن الثامن عشر عن الحرية والحريات دونما فرق، وكانت تظهر الليبرالية بمثابة ضمانة الحريات، ومذهب الحرية. واختلاط الكلمات الثلاثة (نزعة الحرية، والحريات، والحرية libéralisme, libertés et liberté) ظاهر في ظل ملكية تموز، بيد أن الليبرالية، بالقدر ذاته الذي ظهرت فيه بأنها فلسفة الطبقة البورجوازية، لم تحقق إلا حرية البورجوازية، كما سعى غير البورجوازيين، مثل برودون Prudhon، كي يقيموا الحرية ضدها.

فهناك صنفان من الليبراليين على الأقل: أولئك الذين يعتقدون بأن «الليبرالية واحدة لأن الحرية الإنسانية واحدة», كما قال فيما بعد أميل ميرو في كتابه «فلسفة الليبرالية» (1950)، وأولئك الذين لا يعتقدون بوحدة الحرية الإنسانية ويقولون إن حرية البعض يمكن أن تضيع حرية الآخرين.

4ً- الليبرالية والليبراليات.

ظهرت الليبرالية ككتلة مدة طويلة: فلا تؤلف الليبرالية السياسية، والليبرالية الاقتصادية، والليبرالية الفكرية، والليبرالية الدينية في نظر بنجامين كونستان إلا أوجهاً من مذهب واحد نفسه، فهو يقول: «لقد دافعت أربعين عاماً عن المبدأ نفسه، الحرية في كل شيء، في الدين، والأدب والفلسفة والصناعة والسياسة. وأنا أفهم الحرية بأنها انتصار الفردية سواء على السلطة التي قد تريد أن تحكم بالاستبداد أو على الجماهير التي تطالب بحق استبعاد الأقلية».

هذا التصور هو تصور القرن الثامن عشر الذي كانت بموجبه وحدة الليبرالية عقيدة لا تنَكر. بيد أن واقعة رئيسة حدثت في القرن التاسع عشر: وهي تمزق الليبرالية إلى إيديولوجيات عدة منفصلة، ما لم تكن متميزة دائماً.

- الليبرالية الاقتصادية وترتكز على مبدأين: الثروة والملكية؛ إنها تتعارض مع مذهب التوجيه مع أنها تتلاءم مع أفضال الدولة، وهي الأساس المذهبي للراسمالية؛

- والليبرالية السياسية إنها تتعارض مع الاستبداد؛ وهي الأساس المذهبي للحكم التمثيلي والديموقراطية البرلمانية؛

- والليبرالية الفكرية وتتميز بروح التسامح والتوفيق؛ وليست هذه الروح الليبرالية الميزة الخاصة بالليبراليين، الذين ظهر بعضهم غير متسامح على نحو بارز.

وهكذا بدت وحدة الليبرالية أسطورة كما بدت وحدة التقدم. وأبدت الليبرالية جوانب شتى للغاية بحسب العصور وحسب البلدان وحسب الاتجاهات في عصر واحد وفي بلد واحد.

1- الليبرالية الفرنسية.

تخلّلت تاريخ الليبرالية الفرنسية في القرن التاسع عشر الأزمات والثورات: إذ كان الليبراليون في المعارضة في ظل حكم لويس الثامن عشر وشارل العاشر؛ وتوصلوا إلى السلطة في ظل ملكية تموز؛ وطُرِدوا منها في عام 1848، ويُبْرِز مجيء الجمهورية الثالثة، بعد الإمبراطورية الثانية، وهي فترة معارضة مميزة، الانتصارَ الظاهر لليبرالية ستسعى طويلاً وربما تظل تسعى على الدوام في طلب إيديولوجية لا تضحي بالحرية لصالح ممارسة الحكم وكما يبين ذلك الأمر لهاثها السريع الوضوح.

وظلت الليبرالية الفرنسية تابعة للحدث على نحو وثيق طيلة تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر.

1- ليبرالية المعارضة.

أ- الطابع الإمبريالي

إن الليبرالية الفرنسية اكتسبت في ظل الإمبراطورية ـ أو حتى أنه يمكن أن نضيف بحد أدنى من المبالغة: وفي ظل القنصلية ـ الصفات التي تتحلل منها البتة تماماً؛ وظلت الليبرالية الفرنسية ممهورة بالطابع النابوليوني.

1- «السلالات البورجوازية»

إن هذه السلالات الليبرالية استقرت على مقربة من السلطة في ظل الإمبراطورية، تلك السلالات التي نمت عن حس في الانضواء قدّمت عنه براهين أخرى فيما بعد، كما أظهرت قدرة مرموقة على الاستفادة من السلطة من غير أن تضطلع بأعبائها. وليس بمستطاعنا هنا إلا أن نحيل إلى إيمّا نويل بو دو لوميني «مسؤوليات السلالات البورجوازية»، الذي يتحول إلى منشور نقدي أحياناً لكنه يبين أوضح بيان كل ما تدين به الأسر الليبرالية الكبيرة إلى الإمبراطورية، تلك الأسر التي ستحتل السلطة في ظل ملكية تموز وستحتفظ طويلاً بمكانة راجحة في المصرف والصناعة والأكاديميات, الخ.

2- فكر كوبيه

إذن ليس من اليسير دائماً أن نقيم الحد بين السلطة والمعارضة. فأشهر معارضي الإمبراطورية، مدام دوستايل وبنجامين كونستان، بدأا بموالاة القنصلية؛ وانضوى بنجامين كونستان للمرة الثانية أثناء «المئة يوم» أسهم في صياغة «القرار الإضافي» l'acte additionnel: فلقد كتب في يومياته الخاصة بتاريخ 13 أيار عام 1815: «أمسية عند الإمبراطور، تحدثت طويلاً معه، وهو يفهم الحرية حق الفهم»، هذا بعد أن كان قد نشر في آذار من عام 1815 مقالاً شديد العنف ضد نابوليون عندما غادر جزيرة إلبا (لن أزحف من سلطة لأخرى، كخائن بائس لفئته، ولن أسوّغ الفضيحة بالمغالطة», الخ).

لكن لم يكن لحلقة كوبيه التصور عن الليبرالية ذاته الذي لِـ«السلالات البورجوازية»؛ فهي ليبرالية مهاجرين، وليبرالية عالميين كوسموبوليتيين يقل اهتمامهم بجمع الثروة عن اهتمامهم بدراسة الآداب والحضارات. فإن عارضت حلقة كوبيه نابوليون، فما ذلك لأنها رأت فيه مستبداً أكثر مما رأت فيه مستبداً غير مستنير، والممثل لإمبريالية فرنسية. إذ أن فلسفة كوبيه هي فلسفة القرن الثامن عشر؛ تتابع حلم مجتمع أوروبي وجمهورية ثقافة أدبية ألقتهما الثورة الفرنسية والإمبراطورية في الماضي.

ب- صراعات عودة الملكية

نشأت ليبرالية عودة الملكية من لقاء بعض المفكرين الإيديولوجيين العالميين بمجتمع بورجوازيين واصلين أو راغبين بالوصول؛ إذ يقدم البعض المذهب والتسويغ الأخلاقي الذي لا يستغني عنه ويقدم الآخرون الجمهور المتأهب لنصرة المذهب. ويا له من التقاء سريع الزوال ويا لها من عزلة بنجامين كونستان عندما يكتب لجمهور يفصله كل شيء عنه.

وتبدي ليبرالية عودة الملكية خصائص شتى:

عنفها المتطرف وولعها بالجمعيات السرّية (الفحّامون). ومع أن نظام «عودة الملكية» لم يصب الأوضاع المكتسبة بكبير أذى، فإنه اصطدم بهجمات حادة على وجه الخصوص، اشتهر بها بيرانجيه (1780-1857) وبول لويس كورييه (1772-1825) الذي تخطت شعبيته من بعيد شعبية بنجامين كونستان.

واستهدفت هذه الهجمات:

- الملك (على سبيل المثال أغنية بيرانجيه حول رسامة شارل البسيط)؛

- والبلاط وطبقة النبلاء (فلقد قال كورييه «البلاط مكان وضيع للغاية، وهو تحت مستوى الأمة بكثير).

- والبابا (فلننظر «البابا المسلم» لبيرانجيه: لقد أخذ القراصنة البابا، وغدا مسلماً، وله حريم، والخ)؛

- والكهنة واليسوعيين على الأخص، هم «شريرو الرجال» عند بيرانجيه. وأضحت النزعة المضادة للإكلريكالية إحدى السمات المميزة للمعارضة الليبرالية، التي ترى يد اليسوعيين وتأثير رهبانيتهم في كل مكان.

إن ليبرالية مرحلة عودة الملكية نقدية وسلبية بصورة أساسية، وتأخذ عند كورييه شكل محاولة انتقاد شامل تقريباً.

ب- **الأسطورة النابوليونية.**

إن الليبرالية وضعت نفسها تحت شارة الإمبراطورية بحثاً عن مثل أعلى وعن روح شاعرية. وعلى هذا النحو برزت الأسطورة النابوليونية التي لم تظهر في فرنسة وحدها بل وفي إيطاليا وألمانيا وفي الإمبراطورية النمسوية الهنغارية وبولندا، الخ. وتغلغلت هذه الأسطورة النابوليونية تغلغلاً عميقاً عن طريق الصورة والأغنية والحكاية الشعبية (فلننظر في الحكاية في الهُرْيِ. في «طبيب الريف» لبلزاك) في الجماهير الشعبية التي لم يصل الأدب المطبوع إليها بتاتاً (باستثناء التقاويم).

وفي هذا الصدد قام بيرانجيه بدور شائق على وجه الخصوص. فأظهر تجاه نابوليون حماسة حادة بقدر ما هي حماسة استرجاعية بعد أن تخلص بحكمة من الجندية في ظل الإمبراطورية وساهم مساهمة واسعة في نشر صورة نابليون جندي الحرية والمساواة وصورة نابوليون للاستعمال الشعبي (فلننظر في «ذكريات الشعب» التي ترى الجدة فيه الكأس الذي شرب فيه الإمبراطور وكأنه ذخيرة للتبرك بها).

ولم يضح كورييه ولا كونستان من أجل هذه الأسطورة، لكنها ظهرت في صور شتى عند لاس كاز (الذي ترمي عنده «المذكرات» إلى تقديم نابوليون ليبرالي)، وعند شاتوبريان (نابوليون «شاعر يعمل» وحياته «هي

الحياة الأخيرة في الكائنات الفردية العظيمة»)، وعند ستاندال (الذي يهتم بنابوليون أقل مما يهتم ببونابرت)، وعند بلزاك (الذي يرى في نابوليون منظماً عظيماً ورجل عزيمة) وعند هوغو (الحساس تجاه الأمجاد الإمبراطورية بوجه خاص)، إلخ.

ج- مثل أعلى غامض

- كان المثل الأعلى لمشاهير الكتاب الليبراليين مثلاً أعلى بورجوازياً للغاية، إلا أنهم حَرِصُوا على وضع هذا المثل الأعلى البورجوازي تحت ضمانة شعبية. فكورييه، الملاّك الشرس وذو النزعة الهيللينية البارز، يقدم نفسه إلى قرائه بمثابة «كرّام بسيط» أو «مدفعي خيّال». ولم يتردد بيرانجيه عن القول بأن «الشعب مبعث إلهامي»، وكتب صديقه جوزيف برنارد، محافظ المستقبل في ظل لويس فيليب، في عام 1829: «الحس السليم لرجل غير ذي أهمية» أو «بحث سياسي مخصّص للبسطاء»، يصوغ فيه مثلاً أعلى هو المثل الأعلى لِـ جوزيف برودوم.

إن الإيديولوجيا الليبرالية إيديولوجيا مختلطة بصورة أساسية: ففيها خلط بين البورجوازية والشعب وبين الثورة والإمبراطورية، وبين الحريات والحرية، وبين السياسة والمشاعر الطيبة. وعلى هذا النحو تحقق اتفاق مؤقت بين البورجوازية والبروليتاريا ما طفق أن انقطع بعد ثورة عام 1830.

د- ليبرالية المفكرين المذهبيين وليبرالية المستقلين

كانت الليبرالية بعيدة للغاية عن أن تظهر ككتلة حتى قبل أن اتّضحت تناقضاتها من جراء نجاحها.

فلقد قدم «المنظرون المذهبيون»، وأشهرهم رواييه كولار (1763-1845)، نظرية «الحد الوسط» بين المتمسكين بـ«النظام القديم» وبين أنصار الديموقراطية. وكان «الميثاق» بنظرهم كلمة الحكمة الأخيرة أو «النقطة المحدّدة» التي تنهي الحقبة الثورية. فالبرلمان لا يمثّل الأمة بل «مصالح»

المواطنين، فيجب إذن قصر التصويت على الملاّكين و«الكفاءات» الذين هم مستنيرون بما فيه الكفاية لإصدار رأي ذي وزن.

ويقع كوربيه وكونستان وستاندال، وهم رجال من القرن الثامن عشر، على هامش هذه الليبرالية العقائدية، وكذلك لويس فيليبار. فلقد كتب ستاندال في «ذكريات غرور» «أنا نفسي ذلك الليبرالي وجدت الليبراليين حمقى بصورة مفرطة». هكذا تكون موجودة وغالباً ما تتعارض الليبرالية المستقيمة وليبرالية المستقلين. وكان هذا التعارض في جميع الأزمنة.

بنجامين كونستان

كان بنجامين كونستان Benjament Constant (1767–1830) منظر الليبرالية الرئيس في ظل «عودة الملكية». وقد جمعت أبلغ نصوصه السياسية أهمية في «دروس في السياسة الدستورية» (الطبعة الأولى في عام 1816؛ وهناك طبعة مُزَادة في عام 1872؛ مع مدخل هام لِـ لابولاي) وفي «مزيج من الأدب والسياسة» (1829). إلا أنه من المتعذر فهم سياسة بنجامين كونستان ما لم يعرف المرء «الدفتر الأحمر» و«آدولف» و«سيسيل» و«اليوميات الحميمة» (يجب أن تقرأ في طبقة رولان وروثن غاليمار، 1952).

ويعرّف كونستان الحرية بأنها «التمتع الهانئ بالاستقلال الخاص» Privée ويقدّم نظرية في الحكم التمثيلي على الطريقة الإنكليزية كلاسيكية للغاية، فيها: المسؤولية الوزارية، والسلطة التشريعية يمارسها مجلسان، والدفاع عن الحريات المحليّة والحرية الدينية: وفيها الدولة مقتصرة على دور الخازن تدعم الأديان ولا تراقبها. أما الملك فيجب أن تكون سلطته «حيادية»؛ «ويشرف غير مسؤول فوق الحركات الإنسانية»؛ يملك ولا يحكم.

والسياسة عند كونستان سياسة بورجوازية وسياسة نظام دفاعي الضرائب: «إن الملكية وحدها تقدم الفراغ الضروري لاكتساب أنوار المعرفة وسداد الحكم؛ وهي وحدها بالتالي تجعل الناس قادرين على ممارسة

الحقوق السياسية». ويعتقد كونستان بأنه يعود إلى التجارة والصناعة أن «تبنيا الحرية بعملهما البطيء المتدرج الذي لا يمكن أن يوقفه شيء ما» (في الانتخابات القادمة، 1817).

إن ليبرالية كونستان على غاية من التجريد الذي يشهد به عنوان مؤلفاته: «مبادئ سياسية قابلة للتطبيق على جميع الحكومات التمثيلية»، و«في المذهب السياسي الذي يستطيع أن يوحد الأحزاب في فرنسة...» وكان كونستان من غير توقف على أهبة البحث عن قاسم مشترك وعن صيغة مجردة بقدر كاف لكي تكون مقبولة من الجميع: «ينبغي أن يرتبط ما هو انفعالي وشخصي وعابر بما هو مجرّد وحيادي وثابت ويخضع له» (ردود فعل سياسية).

ومع ذلك لا أشد انفعالية ولا أوثق شخصية من المؤلفات الحميمة عند كونستان. فبقدر ما كانت المؤلفات السياسية ذات إطناب كانت المؤلفات الحميمة محدّدة ومختصرة؛ وبقدر ما كانت المؤلفات السياسية متفائلة وبورجوازية, كانت المؤلفات الحميمة ريبية ومناوئة للتَقَيُّدية. إن كونستان، نتيجة طبعه الحواري، لا يطيق وحدة النمط أي التماثل، إذ نقرأ في كتابه «دروس في السياسة الدستورية»: «التنوع هو الحياة ووحدة النمط هي الموت». إنه من تلك الطبائع المزدوجة التي لا تفصح أبداً عن نفسها إفصاحاً تاماً. إن ليبراليته نقل مجرد للدراما الحميمة عنده، ومذهب في العجز الفكري ونظرية في الحيرة. إنها مذهب بورجوازي وتعبير عن مزاج موزّع في آن واحد.

2- الليبرالية في السلطة

توفي بنجامين كونستان بعد «الأيام الثلاثة المجيدة» ببضعة أسابيع. حيث دلَّ حكم «الملك ـ البورجوازي» على انتصار الليبرالية؛ إذ أصبح دوبون دو الأور ولا فيت وغيزو وتيير وزراء، وغدت «الطبقة الوسطى» لا الموجهة الوحيدة للمجتمع وحسب، بل أضحت فيه «صاحبة المزرعة»، هذا

إذا اقتبسنا تعبير توكفيل في كتابه «ذكريات» وقد قال: «استقرت الطبقة الوسطى في جميع الوظائف وزادت عددها زيادة عجيبة واعتادت أن تعيش تقريباً على حساب الخزينة العامة بقدر ما ألفت العيش من صناعتها الخاصة... وبعد أن غدت هي الحكومة، وسيدة كل شيء كما لم تكن يوماً ما أية أرستوقراطية وقد لن تكون كذلك بتاتاً، اتخذت هيئة صناعة خاصة».

ويثبت هذا الحكم القاسي يقوم به توكفيل الليبرالي على الليبراليين في السلطة أن الليبرالية بعيدة عن أن تقدم جبهة موحدة. وفعلياً لن تكون التناقضات الداخلية لليبرالية بتاتاً بأوضح مما هي عليه في فترة أوجها الظاهر.

أ- التناقضات الليبرالية :

- تبرز هذه التناقضات في جميع المجالات تقريباً:

1ً- في السياسة الداخلية. اكتفى الليبراليون، الذين كانوا يطالبون في ظل «عودة الملكية» بـ«الحرية في كل شيء», بخفض الضريبة الانتخابية خفضاً طفيفاً عندما وصلوا إلى السلطة: هنالك نحو 80000 ناخباً في ظل «عودة الملكية»، نحو 200000 ناخباً في ظل ملكية تموز؛ وبعد عام 1840، عارض غيزو معارضة حاسمة أي مشروع إصلاح. كذلك أوقف الليبراليون في السلطة في نيسان 1834 حرية الصحافة التي كانوا يطالبون بها في ظل «عودة الملكية» كحرية أساسية.

2ً- وفي السياسة الخارجية. كان الليبراليون مناوئين للمغامرات الحربية بوجه عام؛ لكن هذه النزعات السلمية لم تكن منافية بتاتاً لإجلال نابوليون (الذي باسمه أخذت ملكية تموز بصورة رسمية مكانها مع عودة الرُفاة) ولا لشوفينية تعصبية تجلّت بعنف أثناء أزمة 1840.

3ً- وفي السياسة الدينية. استمر الليبراليون البورجوازيون بالظهور بمظهر الميّالين لمناوأة الأكليروسية. إلا أنهم عدّوا الكنيسة الكاثوليكية بمثابة قوة نظام ولم تستبعد مناوأتهم للاكليروسية تأليهية بارزة إلى حد ما. وبيرانجيه، مؤلف «البابا المسلم» هو أيضاً مؤلف «إله الناس الصالحين»،

يبدو فيه الله وكأنه بورجوازي صغير متساهل ومتسامح مع الفسق:

إنه إله؛ اسجد أمامه.

فقير ومكتف من غير أن أسأله أي شيء...

4ً- وفي السياسة التجارية. يصرح الليبراليون بأنهم من أنصار «حرية العمل، حرية المرور». ويلتمسون طوعاً القوانين الطبيعية و«التناغمات الاقتصادية» العزيزة على باستيا (1801-1850). إلا أنهم ينادون بسياسة حمائية حماية صارمة عندما يكون الأمر أمر الدفاع عن الاقتصاد الفرنسي في وجه المزاحمة الأجنبية والإبقاء على الأسعار المرتفعة. ويُبيِّن كتاب هنري تييري دوشان:

«بلجيكا أمام فرنسا تموز والرأي العام والموقف الفرنسيين من 1839 إلى 1848» (باريس، لوبيل ليتر، 1956)، أحسن بيان عمل ما قد يسمى في أيامنا بِـ«جماعات الضغط» الحمائية، ولاسيما تلك التي لِنائب ميمريل Mimerel المدافع عن المصالح التعدينية.

5ً- وفي السياسة الاقتصادية. مع أن الليبراليين يؤكدون على مبدأ المزاحمة الحرة فإنهم يسعون للحصول على أقصى المنافع من الدولة. ويعتبر قانون 1842 في السكك الحديدية دالاً دلالة مميزة جداً بهذا الصدد (ضد القانون الذي كان لامارتين واحداً من الذين ثاروا ضده)، ويلخص بودولوميني تحليله في هذه النقطة مؤكداً أن «الاقتصاد الليبرالي قد كان في الواقع اقتصاداً احتكارياً».

6ً- وفي السياسة الاجتماعية. عدَّ الليبراليون أن القاعدة العامة في أنه لا يعود للدولة ولا لأرباب العمل أن يحسّنوا من مصير العامل: فالعامل هو المسؤول الرئيس عن بؤسه ويعود للإحسان الخاص أمر معالجته؛ فالأخلاق إذن هي العلاج الأسمى السياسي والاجتماعي. وتقدم أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية حول هذا الموضوع وفرة من النصوص المفيدة.

ومما يشرف بعض الكاثوليك، لاسيما فريق «الجامعة الكاثوليكية»، ومعظمهم رجعي من الناحية السياسية، أنهم ندّدوا ـ قبل النقد الماركسي ـ بمفاسد النظام الصناعي، بينما ظلت الإيديولوجيا الليبرالية وفيّة بوجه عام لمنطق التدمير الذاتي.

ب- الأورليانية

ولكن هل نستطيع الكلام عن «إيديولوجيا ليبرالية» في حين أن البورجوازية متنوعة كذلك بقدر ما كانت متنوعة في ظل ملكية تموز؟ وحتى هل يمكن الكلام عن بورجوازية ما في حين نجد بورجوازية باريسية وبورجوازية إقلمية وبورجوازية ريفية وبورجوازية كبيرة ومتوسطة وصغيرة وبورجوازية المصرف وبورجوازية الصناعة، وبورجوازية التجارة وبورجوازية جامعية وبورجوازية الإدارة، وبورجوازية برلمانية قديمة وبورجوازية ذوي الريع وإلخ.؟

بيد أنه وإن كان الوضع البورجوازي، كما يبدو مثلاً في عمل بلزاك، وضعاً مختلفاً جداً، فإن الإيديولوجيا البورجوازية عظيمة الوحدة على الجملة: ولم يكن غريباً أن يفكر غوديسّار مثل نوسينجي، وأن يتقرّى لافيت نفسه في بيرانجيه، بالطريقة نفسها التي يتعرف بها ميشليه.

ولنضف إن حدود الإيديولوجيا البورجوازية أوسع بكثير من حدود البورجوازية. ولا تختلف جريدة «المشغل» l'atelier، التي يكتبها العمال من أجل العمال، اختلافاً كبيراً عن «الدستوري» le Constitutionnel. ولقد فكّر «العمال ـ الشعراء» الذين كثروا في هذه الحقبة، السافنيان لا بوانت، الروبول والماغو إلخ، وكتبوا على غرار بيرانجيه ومثل جورج ساند. ولقد تبنّى اغريكول بيرديغييه ومارتان نادو، والاثنان تلقيا العلم على نفسيهما وهما من أصل شعبي للغاية ـ ومن أصل مختلف إلى حد بعيد، أحدهما حرفي جنوبي والآخر بنّاء من الاكروز ـ الموادَّ الكبيرة من دستور الإيمان الليبرالي بصورة أمينة. ولا يختلف في الجوهر كتاب بيرديغييه «ذكريات صانع في جولة حول

فرنسا» وكتاب «مذكرات ليونارد، أجير بناء قديم» كتبها نادو اختلافاً كبيراً عن «ذكريات» لا فيت «ملك المصرفيين ومصرفي الملوك».

هنالك إذن إيديولوجيا أورليانية حقاً لم تولد أعمالاً مذهبية كبيرة بل أثرت زمناً طويلاً وربما لا تزال تؤثر في الحياة السياسية الفرنسية. ويمكن دراسة هذه الأورليانية، التي لم يكن الولاء تجاه أسرة أورليان إلا جانباً ثانوياً تماماً منها، دراسة ذات تلوينات مختلفة، عند غيزو (1787-1874) وعند زوجه إيليزا، وعند مادام دوشن، حَماة تيير، وعند الدكتور فيرون، محرّك «الدستوري» ومؤلف «مذكرات بورجوازي باريسي» وعند الأكاديمي فييني الذي كان كتابه «مذكرات» عبارة عن صرح جميل من الادعاء المشبع، وعند لافيت عندما يروي في كتابه الأخاذ «مذكرات» مراحل صعود يعدّه أخلاقياً على نحو رفيع، وعند دوفرجييه دو هوران الذي يعرض في عام 1838 النظرية التي بمقتضاها إن «الملك يملك ولا يحكم» في كتابه «مبادئ الحكم التمثيلي».

فالعصر عصر بيرانجيه الذي يطرح مجده العالمي تقريباً على المؤرخ بعض المشكلات الشائقة ـ ولقد عده شاتوبريان وستاندال ولامنيه ولا مارتين وميشليه لا شاعراً عظيماً فحسب بل إنساناً عظيماً، وهو بلا شك الكاتب الفرنسي الذي كان له أعظم التأثير في الأوساط الشعبية وفي الخارج.

ج- ليبرالية توكفيل

يقع عمل توكفيل (1805-1859)، أكبر كاتب ليبرالي في هذه الحقبة، على هامش هذه النزعة الأورليانية المصابة بالتضخم. فهو لا يمثل تياراً فكرياً عريضاً. بل نتج عن التفكير، المتوحد في أغلب الأحيان، قام به فكر غير خالٍ من الأحكام المسبقة لكنه فكر متمسك بأن يحكم على نفسه وعلى غيره باستقلالية صارمة.

إن «مونتسكيو القرن التاسع عشر» (ج ج شوفالييه) هو توكفيل صاحب قصر في كوتنتان كما كان مونتسكيو رب قصر في لابريد. وهو وريث تقاليد

أرستوقراطية وعقارية ظل وفيّاً لها على الدوام. فلنمعن النظر بهذا الصدد في كتابه «ذكريات» حيث الوصف العذب والقليل الديموقراطية الانتخابات عام 1848 في قصبة سان بييرو، قرب توكفيل: «أُعْطِيت جميع الأصوات في الوقت نفسه، وحصل لي أن فكرت بأنها كادت جميعاً أن تكون للمرشحة ذاته» (ولم يكن المرشح مرشحاً آخر غير توكفيل...).

وتنسجم هذه التقاليد الأرستقراطية لدى توكفيل مع التقاليد البرلمانية. فهو لأمِّه حفيد ماليبرب. وكان موقفه، المُجِلّ إنما الحر، تجاه الدين موقف «إنسان من القرن الثامن عشر متعلق تعلقاً شديداً بالعقلانية التجريبية» (جورج لوفير، توطئة لِـ «النظام القديم، والثورة»).

إن توكفيل ابن أقاليم، وجيروندي تجعله باريس في غربة وتفزعه أحياناً. فلنقرأ بهذا الصدد الصفحات التي يعبر من خلالها توكفيل عن عميق عزائه عندما لاقى النورماندي الهانئة بعد «رُحَليّات» شباط 1848 الباريسية: «غدت المِلكية ضرباً من الإخاء عند جميع أولئك الذين كانوا يتمتعون بها».

ليس توكفيل ثورويّاً ولا رجعيّاً. ومع أن أسرته كانت ملكية موالية للبوربون (كان أبوه محافظاً في ظل عودة الملكية) فلقد قَبِل أن يخدم ملكية تموز، ومع أنه حكم حكماً قاسياً للغاية على ثوريّي عام 1848، فإنه غدا وزيراً في «الجمهورية الثانية» بيد أن هذه الأوضاعات بقيت غير مصلحية تماماً. وإن قبل توكفيل الحدث، لا من غير أن ينتقد الأشخاص، فذلك لأنه يؤمن باستمرارية الدولة؛ ومن أجل أن يخدم لا بغية أن يستفيد.

وينبغي أن نميّز لدى توكفيل بين الغريزة والتفكير، بين القلب والعقل. إنه أرستوقراطي بالغريزة ولكن التفكير يقوده لأن يقبل بأن التطور نحو الديموقراطية لا رجعة فيه، ولأن يتواءم مع نظام لا يحبّه، فلقد كتب في حاشية خاصة حميمة: «عند ميل فكري للمؤسسات الديموقراطية، لكنني أرستوقراطي بالغريزة أي أنني أحتقر الجمهور وأخشى منه. وإنني أحب بشغف الحرية وشرعية القانون واحترام الحقوق، ولكن لا أحب الديموقراطية. ذلك هو صميم الإنسان».

أ- مؤلفات توكفيل

إن مؤلفات توكفيل الشهيرة هي:

1ً- «الديموقراطية في أمريكا»، وهو تأليف رجل في الثلاثين عاماً بعد إقامة أقل من سنة في الولايات المتحدة مع بومون. يبحث الجزء الأول (1835)، وهو الجزء الذي استقبله المعاصرون أحسن استقبال، في تأثير الديموقراطية على المؤسسات؛ ويكرّس الجزء الثاني، وهو الأكثر تجريداً، على تأثير المؤسسات في الأخلاق.

2ً- «النظام القديم والثورة» (1856) وهو عمل غير مكتمل. يقف المجلد الأول منه في بداية الثورة، وهو المجلد الوحيد الذي صدر في حياة توكفيل؛ يبيّن فيه المؤلف أن المركزية الإدارية كانت صنيع النظام القديم لا صنيع الثورة أو الإمبراطورية؛ فالثورة ثمرة تطور طويل «إنها نتجت بذاتها مما سبق». وقد جمع توكفيل للمجلدات التالية، التي كان يجب أن يكرسها على الثورة والإمبراطورية، حواش عديدة نشر أندريه جاردان الأساسي منها.

إن أهمية «النظام القديم والثورة» مساوية على الأقل لأهمية «الديموقراطية في أمريكا» (هذا الذي يهتم به بطيبة خاطر مؤرخو الأفكار السياسية). ولقد حذا تين عن كثب حذو توكفيل في كتابه «أصول فرنسا المعاصرة».

3ً- «ذكريات». وهي كتاب بيِّن بياناً معجزاً وساخر أحياناً، إذ كُرس الجزء الأعظم منه على فترة 1848-1849، لاسيما على مرور توكفيل العابر على وزارة الخارجية؛ وتقدم الصفحات الأولى لوحة قاسية عن ملكية تموز.

4ً- «المراسلة» عند توكفيل وهي قيد النشر في طبعة جديدة تأتي بنصوص عديدة لم تنشر.

5ً- وأخيراً يجب أن نشير إلى «الأسفار» التي تحتوي أيضاً على نصوص عديدة لم تنشر بعد.

ب- فكر توكفيل ومشهد أمريكا

إن أمريكا التي زارها توكفيل هي أمريكا الجاكسونية ـ نسبة إلى جاكسون Jackson (1767-1845) الذي كان رئيساً للولايات المتحدة عام 1829 وعام 1837) ـ هذه التي ترجع إلى منابع الديموقراطية الجفرسونية: ريبة إزاء الامتيازات والاحتكارات وعودة إلى مبادئ إعلان الاستقلال وتشديد على المساواة في الحقوق. ففي حين يعتقد هاملتون بالصراع الأساسي للمصالح، يظن جاكسون بأنها يمكنها أن تتوحد بانسجام ويقدّر بأنه ينبغي حصر الحكومات في وظيفتها الخاصة، التي تقوم على حماية الأشخاص والأملاك.

وهكذا نصل إلى أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: إلى أيّ حدّ تأثرت أفكار توكفيل في الديموقراطية بإقامته في أمريكا؟

ومن الممكن من الآن فصاعداً أن نجيب ببعض الدقة عن هذه المسألة. ذلك أن ج. ب ماير قد نشر في مجموعة «الأعمال الكاملة»، الطبعة الكاملة لـ«يوميات سفر» قام بها توكفيل. وتتيح هذه اليوميات، التي تكمل على نحو رائع كتاب بيرسون «توكفيل وبومون في أمريكا»، أن نتبع عن كثب نشوء «الديموقراطية في أمريكا».

تجب حول هذه المشكلة رؤية بحث رينيه ريمون، أعيد نشره في «كتاب مئوية ألكسي دو توكفيل»، مطابع المركز القومي للبحث العلمي C.N.R.S. 1961.

ج- الحرية حسب توكفيل

إن المنهج الذي يتبعه توكفيل هو المنهج ذاته في «الديموقراطية في أمريكا»، وهو الكتاب الذي يدرس مجتمعاً حياً، وفي «النظام القديم» وهو الذي يذكر تاريخ المجتمع الفرنسي. وكلّ عمله تفكير في الحرية؛ إنه عمل كاتب أخلاقي ضمن تقاليد الأخلاقيين الفرنسيين العظيمة أكثر مما هو عمل عالم اجتماع أو مؤرخ.

ولا يهتم توكفيل بالوصف ولا بالرواية ولا بقول كل شيء... فهو يبحث، عندما درس المجتمع الأمريكي مثلما درس فرنسة «النظام القديم»، عن إجابة عن هذه المسألة الوحيدة: كيف نوفق الحرية مع التسوية المتساوية، كيف ننقذ الحرية؟

إن عمل توكفيل على نقيض الوضعية؛ إنه ليس موضوعياً البتة، وتحييه رعشة حميمة داخلية وتتخلله بعض الحدوس الخاطفة: إذ تُذْكَرُ في أغلب الأحيان الصفحة المنعوتة بالصفحة النبوية عن مستقبل أمريكا وروسيا المدعوتين إلى تقاسم العالم، بيد أنه ينبغي كذلك التذكير بفصل من «الديموقراطية في أمريكا» عن الأرستوقراطية الصناعية الجديدة (كيف قد يمكن أن تخرج الأرستوقراطية من الصناعة) أو بجُمَل بسيطة كالجُمل التالية: «إن المرء قبل كل شيء وليد طبقته قبل أن يكون ثمرة رأيه» («النظام القديم»، المجلد الثاني، الباب الثاني، الفصل الأول)، أو أيضاً، «يمكن أن يعارضوني بالأفراد بلا شك؛ لكنني أتكلم عن الطبقات؛ فهي وحدها يجب أن تشغل التاريخ» («النظام القديم»، المجلد الأول، ص179).

وتصدر «الديموقراطية في أمريكا» عن تفكير في المساواة. فللناس بالمساواة «هوى متقد، ولا يكتفي، وأبدي، ولا يُغلب». إذ يتطور المجتمع بالضرورة نحو المساواة، أي نحو الديموقراطية، أي نحو التساوي. ويملأ هذا التطور توكفيل بـ«روع ديني»، ولكن تبدو له معارضة ذلك وهماً. وينبغي تعلم معرفة الديموقراطية كي نحول دون أن تغرق في الفوضى أو في الاستبداد.

أما «النظام القديم والثورة» فهو تأمل في المركزية وفي انحطاط الارستوقراطية. إذ تسوق المركزية الملكية إلى النتيجة ذاتها التي تقود إليها التسوية الديموقراطية: وهي انعزال أفراد متماثلين، عاجزين عن معارضة استبدادية أخذت تنتصر على وجه التحديد منذ الثاني من كانون الأول ديسمبر. إن كتاب «النظام القديم والثورة» كتاب رجل مغلوب، إلا أنه مغلوب لا يعدل عن الأمل.

والحاصل، إن موضوع الحرية هو الذي يهيمن على عمل توكفيل برمته ويضفي عليه الوحدة. «وهي حرية معتدلة، نظامية، تحتويها المعتقدات والأخلاق والقوانين» («ذكريات»، ص74). وهذه الحرية هوى حياته كما يقول. فكيف نحققها؟

إن توكفيل، على العكس من مونتسكيو، لا يعتقد بالهيئات المتوسطة في صورتها التقليدية. ففيما يخص تنظيم السلطات، فهو قلما يتحدث عنها نسبياً؛ إنه نصير نظام المجلسين، ومناوئ للنظام الرئاسي، ولكن ليس له إلا ثقة محدودة بالمؤسسات السياسية من أجل ضمان الحرية.

وينادي توكفيل، ضد الفردية، «صدأ المجتمعات»، بثلاثة علاجات هي:

1- اللامركزية الإدارية والحريات المحلية والإقليمية. «فالروح البلدية عنصر هام للنظام والسكينة العامة».

2- إقامة الجمعيات من كل نوع سياسية أو صناعية أو تجارية أو علمية أو أدبية , تساعد على تكوين بديل للأرستوقراطية: «لا يمكن أن نقيم من جديد أرستوقراطية في العالم، لكن ما من شيء يحول دون أن ننشئ فيه، عن طريق جمعيات من المواطنين العاديين، كائنات موفورة الثروة والنفوذ والقوة، وبكلمة شخصيات أرستوقراطية».

3- أخيراً وعلى الأخص المزايا الأخلاقية والحس بالمسؤوليات والشغف بالخير العام؛ إن توكفيل، مثله مثل مونتسكيو، يعتقد بأولية الأخلاق على السياسة.

إن هذه العلاجات لأدواء الديموقراطية تقليدية للغاية، بل حتى ذات نزعة سلفية؛ فلن يقول تين شيئاً آخر، لكن تين لن يكتب بالتأكيد صفحة «النظام القديم» عن المثالية الثورية: «إنه لعام 89، زمان انعدام التجربة بلا شك، لكنه زمان السخاء والحماسة والرجولة والعظمة، الخ» (المجلد الأول، ص247).

ويعرف توكفيل أن يكرِّم الخصم؛ ويدفع إلى أعلى درجة فهم ما يكره. وبهذا المعنى إنه ليبرالي حقاً.

2- الليبرالية الإنكليزية

لم يتطور الوضع السياسي في إنكلترا تطوراً محسوساً منذ ثورة عام 1688. فلقد انتقلت الهيمنة من الملك إلى أرستوقراطية تملك الأرض والمال وجميع الامتيازات وجميع سلطات الدولة. أما «الحكم الذاتي»، الذي مدحوه في فرنسة كضمان للحريات الإنكليزية، فلم يكن شيئاً آخر سوى إدارة البلاد من قِبَل الأرستوقراطية المحلية.

بيد أن إنكلترا تابعت تحول اقتصادها وسارعت منه. فاختارت التصنيع لا من غير أزمات ولا بدون صراعات. ولم يكن الإصلاح الانتخابي لعام 1832 الذي جعل عدد الناخبين ينتقل من 425000 إلى 650000 ناخباً بالإجراء الديموقراطي بل إصلاحاً موجّهاً لضمان تمثيل أوسع للصناعيين والمصدِّرين. واتبع تطور الليبرالية الإنكليزية عن كثب التطور الاقتصادي لبلد اختار التوسع وشعر بأنه قوي بما فيه الكفاية كي يتبنى التبادل ـ الحر.

وفي حين اتجهت ليبرالية كورييه وكونستان وتوكفيل نحو المشكلات السياسية، أفسحت الليبرالية الإنكليزية في الحقبة ذاتها مجالاً أوسع للاهتمامات الاقتصادية. وهناك فارق أساسي آخر: إن فرنسة خلصت لتوها من القيام بثورة بينما ترقى الثورة الإنكليزية الأخيرة إلى عام 1688: فعاشت الليبرالية الفرنسية على ذكرى 1789، وحتى أن هذه الذكرى قامت مقام المذهب لدى البعض؛ ولا تكاد تدين الليبرالية الإنكليزية للنصف الأول من القرن التاسع عشر بشيء للثورة الفرنسية، ولم تفلت من النفعية البنتامية إلا جزئياً وببطء، وظلت متأثرة بنفوذ آدم سميث.

1ً- النفعية البنتامية : جميس مل

ظل بنتام (الذي توفي عام 1832) الممثل الرئيس للراديكالية النفعية. ونشر ريكاردو في عام 1717 كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والضريبة».

وتابع جيمس مل (1773-1836) صنيع صديقه بنتام ونشر في عام 1820 «بحث في الحكم», ربط فيه مذهب الحكم التمثيلي بمبدأ السعادة الكبرى للعدد الأكبر؛ وعدّ أن وظيفة الحكومة سلبية بصورة أساسية: شأنها أن توفر الأمن الضروري لكي يمكن لكل فرد أن يتابع مصلحته الشخصية دونما قسر. إن جيمس مل، الذي قضى الشطر الأعظم من حياته في مكتب لشركة الهند، هو النموذج الكامل للمنظر المذهبي. وهكذا عرفت إنكلترا وفرنسة في بداية القرن التاسع عشر حركات ذات نزعة إلى حكم المفكرين: فلننظر الإيديولوجيين الذين يندد نابوليون بإساءتهم، و«المنظرين المذهبيين» لعودة الملكية والسان سيمونيين أيضاً.

2- من النفعية إلى الليبرالية الإنسانية : ستيورات مل

إن ستيورات مل (1806-1873)، الذي رُبّي على مبادئ النفعية الصلبة غاية الصلابة، تلقى عن أبيه تربية موسوعية على نحو لا إنساني تحرر منها شيئاً فشيئاً ليباشر مراجعة مثالية لليبرالية.

فالأمر أولاً أمر صراع أجيال وثورة ضد الاعتقادية. ولقد كتب ستيوارت مل: كان والدي «آخر مفكر في القرن الثامن عشر» أما ستيوارت من ذاته فهو إنسان قلق، وحساس ومتأثر برومانسية كان الجيل السابق خالياً منها خلواً تاماً؛ فلقد قرأ ووردس وورث Words worth وكوليريدج Coleridge. وخضع لتأثير كارليل Carleyle.

وخضع كذلك لتأثيرات قاريّة، مل تأثير كنط وتأثير كونت، واهتم بالسانسيمونية، وتراسل مع توكفيل. وههنا أيضاً التعارض كامل مع الجيل السابق، فبينما كانت نفعية بنتام وجيمس مل جزراوية بصورة أساسية وبريطانية، طمحت ليبرالية ستيوارت مل إلى الشمولية العالمية.

إن عمل ستيورات مل معاصر لأزمة في الليبرالية وهو يؤلف التعبير الأفضل عن هذه الأزمة. فلقد وضعت، عام 1814، «اللجنة الملكية للتحقيق في الصناعة المنجمية» تقريراً دامغاً (تجدر مقاربته من تقرير فيلليرميه في

فرنسة)؛ فلم يصمد أمام الوقائع المبدأ العزيز على جيمس مل في الاكتمالية: قابلية الاكتمال غير المحدودة؛ ووُضِعت النزعة الصناعية موضع اتهام؛ ولم يعد يبدو ممكناً قصر الحياة الاجتماعية على بعض مبادئ الميكانيك. فهناك واقعتان تفرضان نفسيهما: تطور المجتمعات وتنوعها.

وتمسك ستيوارت مل إذن بصياغة ليبرالية وقد أعيد وضعها في محلها في التاريخ وفي المجتمع. ففي حين كان يهتم جيمس مل قبل كل شيء بمشكلة الحكم ويعطيها حلاً ميكانيكيّاً (إصلاح التمثيل وتوسيع حق الاقتراع)، عدّ ستيوارت مل أن الحكم لا يمكن أن يكون ليبرالياً ما لم يوجد مجتمع ليبرالي.

وكان الحكم الليبرالي صالحاً في نظر بنتام، لا لأنه ليبرالي. بل لأنه ناجع؛ أما في نظر ستيوارت مل فبالعكس، الحرية خير بحد ذاتها، بالاستقلال عن مبدأ السعادة الكبرى، ولا يتعلق الأمر بخير فردي فحسب بل بخير اجتماعي. وينتقد ستيوارت مل الرأسمالية؛ ويعتقد أن مهمة الدولة الليبرالية ليست سلبية صرفاً وأنه ينبغي البحث عن تحقيق شروط الحرية، إذن تتعارض ليبراليته مع فلسفة حرية العمل (دعه يعمل).

إن ستيوارت مل، الذي تُعَدّ «سيرة حياته الذاتية» وثيقة سائغة غالباً، قد أفصح عن أفكاره السياسية على الأخص في كتابه «الحرية» (1859) وفي كتابه «نظرات في الحكم التمثيلي» (1860-1861).

وبدأ كتابه «الحرية» بنشيد للفرد وتنديد شديد أكثر مما هو أصيل بالنظم التي تُقيم استبداد المجتمع أو طغيان الأكثرية. وانتقل ستيوارت مل رويداً رويداً من إجلال الفرد إلى تقديس الفرديّات وتنشئة النخبات. وعبّر في الفصل الثالث تعبيراً واضحاً عن حنينه لإنكلترا يمكن فيها ازدهار رجال من جبلّة أخرى غير بنية الضعفاء السائدين في كل مكان: «إن قيمة دولة ما، على المدى الطويل، إنما هي قيمة الأفراد الذين يشكلونها». ههنا يقترب ستيوارت مل من كارليل ومن عبادته للبطل التي ازدهرت في إنكلترا الفيكتورية.

وينادي ستيوارت مل في كتابه «الحرية» بـ«التوزيع الأوسع للسلطة المتفق مع عمل السلطة النافع المجدي».

ويوضح أفكاره في كتابه «نظرات في الحكم التمثيلي» الذي يميز فيه مهمتين: مهمة الرقابة التي يختص بها البرلمان والمهمة التشريعية. ويعدّ ستيوارت مل أن البرلمان غير صالح لهذه الوظيفة الأخيرة وأنه يجب إناطتها بلجنة تشريعية. وهو يبدو موسوساً في كتابه «سيرة حياتي الذاتية» بالاهتمام في اقتراح وفورات وتقليص تكلفة الانتخابات.

هكذا كانت فلسفة ستيوارت مل السياسية مزيجاً من المثالية والبخل، ومن الكنطية والنفعية، ومن السخاء وضيق الأفق. إنها تعبّر تعبيراً حقاً عن تردد مجتمع في غمرة حقبة انتقال.

3ً- مذهب مانشستر : كوبدن

إن ستيوارت مل منعزل مثل توكفيل. ولا يطلعنا عمله بتاتاً على أراء «الليبرالي المتوسط».

بالمقابل، إن ريتشارد كوبدن Richard Cobden (1804-1865) ممثل كامل لتلك البورجوازية الصناعية التي نجحت في الحصول على إلغاء الرسوم على القمح (1846) وإلغاء مرسوم الملاحة (1849). وإن كوبدن، الحارس القديم للقطعان الذي غدا صانعاً غنياً للأقطان في مانشستر، إنما هو رجل عمل. فرابطته المناوئة لقانون الحبوب عبارة عن جماعة ضغط حركها بتفنّن حتى النصر. وفكرته الموجّهة هي حرية التجارة: الشراء بأرخص سعر ممكن، والبيع بأغلى سعر ممكن. ويقدّم كعلاج لجميع الإنكليز إجراء متفقاً طبعاً مع مصالح الطبقة التي يمثلها. ويتحدث بلا انقطاع عن «الطبقات الصناعية والمتوسطة» ويؤكد بأن للحكم أهمية قليلة في بلد صناعي. ويعجب بالولايات المتحدة وينادي بالنظافة والجدوى وباقتصاد صحيح. ويريد أن يغرس لدى العامل الإنكليزي حب الاستقلال واحترام الذات ومطمح الوصول والرغبة في التراكم أو الادخار, وكما

يلاحظ كران برنتون، إن فكر هذا الناقد للطوباويات يسقط في الطوباوية ما أن يكون الأمر أمر مسائل اجتماعية.

وفي باب العلاقات الدولية، كوبدن نصير للسلام وعدم التدخل. إنه مناوئ لحرب القرم وللمغامرات فيما وراء البحار. إنه «إنكليزي صغير».

وانتهت حقبة الليبرالية الإنكليزية مع انتصار حرية التبادل وإخفاق الشارتية. وبدأ العصر الفيكتوري.

3- من القومية الثورية إلى القومية الليبرالية

يميّز القرن التاسع عشر ما من شك «يقظة القوميات»، بالمعنى الصحيح، بل انتشار النزعات القومية. فقد استلهمت معظم الحركات الثورية التي ظهرت بين 1815 و1848 في إيطاليا وألمانيا وبولونيا وفي الإمبراطورية النمسوية المجرية وحياً مزدوجاً: ليبرالياً وقومياً. وكانت «القومي Le National» جريدة الليبراليين في فرنسة.

أ- القومية الاقتصادية والقومية الرومانسية: مازيني

إن القومية الاقتصادية للألماني لِيسْت، الذي نشر عام 1841 كتابه «المذهب القومي للاقتصاد السياسي»، لشدّ ما تقل ليبراليتها. إنها تنبئ بالوحدة الألمانية و«Machtpolitik». إلا أن المؤلفات التي من هذا الجنس كانت نادرة قبل عام 1848. إذ كانت القومية أدبية ورومانسية عند ميكيويكس (1798 ـ 1855) وعند جيوبرتي (1801 ـ 1852) وعند مازيني (1805 ـ 1872) وعند المجري بِتُويفي (1823 ـ 1849) الذي تغذى من بيرانجيه: فهي قومية كُتّاب وشعراء في أقطار لم تعرف القومية المركانتيلية التجارية نظراً لغياب الصناعة والطبقة الوسطى الشبيهتين بصناعة فرنسة وطبقتها المتوسطة.

ويُعَدّ مازيني أحد خيرة مُمَثلي هذه القومية الليبرالية والرومانسية. إنه وطني إيطالي ومنفي أبدي ومتآمر عنيد؛ ظل وفياً لقناعاته الجمهورية ومافتئ يندد بمكيافيللية كافور، حتى بعد تحقيق الوحدة الإيطالية.

وكان هذا الوطني الإيطالي أوروبياً عن قناعة (فلننظر مثلاً كتابه «التحالف ـ المقدس للشعوب» المنشور عام 1849). وهو يتكل على الشعوب، وليس على الملوك، من أجل بناء عهد العدالة والسلام.

وكان فكر مازيني مثالياً ودينياً بعمق. ويتعارض في جميع النقاط مع فكر بنتام الذي تُنَفِّرُهُ النفعية عنده. ويعتقد مازيني بالتقدم والإنسانية وانصهار الطبقات الاجتماعية والإخلاء الإنساني وكرامة الشعب السامية. ولا يعتقد بصراع الطبقات ولا بالتناقضات بين الأمم ولا بتأثير الاقتصاد على السياسة. ويتناقض نتاجه الفكري تناقضاً مطلقاً مع نتاج ماركس. ولقد كتب مازيني: «إن الدين والسياسة لا يفترقان. فالعلم السياسي بلا دين لا يمكن أن يُوجِد إلا استبداداً أو فوضى».

وينتمي مازيني إلى عصر الرومانسية. وكوّنت ثورة عام 1848 أمله الأسمى وهزيمته الكبرى. وعاش مازيني بعد فشل الثورة. وانقضى زمان الأحلام السخيّة في الإخاء الشامل. وتكونت الأمم وتجابهت. وبدأ عصر جديد في تاريخ النزعة القومية, عصر القوة.

ب- القومية الفرنسية : ميشليه

كانت النزعة القومية الفرنسية أثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذكريات الثورة الفرنسية والملحمة الإمبراطورية. فقد سبق وأن حققت فرنسة وحدتها القومية بخلاف ألمانيا وإيطاليا. وكانت للقومية إذن طابع مزدوج، استذكاري وتنبؤي، ظهر حق الظهور في نتاج ميشليه (1798-1874).

وعندما يتحدث ميشليه عن الأمة فإنه يفكر في فرنسة أي فرنسة وطنه. ونتاجه نشيد لفرنسة. وهو يعتقد برسالتها، ويعدها شخص: «...فالأمة لم تعد مجموعة كائنات مختلفة، إنها كائن منظم، وأكثر من ذلك، إنها شخص أخلاقي، وسر عجيب يشعُّ: إنها روح فرنسة العظيمة». إن الأمة إذن مصونة لا تُنتهك: «إن قتل إنسان جريمة، لكن ماذا عن قتل أمة؟ كيف ننعت هذه الكبيرة؟».

ويتكل ميشليه، كالكثير من معاصريه، على الشعور القومي من أجل إقامة السلام والوفاق الشاملين. ويعتقد ميشليه، بعكس فولتير، الذي كان يقيم تعارضاً بين الوطن والعالم، بأن «الوطن هو البداية الضرورية للوطن العالمي». ويعدّ أن الوطن يُبنى على الصداقة: «الوطن، أو الصداقة العظيمة...». وإليكم ما كتب في عام 1846 في «الشعب» (الجزء الثالث، الفصل الأول): «الوطن، أو الصداقة العظيمة التي تكمن فيها جميع ارتباطاتنا إنما يتكشف لنا عن طريقها أولاً؛ ثم يعممها بدوره، وينشرها ويسمو بها. فيغدو الصديق شعباً بأكمله. وإنما صداقتنا الفردية درجات أولى في هذه البداية العظيمة، أو محطات تنتقل خلالها الروح وتصعد رويداً رويداً لكي تتعارف وتتحاب في هذه الروح الفضلى، والمترفعة للغاية والسميا التي تدعى بالوطن». لا بد أن نقابل بين تعريف الوطن هذا وبين التعريف الشهير لرينان في «ما هي الأمة؟»[1].

ويربط ميشليه ربطاً وثيقاً بين الأمة والحرية، وبين الأمة والثورة؛ ففرنسة في نظره هي الأمة الثورية جوهراً: لا يمكن بتاتاً لفرنسة، أمام أوروبا، إلا اسماً واحداً لا يكفّر عنه، وهو اسمها الحقيقي الخالد، ألا وهو الثورة».

وكما بيّن رولاند بارت بقوة إن أفكار ميشليه السياسية تتفق مع دستور الإيمان الكلاسيكي للبورجوازي الصغير الليبرالي نحو عام 1840: «اعتقاد متحفظ بأن الطبقات الاجتماعية ستتحد، لكن لن تزول. وأمنية بارة بارتباط ودي بين رأس المال والعمل. وولولة ضد الآلية. ومناوأة الاكليروسية (مناوأة فولتير). وتأليهية (تأليهية روسو). وعصمة الشعب. وبيرانجيه أعظم شاعر في العصر. وألمانيا (بلابروسيا) قطر عظيم وسخي وطيب الخلق. أما إنكلترا فهي غدّارة. وهناك عدّوان لفرنسا: الكاهن والذهب الإنكليزي...».

بيد أن ميشليه شاعر ورجل كان له في طفولته تجربة مباشرة مع البرد والجوع. وكذلك كان لذلك العمل، الذي هو عمل بورجوازي في مضمونه،

(1) انظر فيما بعد...

نبرة ثورية- على غررا عمل لامنيه، الذي هو أكثر اعتدالاً في المـضمون منـه في الشكل. وغدت النزعة القومية الرومانسية على طريقة ميشليه عنـصراً مـن عناصر «روح الثمانية والأربعين».

* * *

القسم الثاني

السلفية والتقاليد

1- مدخل عام: السلفية من الثورة الفرنسية إلى أيامنا

أ- مواضيع السلفية

إننا نعتزم، بعد هذا التقديم السريع «للمأثور الليبرالي»، أن نذكر باختصار تقاليد فكرية أخرى تُظْهِر في فرنسة تجانساً ملحوظاً بقدر كاف وتتسم بالتصدي المساير لمواضيع مختلفة جداً عن المواضيع الليبرالية أو هي ذات مضمون مختلف عندما تكون الكلمات ذاتها.

1ً- مواضيع فيزيولوجية (تَعَلُّقُ بلزاك ومعاصريه بكلمة فيزيولوجيا مثل «فيزيولوجيا الزواج»، و«فيزيولوجيا الذوق»، الخ)، واللجوء إلى الطبيعة («السياسة الطبيعية» عند مورّاس) وإلى التجربة؛ وللكلمة طبيعة عند السلفيين دلالة أخرى غير التي لها عند الليبراليين: فالطبيعة لدى الليبراليين ترتبط بمفهوم النظام الطبيعي؛ والنظام الطبيعي هو نظام اقتصادي، ينتج عن الحركة المنسجمة لبعض آليات التكيف؛ وهو يستغني عن التاريخ؛ ويحتل إلى عالم تسيطر فيه الصناعة والتجارة (مع بعض الاستثناءات البارزة، مثل حالة الفيزيوقراطيين)؛ ويلجأ بطيبة خاطر إلى المجازات العضوية (صورة الجسد).

وبالعكس ترتبط الطبيعة، لدى أنصار التقاليد، بالتاريخ؛ وتقوم السياسة الطبيعية لا على طبيعة الإنسان بل على نمو التاريخ، وعلى دروس التجربة: قوة الوقائع، وريبة إزاء التجريدات، ووضعية ونسبية.

2ً- ومنه مواضيع الأرض (بجميع معاني الكلمة، مثل: مسقط الرأس والزراعة)، والبيئة والاستمرارية والتراث، واللجوء إلى الأجداد («الأرض والموتى» لباريّس)، والوفرة في المجازات النباتية.

إن مجاز الشجرة مجاز سلفي بصورة أساسية. يظهر عند شاتوبريان (أشجار كومبورغ)، وعند تين (دلبة السيد تين)، وفي «المجتثون» لِـ باريس؛ ولقد كان تين يذهب كل يوم يستغرق في التأمل أمام دلبة شارع الانفاليد ويهتف: «هذه الشجرة صورة معبرة عن وجود جميل... لا أني عن الإعجاب بها وفهمها»)، وعند بارّيس (لتتأمل في التعبير ذاته «المجتثون» «déracinés»)، وعند مورّاس («خصام الحور» يقصها جيْد، في «ذرائع»: يندد مورّاس بمساوئ الاجتثاث أو هجرة الناس من موطنهم ويمتدح جيْد محاسن إعادة الغراس أو التوطين)، وعند مالرو (شجرات جوز ألتنبورغ، ص151) وعند سانت اكزوبيري، والخ: فالشجرة صورة العفوية والاستمرارية والتماثل والانضباط؛ وهناك مجازات ملحقة بالجذور، والجذع والأرومة والنسغ والبراعم والإيراق، والنبتة...

3ً- موضوعات التجمع أو الاتحاد التي تتعارض مع الفردية الليبرالية وتتخذ أشكالاً شتى:

- التجمع الطبيعي: الأسرة (وغالباً ما ترتبط بموضوع القرابة، وهو موضوع أساسي عند بلزاك وعند جوزيف دو ميستر وعند مونترلان).
- والتجمع المحلي: لا مركزية، وإقليمية وولع بالفولكلور؛
- التجمع المهني، أهمية الحرفية في مدرسة «العمل الفرنسي»، أصول هذا المأثور.

4ً- مواضيع أخلاقية: ويتوسل أنصار التقاليد عن طيبة خاطر بالأخلاق، مثل الليبراليين (رينان، الإصلاح الفكري والأخلاقي) إلا أنه ليس من المتعذر التمييز بين نمطين مختلفين من المثل الأعلى الأخلاقي (يظهران أحياناً عند الكاتب ذاته- وهذه هي حال رينان ـ). ويطيب لليبراليين أن يتحدثوا عن الفضيلة ويعتقدون بالتربية الأخلاقية بينما يتحدث السلفيون طوعاً عن المزايا ويرتابون بعض الشيء بالتربية، فلننظر في هذا النص لِـ مونترلان: «إن المَزِيَّة مفهوم لا يمكن تحديده بقدر كاف. إلا أنها على الصعيد الأول من اهتماماتي

و«متطلباتي». إنها المزية المستقلة عن الذكاء والأخلاقية والطبع. إذ تستطيع أن تحل محلها في حين أن العكس غير صحيح. وتجمّل الكائن و... إذ تضعه في صف الأسياد».

وإليكم بعض مكوّنات هذا المثل الأعلى الأخلاقي: الشرف (هام بوجه خاص عند شاتوبريان)، والطاقة (موضوع أساسي عند بلزاك وعند باوِّيس: «رواية الطاقة القومية»)، والمسؤولية (سانت اكزوبيري)، والعمل المؤدى أداء حسناً (تبنّ فعال لِـ بيغي قامت به «الثورة القومية»)، والوطنية، وإلخ.

ويمكن أن ترتبط هذه الأخلاق بعقيدة دينية (وفي هذه الحالة تكون المواضيع الأساسية، كما عند بيغي، التجسيد وحياة القديسين المشتركة) إلا أن الحال ليست دائماً كذلك (مثال تين ولا أدرية موراس). وبالمقابل إن المزايا التي تُمَجّد تكاد تكون دائماً من طبيعة رجولية: (فلننظر «النظام الرجولي» العزيز على مونترلان والدور الذي تقوم به النساء في التقاليد الليبرالية: مدام رولاند ومداد دوستايل...). كذلك يطيب للمتمسكين بالسلفية أن يذكروا، حسب الحقب، ألمانيا (تين ورينان) وإسبانيا (باريّس ومونترلان) بينما يتخذ الليبراليون والليبراليون الجدد. من توكفيل إلى تارديو أمثلتهم في أغلب الأحيان من العالم الأنكلوساكسوني.

ويواكب تمجيد البطولة عبادة البطل، و«رجل العناية»، والنداء إلى النخبات الذي يظهر أيضاً لدى تيوقراطيي بداية القرن التاسع عشر وعند السان سيمونيين، وعند الوضعيين، وعند قوميي آخر القرن التاسع عشر: ومثال ذلك القديس والبطل حسب رأي بيغي؛ والرجوع إلى جان (دارك (الذي سيغدو الرجوع إلى كليمنصو امتداداً له بعد حرب 1914-1918).

5- وأخيراً موضوع النظام l'ordre، وهو موضوع ملتبس مثل السلفية ذاتها وهو يُستخدم على التوالي أو على التزامن في معان متميزة: المعنى الوسيطي (نقابة الفروسية Ordre de chevalerie)، والمعنى في النظام القديم Ancien Régime (الطبقات الثلاث في المملكة Les trios orders du Royaume)، والمعنى المنزلي

(شخص خدمة une personne d'ordre)، والمعنى السياسي (يسود النظام في فارسوفيا)، والمعنى الوضعي (النظام والتقدم)، ودون الحديث عن النظام العام، والصعيد الأخلاقي، والنظام الجديد، وحزب النظام، و«النظام الأبدي للحقول»، و«النظام الرجولي»، وإلخ.

ب- التمييز حسب المكان والزمان

ينبغي بعد أن عددنا مواضيع السلفية الكبيرة، أن نضيف مباشرة أن الواقع أعقد جداً من تحليلاتنا.

1- اقتصرت تحليلاتنا، من بداية هذا الفصل، اقتصاراً يكاد يكون كاملاً على فرنسة، ومن البدهي أن السلفية بالقدر ذاته الذي تبنى فيه على الرجوع إلى التاريخ لا تكون لها الصورة ذاتها في بلدان يستبعد أن يكون تاريخها متطابقاً متماثلاً.

وتغدو هنا الدراسات المقارنة الطويلة ضرورية. وفي غياب مثل هذه الدراسات، يبدو ممكناً أن نحتفظ كفرضية بأن الليبرالية ترتدي حسب البلدان مظاهر أبرز تبايناً من السلفية فمثلاً: بورك أقل بعداً عن جوزيف دوميستر مما يبعد بنتام عن بنجامين كونستان، أو حتى مما يبعد ستيوارت مل عن توكفيل. وتؤكد هذا الانطباع قراءة كتاب مثل كتاب روسل كيرك «العقل المحافظ» The conservative mind ولكن تفرض الكثرة من التدقيقات والتباينات نفسها قبل أن يكون بالمستطاع قبول وجود «فكر محافظ».

2- ويجب أن تتناول هذه التدقيقات التاريخ أكثر مما تتناول الجغرافيا. فليست السلفية مذهباً جامداً، ثابتاً لا يتحول؛ إذ من الهام أن نميز بين العصور حق التمييز.

أ- حقبة «عودة الملكية» مع دو ميستر وبونالد، وكذلك مع لامنيه الذي يؤلف نتاجه فرعاً من المدرسة التيوقراطية. ولابد من التشديد على ثنائية القيم في هذه المدرسة التيوقراطية، التي هي رجعية جذرياً لدى جوزيف دو ميستر والتي تقود لامنيه على طريق الكاثوليكية الاجتماعية.

ب- والحقبة الوضعية مع أوغيست كونت، الذي غالباً ما تبدو لنا أهميته السياسية غير معترف بها. والكونتية فلسفة ملتبسة؛ فهناك وضعية محافظة تفضي بنا إلى مورّاس عن طريق تين وكذلك رينان (وحالته معقدة)؛ غير أن هناك أيضاً وضعية ديموقراطية، ديموقراطية ليتري Littré، التي ترفض تطور أوغيست كونت نحو الصوفية، وتغذي فكر كبار الجامعيين العلمانيين في الجمهورية الثالثة عند بداياتها.

ج- والحقبة العظيمة للقومية الفرنسية، من البولانجية إلى عام 1914 (باريس، مورّاس).

د- والحقبة المعاصرة أخيراً التي تبحث فيها السلفية بحثاً صعباً عن طريق بين النزعة المحافظة والفاشية.

ج- سوسيولوجيا السلفية

لابد من أعمال مطولة من أجل تقديم سوسيولوجيا للسلفية، فلنكتفِ هنا بالإشارة إلى أنها تبدو انتقائية للغاية. فلا تختلط السلفية بطبقة اجتماعية؛ وهي تجتذب مؤيديها لا من الأرستوقراطية والأكليروس والأوساط الريفية فحسب، بل كذلك من البورجوازية والأوساط الحرفية وحتى من بعض الأوساط القريبة من البروليتاريا. ومن جهة أخرى، لم تكن المواقف متبلورة، فالقناعات السياسية تطورت كما تطورت الفئات الاجتماعية نفسها: وهناك حالة مميزة للغاية هي حالة الجيش الذي عُدَّ في ظل عودة الملكية عريناً لليبراليين، وعُدَّ فيما بعد قلعة للنزعة المحافظة. إذ لا بد من دراسة اقتصاد السلفية في الوقت ذاته الذي لدراسة سوسيولوجياها: فالسفلية الفرنسية فقيرة بصورة عامة، ومن هذا تأتت مناوأتها للرأسمالية.

* * *

ولا يختلط تاريخ السلفية بتاريخ اليمين: فما أبعد من أن ينتسب جميع رجال اليمين إلى السلفية، إذ اجتاحت الأورليانية اليمين أكثر فأكثر. ولا يقع جميع أنصار السلفية في اليمين، بل يسوّغ الرجوع إلى التقاليد مواقف متعارضة من الناحية السياسية: مثل حالة لامنيه في عام 1830، وبيغي في فترة قضية دريفوس، وبرنانوس أثناء حرب اسبانيا.

2- المنظران المذهبيان للثورة المضادة

إن المنظرين المذهبيين الرئيسيين للثورة المضادة في القارة هما جوزيف دو ميستر (1753-1821)، وهو نبيل من سافوا، والفيكونت دو بونالد (1754-1840)، وهو شريف من رُو ويرغ. ويتمتع ميستر بالولع بالسر وبالحس في الصيغة؛ وبونالد محاج بليد أحياناً. بالمقابل يتمتع بونالد بحس في القضايا الاجتماعية أحد من هذا الحس عند ميستر؛ ويندد كتابه «التشريع البدائي» بالآلية وبمدرسة آدم سميث «المادية وذات النزعة المادية»: «... كلما كانت هنالك آلات أو «مكائن» في دولة ما من أجل أن تساعد صناعة الإنسان، كلما كان هنالك بشر ليسوا سوى آلات».

ومع أن فكر بونالد متميز حق التمييز عن فكر ميستر، فإنهما يبديان تشابهاً صارخاً:

أ- التجربة ضد العقل

إن ميستر وبونالد، على غرار بورك، يستهزئان بادعاءات ذوي النزعة العقلية في القرن الثامن عشر: «كان أمراً نادراً مثيراً للسخرية في القرن الأخير أَمْرُ الحكمِ على كل شيء. حسب القواعد المجرّدة، من غير مراعاة التجربة» (ميستر في البابا). إن الإنسان المجرد لا يوجد؛ إنه من المضحك والخطر أن يراد التشريع من أجل الإنسان، وأن تُنْشَأَ الدساتير المكتوبة وإعلانات الحقوق: «إن دستور عام 1795، مثله مثل سابقيه، قد سُن من أجل الإنسان. والحال أنه لا يوجد أبداً إنسان في العالم. لقد رأيت في حياتي افرنسيين

وإيطاليين وروساً، وإلخ؛ أما بخصوص الإنسان أعلن أني ما صادفته في حياتي بتاتاً؛ فإن وُجد، فذلك حقاً بلا علمي» (ميستر، نظرات في فرنسة).

تجب مواجهة أحلام الشموليين وادعاءات ذوي النزعة العقلية بدروس التجربة والحكمة الإلهية.

ويضفي ميستر وبونالد على كلمة طبيعة المعنى ذاته الذي يعطيه بُورك: فالسياسة الطبيعية إنما تقوم في نظرهما على التاريخ «إني اعترف في السياسة بسلطة لا تنكر هي سلطة التاريخ، وفي الأمور الدينية بسلطة معصومة لا تخطئ هي سلطة الكنيسة» (بونالد، «نظرية السلطة السياسية والدينية»، المجلد الثاني). يلجأ السلفيون إذن، مثلهم مثل ليبراليي الحقبة نفسها، إلى التاريخ كمبدأ تفسير وتسويغ سياسي، وهكذا يتحدث دولفيشيو عن «النزعة التاريخية[1] السياسية» للمدرسة السلفية.

إلا أن التاريخ خاضع لمقاصد العناية الإلهية. وإن التاريخ في نظر جوزيف دو ميستر مثلما هو في نظر بوسييه، نتاج نظام عنائي، وقادت «هذه النزعة العنائية» جوزيف دو ميستر لأن يقدم الثورة الفرنسية كتكفير أراده الله ونابوليون كأداة العناية الإلهية، وفرنسة كمنوط بها رسالة دينية والحرب كصنيع رباني. وحوّل هذا التصور العظيم للتاريخ ميستر عن الأحكام المختصرة التي تملأ نتاج بورك؛ فلا ينتقص ميستر من قدر خصومه بل يجعل منهم أدوات الإرادة الإلهية.

ب- المجتمع ضد الفرد

ليس الأفراد، في نظر بونالد كما في نظر ميستر وأكثر أيضاً مما هو في نظر ميستر، ليس الأفراد هم الذين يؤلفون المجتمع، بل المجتمع هو الذي يكون الأفراد؛ فلا يوجد الأفراد إلا في المجتمع ومن أجله، وليس لهم حقوق على المجتمع بل عليهم واجبات نحوه.

---

(1) التاريخانية.

وتكتمل ديانة المجتمع هذه بدين الدولة، «غدت السوسيولوجيا عبادة للمجتمع». (حان لاكروا، النزعة الشخصية والتقاليد القومية). وهكذا نجد الدولة مؤلّهة والحكم قائم على قواعد تيوقراطية والطاعة مسوّغة دائماً: «إن طبيعة الكاثوليكية تجعل منها الصديق والحفيظ والمدافع أحرّ دفاع عن جميع الحكومات» (ميستر، «تأملات في البروتستانتية»). وتصدر عن هذه المقدمات اللاهوتية مناوأة البروتستانتية عند ميستر ومناوأة السامية عند بونالد، وتبرير «محاكم التفتيش» عند ميستر، وتسويغ الرق عند بونالد.

ج- النظام ضد التقدم

إن سوسيولوجيا جوزيف دو ميستر هي سوسيولوجيا النظام، ويعبّر نتاجه عن الحنين إلى الوحدة وحدة الإيمان (Ut sint unum)، ووحدة السلطة، وتماسك الهيئة الاجتماعية.

ويلح ميسر وبونالد على دور الأسرة و«الهيئات الحرفية»، وعلى محاسن الزراعة، التي «يجب أن تكون أساس الازدهار العام في مجتمع منظم» (بونالد، «نظرية السلطة السياسية والدينية»، المجلد الثاني).

والنظام السلفي نظام تسلسلي تراتبي بصورة أساسية والمَلَكيّة هي الحكم الأكثر طبيعية للإنسان؛ والسيادة واحدة، ولا تنتهك ومطلقة. «حيث يقال إن الإنسان قد ولد من أجل الحرية، إنما تقال جملة لا معنى لها أبداً... وإن أقسى الملوك وأكثرهم استبداداً وأشدهم عنتاً، إنما هو الشعب ملكاً» (ميستر، دراسة في السيادة).

ويخضع ميستر السلطة الزمنية للسلطة الروحية أوثق إخضاع ويعزو إلى البابا نوعاً من الولاية الكلية. ويدين الأطروحات الغاليكانية، ويشكّل كتابه «في البابا» (1819) أكمل تعبير عن الموالاة السياسية للبابا الروماني.

التجربة والمجتمع والنظام والوحدة والعناية: جميع هذه المواضيع هي الرصيد المشترك للسلفية الكلية؛ ولا يتضمن نتاج جوزيف دوميستر وبونالد إلا القليل من الإحالات المحدّدة إلى التقاليد الفرنسية؛ وهذا النتاج أقل سلفية مما هو مضاد ـ للثورة.

3- شعر التقاليد : شاتوبريان

للسلفية منظروها المذهبيون كما لليبرالية: بونالد معاصر لِـ روايه كولار. ولكن شاتوبريان أسهم أكثر من أي واحد في إعطاء السلفية الفرنسية أسلوباً. ليس شاتوبريان منظراً حقاً؛ فلقد أسهم هذا الملكي بإسقاط ملكية البوربون عندما انضوى قبل 1830 إلى المعارضة الليبرالية؛ وقد أبرز مورّاس، الذي لم يستسغه بتاتاً، لا منطقيته ونزواته وولعه بالأطلال، فقال: «معاذ أن يحافظ شاتوبريان على شيء بل عمل عند الحاجة أضراراً كي يمحض نفسه أقوى دوافع الاعتذارات يقيناً».

وهذا التفسير ذائع جداً: إذ كان شاتوبريان عبداً لأحقاده ومطامعه، وهاوياً جاهزاً دائماً لاختيار أبهى مأثرة، وشاعراً ضالاً في السياسة. إلا أن شاتوبريان أتى للسلفية على وجه التحديد بما كان ينقص الليبرالية أيضاً وينقص نتاج ميستر وبونالد: أي الشعر.

1ً- شعر الرفض

في حين كان مجرى حياة معظم الليبراليين مُعَلّماً بالانضواءات، كان مجرى حياة شاتوبريان سلسلة من القطيعات: فهو قد عارض «الثورة» والإمبراطورية وعودة الملكية وملكية تموز. وظل خطابه في مجلس الأعيان، في 30 تموز 1830، تلك الخطبة التي يرفض فيها النظام الذي كان قد أسهم في توطيده، ولمدة طويلة، نموذجاً لأولئك الذين لا ينفرون من الاستقالات المسرحية، والذين يضعون في الصعيد الأول من الفضائل السياسية فضيلة الوفاء وما يدعوه مونترلان بفضيلة الاستهانة.

2ً- شعر الشرف

«هذا الشرف وقد غدا معبود حياتي، والذي طالما ضحيت في سبيله مراراً بالراحة والملذة والثروة»، هذا الشرف الذي يذكره الكونت دو شامبور عندما أعلن أنه وفيٌّ للراية البيضاء في عام 1873 (انظر، «نهاية الأعيان» لِـ

دانيال هاليفي الذي يرى في الرسالة إلى شينيلون صدى من شاتوبريان)، هذا الشرف الذي يتحدث عنه على حد سواء بيغي وباريّس، فلقد كتب باريّس بصدد شاتوبريان: «ينتفض الشرف، في هذه النفس الكارهة المشمئزة حتى العدمية، متوحداً أشبه بقصر في سهل البريتون».

3ً- شعر العزلة والعدم

«هل يمكن الوثوق بملوك المستقبل؟ هل ينبغي الإيمان بالشعب في الزمن الحاضر؟ إذ لا يلاقي الرجل الحكيم وغير المعزّى، في هذا العصر الخالي من المعتقدات، راحة بائسة إلا في الكفر السياسي». ولكن إذا كان شاتوبريان غير مكترث بشكل الحكم، فإنه ليس أبداً غير مكترث بروحه ونفسه. فهل يؤمن بالله؟ «ليس هنالك في هذه الدنيا مسيحياً أكثر إيماناً مني ولا إنساناً جاحداً أكثر مني». وليس دينه إيماناً ولا رجاء ولا على الأخص محبة؛ إنه دعامة اجتماعية وبناء للإرادة ووفاء للطفولة. ويحب شاتوبريان الحرية، إلا أنه يعتقد بأنها لا تنسجم مع التسوية المتساوية ولا مع سيطرة المال, وأنها تبدو له غير قابلة للانفصال عن مؤسسات «النظام القديم»، ولكنه يعلم أن التاريخ لا يرجع إلى الوراء. فهل من المبالغ فيه أن يتحدث المرء عن «فروسية العدم» بصدد شاتوبريان؟

إنه يعرض نموذجاً على جميع أولئك الذين ـ حتى ولو اعتبروه «معلماً سيئاً» ـ سيرفضون ملكية تموز، والإمبراطورية الثفلية، والانضواء والكشوف، وقرار روما بإدانة «العمل الفرنسي»، وعلى جميع الذين أيضاً سيرفضون بالزخم ذاته هزيمة حزيران 1940 وحكم فيشي، وعلى أسر النبلاء الريفيين ورجال الدين والضباط الذين رفضوا الانضواء إلى الأورليانية المنتصرة حتى ولو أن ثقة الملكيين بالبوربون قد زالت منذ زمن طويل، وحتى ولو على الأخص قد أصبحت هذه الأُسَر نادرة أكثر فأكثر.

* * *

بيد أن سوسيولوجيا السلفية لا تختلط مع التحليل الاجتماعي للموالاة لآل البوربون التي خارت قواها. ولكن ظهرت، بفاصل بضعة سنوات، صورتان جديدتان للسلفية، نشأتا عن تصورين متضادين في الظاهر، هما: الكاثوليكية الاجتماعية والوضعية.

4- من التيوقراطية إلى الديموقراطية

أ- بدايات الكاثوليكية الاجتماعية

يرقى تعبير «الكاثوليكية الاجتماعية» إلى سنوات 1890؛ ولكن للكاثوليكية الاجتماعية أصولاً بعيدة، منذ بداية القرن التاسع عشر، على ما بيّن ج ب دوروزيل في أطروحته. إذ تخللت الكنيسةَ الكاثوليكية طيلة القرن تياراتٌ من المهم التمييز بينها:

1- يمكن أن يُعَدَّ لأمنيه بمثابة جد الكاثوليكية الاجتماعية. والحال، أنه ظهر طويلاً بمظهر التيوقراطي المتعنت وعبر في مؤلفاته الأولى عن الأفكار ذاتها التي عبّر عنها جوزيف دو ميستر وبونالد. وحتى عندما وضع لامنيه بعد عام 1830 نتاجه في ظل شعار «الله والحرية»، فإنه ظل الضد الكامل لشخص ليبرالي.

على هذا النحو ظهر أول تيار فكري، وهو «نزعة مناصرة البوربون لاجتماعية»، التي ارتبط بها، طوال القرن التاسع عشر رجال مثل البان فيلنوف ـ بارجمون، وأرمان دو مولون، ولاتور دوبان، والبرت دو مون (1841-1914)، هزّهم جميعاً شقاء الطبقات العاملة هزاً عميقاً ونددوا جميعاً بعيوب الليبرالية المنتصرة.

2- وتختلف هذه الكاثوليكية الاجتماعية اختلافاً قوياً عن الاشتراكية المسيحية لرجل مثل بوشيز Buchez (1796-1865)، المؤسس بالاشتراك مع بازار لجمعية الفحامين في فرنسة، والتلميذ السابق لِسان سيمون، الذي تحول

إلى الكاثوليكية، والمنظّر لِـ الجمعية العمالية[1]. ولا يختلط وحي هذه الاشتراكية المسيحية ولا التحليل الاجتماعي لها مع وحي الكاثوليكية الاجتماعية والتحليل السوسيولوجي لها.

3- ولكن على الأخص، من المهم التفريق بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية. فالكاثوليكية الليبرالية انتقائية، وهي تأليف بين الكاثوليكية والليبرالية، وملاءمة للكاثوليكية مع النظام الليبرالي. وهي ملاءمة اقتصادية أولاً: إذ يقطع الكاثوليك الليبراليون مع تردّد الكنيسة البدئي تجاه ظاهرة الآلية، ومع إيثارها للعمل في الحقول؛ ولا يكرهون الاغتناء في الصناعة والتجارة والمصرف. غير أن الأمر أمر ملاءمة سياسية كذلك: إذ يعد الكاثوليك الليبراليون أنفسهم في حِل من أي ولاء خرافي إزاء الملكية؛ فهم يرتضون الديموقراطية والبرلمانية والجمهورية. إنهم ينضوون إلى المسألة الاجتماعية، ولكنهم لا يُظْهِرون دائماً وعياً بالمشكلات الاجتماعية أكثر حدّة مما يُظْهِر الليبّراليون غير الكاثوليك. فإن كان هنالك كاثوليكيون اجتماعيون مضادّون لليبرالية مثل فيلنوف ـ بارجمون (وربما مثل لامنيه أيضاً)، فإن هنالك كاثوليكيين ليبراليين غرباء عن الكاثوليكية الاجتماعية مثل دوبانلو (وربما أيضاً مثل مونتا لامبير)؛ بل إن لامنيه، مؤسس الكاثوليكية الاجتماعية، قد اقترع في عام 1850 ضد قانون فاللو الذي أقام حرية التعليم.

ولكن إن بدا من الضروري التمييز تمييزاً واضحاً بين الكاثوليكية الليبرالية والكاثوليكية الاجتماعية فيما يخص فرنسة، فإن التمييز أقل وضوحاً بكثير في بلجيكا وفي ألمانيا على الأخص، تلك التي مثّل فيها كوتلر Ketteler ودولانجر Doellinger نوعاً من الكاثوليكية الليبرالية على الصعيد السياسي ـ الديني ونوعاً من الكاثوليكية الاجتماعية في آن واحد. ومن جهة أخرى، قد ولّدت البروتستانتية الليبرالية حركة هامة من «المسيحية الاجتماعية».

---

(1) Association Ouvriére أو التشاركية العمالية.

وفي بلجيكا، أفضت السياسة المسماة بـ«الوحدوية» (وهي تقارب بين الكاثوليك والأحرار) إلى دستور عام 1831 الذي أرسى نوعاً من الفصل بين الكنيسة والدولة ورسخ مبادئ الحريات الكبرى المعاصرة. ولقد بيّنت أعمال المؤرخين البلجيكيين الحديثة أن لامْنيه لم يكن مصدراً لأفكار الوحدويين البلجيكيين ولا لمناهجهم، أولئك المهتمون قبل كل شيء بالانجازات العملية وقليلو الجسارة للغاية في تصوراتهم الاجتماعية. وإنا نقر بهذه النقطة على ما يظهر، ولكن يبدو من المبتسر بعض الشيء أن نستخلص منها، على غرار ج ب دوروزيل، النتيجة القائلة إن الأمر على العكس من ذلك وهو أن «الوحدوية البلجيكية هي التي أثرت بلامِنيه». فلم يقدم دوروزيل أي دليل مقنع على هذا التأثير، ويبدو لنا أنه يحكم على دور لامنيه حكماً ضيقاً نوعاً ما.

ب- الزمانية الطويلة والزمانية القصيرة

يمكن أن نذكر هنا الحوار بين جوزيف هور وايتيين بورن بصدد الـ«زمانية الطويلة» والـ«زمانية القصيرة».

فلقد ظهرت دراسة قام بها جوزيف هور Joseph Hours في دفتر «المؤسسة القومية للعلوم السياسية» ذي الرقم 31 الذي يحمل عنوان «الليبرالية والسلفية واللامركزية» (باريس، أ. كولان، 1952) وهي: «أصول تقاليد سياسية: تكون مذهب الديموقراطية المسيحية والسلطات المتوسطة في فرنسة» (من ص79 إلى ص123). تعرض هذه الدراسة وتمذهب مقالاً منشوراً في «الحياة الفكرية»، في أيار 1948: «المسيحيون في السياسة، تجربة الحركة الجمهورية الشعبية .M.R.P» (من ص62 إلى ص77).

يتمسك هور، في هاتين الدراستين، بالتعريف بالأصول البعيدة للديموقراطية المسيحية وبالبرهنة على أن مؤسسيها لم يكونوا ليبراليين ولا ديموقراطيين. فالديموقراطية المسيحية في نظره هي أكثر التيارات سلفية بين التيارات السياسية والدينية في فرنسة وتقع أصولها في مرحلة انحطاط العصر الوسيط، وكان مذهبها مضاداً للحكومية ومضاداً للغالكانية بصورة مطردة

وانفعالية متحمسّة. هكـذا يقـيم هـور نـسباً متسلـسلاً: البرغونيـون، فالعـصبة، فالحزب المُتَدَيِّن، فالموالاة للبابوية الرومانية في عهـد عـودة الملكيـة، فأنـصار شرعية الملكية البوربونيـة الاجتمـاعيون في ظـل الجمهوريـة الثالثـة، فـالحزب الديموقراطي الشعبي، فالحزب الجمهوري الشعبي .M.R.P كما يبدو قاسياً على لامْنيه بوجه خاص: «لا نرى كيف يمكن لفكر لا عقلاني ومشتط إلى حـد بعيـد أن يكون ليبرالياً حقاً...».

ويرد ايتيين بـورن، في «الأرض الإنـسانية Terre humaine» في عـدد تموز- آب 1952 (ص 76 إلى 101)، على هذه الأطروحة الغالكانية والمناوئة للأوربية بقوة: «هل الديموقراطية المسيحية ضد الدولة؟»، بل تَواصَلَ الحوار في عدد تشرين الأول (ص76 إلى 85) برسالة من جوزيف هور ورد جديد من إيتيين بورن. فلننظر حول هذه المـساجلة مقـال جـاك فوفيـه في جريـدة Le Monde في 16 أيلول 1952: «السيد روبير شومان، هل حرق جان دارك؟»، وكذلك مقال بيير دو ساركون في «المجلة الـسياسية والبرلمانيـة» في تـشرين الثاني 1953 (ص248-257): «الحركة الجمهورية الشعبية، هل لها أسلاف؟».

لا يقبل إيتيين بورن طبعاً أن يعثر جوزيف هور على فكر «العـصبة» في سياسة «الحركة الجمهوريـة الـشعبية .M.R.P» وفي مـشاريع الـسيد شـومان الأوربية. وبعد أن رفض إيتيين بورن «الزمانية الطويلة» لجوزيف هور، يقترح «زمانية قصيرة» يكون لامْنيه بموجبها السلف الأول للديموقراطية المسيحية، التي كان مارك سانييه Marc Sangnier «المؤسس الثاني» لها: «إن لامْنيه هـو الذي ابتكر الديموقراطية المسيحية حقاً».

ج- لامْنيه

ينبغي أن لا نبحث عن بنية مـذهب في نتـاج لامْنيـه Lamnenais (1782 ـ 1854). فللوهلة الأولى يبدو بأنه مؤلِّف كتابين متعارضين تعارضاً جذرياً: فهو يفصح عـن نفـسه كتيـوقراطي متـزمن في كتابـه «بحـث في عـدم الاكتـراث بموضوع الدين» (1817-1824)؛ وينتقل من التيوقراطية إلى الديموقراطية مع

نـشر «المـستقبل l'Avenir» (1830-1831؛ وشـعار «الله والحريـة»)، ومـع «كلمات مؤمن» (1834) أو «كتاب الشعب» (1837).

فهو يدين في الشطر الأول مـن حياتـه بأشـد التعـصب مفاسـد العـصر ولاسيما دناءات «الجامعة» الإمبراطورية. ثم يعلن أنه نصير ثابت للاشتراكية، هذا مع بقائه متمسكاً بحـق الملكيـة تمـسكاً وفيـاً؛ لكـن اشـتراكيته ضـبابية وعاطفية؛ فهو لا يقترح من الناحية العملية أي إصلاح يمكن أن يكـون قـابلاً للتطبيق ويبدي ريبة كبرى تجاه الدولة؛ ويدين الشيوعية من غير أن يسعى إلى فهمها، ويظهر تجاه معاصريه المشاعر التي ستغدو فيما بعد مشاعر بيغـي أو مشاعر برنانوس.

بيد أن هذا المعتزل الخالص مارس تأثيراً على عصره أعمق بكـثير ممـا قد يتيح التحليل النقدي لنتاجه بافتراضه؛ ويثير مصير لامْنيـه في يومنـا أيـضاً مساجلات حامية.

كانت بيئته رومانسية (لاشينيه). ومزاجه رومانسي، وحاد وغير مـستقر وحماسي وحساس بالشعر (لا أحب المدن أبداً. إني ولدت كي أخـط ثلمـي في الهواء الطلق تحت سماء حرة ولا تحدها سوى بعض الأشجار في الأفق). وحياته عظيمة رومانسية الصبغة: إذ لامنيه «كـاهن مكرهـاً» ونـصير للبابويـة الرومانية أدانته روما، ومتدين بشغف وميت خارج الكنيسة: «أريـد أن أُدفَـنَ في وسط الفقراء وكالفقراء. فلا يضع أحد شيئاً على حفرتي، ولا حتى مجرد حجر...».

ولقد نادى خلال الشطر الأول من حياته بوحدة الكنـائس كمـا بـشر بوحدة الدين. إذ أن الدين الحق، في رأيه، هو «الدين الذي يرتكـز علـى أكبر سلطة منظورة»؛ والانضواء الإجماعي مقياس الدين الوحيد (بحث في عدم الاكتراث). ثم انتقل لامنيه من الوحدة إلى الاتحاد وحلـم بمـصالحة واسعة, تتمازج فيها جميع الطبقات. وهكذا ليس الشعب هو البروليتاريا، في رأي لامنيه، بل هو الجنس البشري (تـنقص منـه أقليـة مـن أصـحاب

الامتيازات أو المذنبين): «ستتغلب قضية الشعب. فما يريده الشعب يريده الله ذاته... فقضية الشعب هي القضية المقدسة، قضية الله». وتظهر الديموقراطية بمثابة تحقيق التيوقراطية. ولا شيء أغرب من ذلك عن الماركسية أو عن الليبرالية.

ولا ينبغي أن نبالغ في تأثير لامنيه داخل الكنيسة في فرنسة: فلقد ظلت عليه الأكليروس برمتها وأدنى الأكليروس في أغلبيتها الساحقة كتيمة على أفكار «المستقبل l'Avenir». فقد كان التأثير الأقوى لعمل لامنيه خارج الكنيسة وبصورة مبثوثة. وبدا أنه كان هناك انتشار واسع لكتاب مثل كتاب «كلمات مؤمن»، حتى في الأوساط الشعبية؛ ولقد انتخب لامنيه، الذي كان الضد كلّ الضد لخطيب أو مرافع، في عام 1848 للجمعية الوطنية التي لم ينهض فيها من جهة أخرى إلا بدور ضعيف.

ومهما يكن من أمر تأثير لامنيه، فإن الكاثوليكية الاجتماعية لا تختلط به. فمن الضروري أن نذكر رجالاً مثل مونتالامبير (الذي تمثل مراسلاته مع لامنيه إبان القطيعة مع روما وثيقة مثيرة)، ولا كوردير (الذي قرر فجأة مغادرة لاشينيه)، وجربي وشارل دوكو، وفيللنيف-بارجمون (مؤلف كتاب كبير «مطول في الاقتصاد السياسي المسيحي»)، وأوزانام، وإلخ؛ وأن نذكر مؤسسات مثل جمعية سان فنسان دو بول وجمعية سان فرنسوا إكزافييه؛ وأن نذكر منشورات مثل «الجامعة الكاثوليكية»؛ والصلات بين الفوريرية والكاثوليكية الاجتماعية؛ وأن نذكر محاولات الاشتراك الزراعي ذات الوحي المسيحي («صليبية القرن التاسع عشر» لـ لويس روسو، «البلدية المسيحية» لـ هيبوليت دولا مورفونيه، وإلخ).

أكانت تلك مشروعات طوباوية أم إنجازات متواضعة للكاثوليكيين الفرنسيين: فإنهم أبدوا في هذه الحقبة اهتماماً بالمشكلات الاجتماعية يتناقض مع عدم الاكتراث الظاهري على الأقل لليبراليين الذين استقروا في السلطة.

بلا شك كان عدد هؤلاء الكاثوليكيين الاجتماعيين قليلاً نسبياً, ولكن أسهموا في زرع الثقة حولهم بالفكرة القائلة بأن الكنيسة ليست قوة محافظة؛ وحتى أن البعض يستخلص من ذلك النظر إلى الكاثوليكية على أنها قوة ثورة، وأن يربط بين الكنيسة وبين ذكريات عام 1789. فالكاثوليكية الاجتماعية إحدى مكونات فكر عام 1848.

* * *

القسم الثالث

الاشتراكية قبل ماركس

ظهرت كلمة اشتراكية Socialisme في وقت واحد تقريباً في فرنسة وإنكلترا ما بين عام 1830 وعام 1840، إلا أنه لم يكن للكلمة في هذه الحقبة إلا معنى على قدر كاف من الغموض: ففي نظر بيير لورو Pierre Leroux إن الاشتراكية تتناقض مع الفردية (مقال في المجلة الموسوعية، تشرين ثاني عام 1833)، وفي نظر روبير أوين Robert Owen إن الاشتراكية بصورة رئيسة نظام من الجمعيات التعاونية. وفي عام 1836 وعام 1838 نشر لويس ريبو Louis Reybeau، المؤلف المقبل لِـ«جيروم باتورو» في «مجلة العالمين» سلسلة دراسات عنوانها «اشتراكيون حديثون» (السان سيمونيون وفورييه وأوين). وفي عام 1841 أصدر أوين نشرة بعنوان «ما الاشتراكية؟».

ولقد شهد النصف الأول من القرن التاسع عشر في البلدان الأكثر تصنيعاً في أوروبا مذاهب عديدة في الإصلاح الاجتماعي تختلف اختلافاً عميقاً عن الطوباويات الأناسية أو التدفقات العاطفية في القرن الثامن عشر كما تختلف عن مؤامرة «المتساوين». ولقد ألفى مؤلفو القرن التاسع عشر أنفسهم أمام مشكلة كبيرة لم تكن قد طرحت على ما بلي Mably ولا على موريللي Morelly ولا على بابوف Babeuf ولا على روّاد الاشتراكية البعيدين: ألا وهي النتائج الاجتماعية للثورة الصناعية.

بدأت هذه الثورة ـ كما نعلم ـ في إنكلترا في القرن الثامن عشر، في حين كان تحول الاقتصاد الفرنسي أبطأ بكثير. فما عرفت فرنسة بعد، في الفترة التي كتب فيها سان سيمون وفورييه وبوشيز ولويس بلان وبلانكي والتي ألّف فيها برودون الجزء الأساسي من نتاجه، حُمّى التصنيع الهائلة التي ظهرت في ظل الإمبراطورية الثانية. وبعكس ذلك، شهدت الاشتراكية

الإنكليزية، وبالأخص اشتراكية أوين، بمعرفة حميمة بالوقائع الصناعية التي ما أبعد أن يملكها المنظرون الفرنسيون.

إن مشهد إنكلترا، ولاسيما مشهد الأزمة الإنكليزية بعد عام 1815، هو الذي أوحى بالتنديدات العلنية بالآلية le Machinisme. إذ بعد مكوث في إنكلترا ألف سيسموندي هذا الجنيفي كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي الجديدة أو الثروة في علاقاتها بالسكان» (1819). وليس سيسموندي ثورياً بتاتاً؛ إنه ليبرالي ينتمي إلى حلقة كوبيه؛ ومناوئ جداً للاقتراع الشامل وتتجه تفضيلاته إلى مجتمع من الفلاحين الملاّكين الصغار يزرعون الأرض حسب طرائق كثيفة بمساعدة حكومة تهتم بالنظام والرفاه والجدوى. غير أن سيسموندي يؤكد بقوة أن تفاؤلية ريكاردو و ج ب ساي قد كذبتها الوقائع تكذيباً تاماً:

1ً- إن المزاحمة الحرة لم تولّد انسجام المصالح ولا المساواة في الشروط، كما يؤكد الاقتصاديون الليبراليون، بل ولدت تمركز الثروات.

2ً- إن هذا التمركز يسبب فيض الإنتاج والأزمات.

3ً- إن نمو الصناعة الكبيرة بعيد عن أن يُحسّن مصير الطبقة العاملة ولا يعمل بالتالي إلا على تفاقمه.

ويعرض سيسموندي المساوئ ولكنه لا يقترح أي علاج. فعمله إذن «تشاؤمي ورجعي» كما يقول أيلي هاليفي.

وليست الأفكار المعروضة في «مبادئ الاقتصاد السياسي الجديدة...» خاصة بـ سيسموندي. فلقد قام بمحاكمة الاقتصاد الليبرالي في أغلب الأحيان مؤلفون ينتسبون إلى التقاليد الملكية والكاثوليكية. فإننا ندرك، حين ندرس عن كثب حركة الأفكار في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن المدارس المختلفة أقل تميزاً واضحاً بكثير مما قد يغرينا بادئ ذي بدء التفكير بذلك. بلا شك إن المذاهب تختلف بعضها عن بعض اختلافاً حقاً، غير أن الرجال الذين ينادون بهذه المبادئ يعملون منها غالباً نوعاً من المزيج، تزول

فيه الخلافات لصالح بعض المعتقدات الأساسية. ولقد أصبح رجال عدة على التوالي، أو في وقت واحد تقريباً، سان سيمونيين وفوريريين، وكاثوليكيين اجتماعيين وقراء لِسان مارتان وجوزيف دو ميستر وسان سيمون ولامْنيه وفورييه. وفي فرنسة، كانت للاشتراكية ما قبل الماركسية صلات أكيدة مع الإشراقية والسلفية والرومانسية والمسيحية؛ وكانت لها في إنكلترا صلات مع النفعية.

1- تطور الأفكار الاجتماعية في إنكلترا

إن نمو الآلية Le machnisime السريع ونظام المصنع وتشريعاً قاسياً فرضت على البروليتاريا الإنكليزية شروط وجود قاسية[1]. إذ كان الإصلاح الانتخابي لعام 1832 نصراً للبورجوازية الراديكالية، لا للبروليتاريا التي بدا لها قانون عام 1834 حول المعوزين بمثابة إجراء طبقي أوحت به الرغبة في تقديم أيد عاملة رخيصة لأصحاب المصانع.

ونشأت المذاهب الأولى التي ينعتونها عادة بالمذاهب الاشتراكية في إنكلترا التي هزتها الأزمات العميقة دورياً (في 1815 وفي 1845 خصوصاً): وكانت تُعَدّ لفظتا الأوينية owenisme والاشتراكية socialisme نحو عام 1830 ـ 1840 ككلمتين مترادفتين. بيد أنه من المهم أن نشير إلى نقطتين:

1ً- لم تكن هذه الأشكال الأولى للاشتراكية بتاتاً ذات شعبية حقيقية.

2ً- ولم تكن بتاتاً حركة شعبية أصيلة مثل الميثاقية le chartisme بالحركة الاشتراكية حقاً.

أ- أوين

كان روبيرت أوين Robert Owen (1771-1858) رب عمل كبير: إذ أدار في التاسعة عشر من عمره مصنع غزل قطن يتألف من 500 عاملاً. وكان يشعر بأنه غير مدين بثروته إلا لنفسه ذاتها، فسيرة حياته الذاتية هي حياة عبرة على

(1) انظر شهادة سيسموندي في عام 1819، وفيما بعد شهادة أنجلز، في «وضع الطبقات العمالية في إنكلترا»، في 1844.

طريقة فرانكلين أو لافيت Laffitte أو فرانكلين Franklin. فلقد كان هذا العصامي القنوع والمقصد والمنهجي والمتفائل بتفاؤل لايني رجلَ عمل يؤمن بالعقل الكلي القدرة. وكان مثله الأعلى: «التكوين المتكامل، مادياً ومعنوياً، للرجال والنساء الذين سيفكرون دائماً ويتصرفون بصورة عقلانية».

ويعدّ رب العمل المحسن هذا، الذي لا يتراجع أمام المآثر التافهة (فلننظر في إعلانه للاستقلالية الدينية في آب 1817)، الإنسان كنتاج مُصَنّع؛ ويعتقد بأن الخُلْق نتاج البيئة الاجتماعية والظروف الخارجية، ويؤمن بفضيلة التربية البارزة. ومن الناحية الزمنية، أوين من أوائل التربويين لعصر تربوي إلى أقصى حد.

وهو ينشد إصلاحاً عميقاً للمجتمع، غير أن الوصفات التي يبشر بها لتحقيق هذا الإصلاح متعددة، ويمكن أن نميز خمسة أشكال متتالية من «الأوينية». وبلا شك ليس هذا التعاقب دقيقاً، بيد أن فكر أوين قد تطور من محبة الخير الإنساني عند رب العمل إلى الهداية الاجتماعية.

1- محبة الخير الإنساني عند رب العمل: إن محبة الخير الإنساني من قبل رب العمل كما طبّقها أوين في نيولانارك في بداية حياته المهنية، تتلخص في: تحسين السكن والصحة العامة، وبناء المدارس، وزيادة الأجور وتقليص مدة العمل وإلخ. وبدا أوين أنه أحرز نتائج أدهشت معاصريه باتباعه مناهج خاصة في بعض الأحيان (مثل إقامة مؤشر قرب كل عامل يتيح الرؤية الفورية، بفضل ألوان مختلفة، ما إذا كان العامل جيّد جداً أو جيّد أو وسط أو سيء)، غير أن عمله في نيولانارك كان عمل «رب عمل مستنير»، لا عمل رجل اشتراكي.

2- اللجوء إلى الدولة: وظل اللجوء إلى الدولة زمناً طويلاً إحدى ثوابت فكر أوين. إذ سعى عبثاً من أجل تبني قانون يعدّل تعديلاً جذرياً شروط عمل الأطفال؛ فالقانون الذي تم أخيراً في عام 1819 مختلف كثير الاختلاف عما كان يبتغيه أوين. وفيما بعد اتّكل أوين على الدولة من أجل تشجيع تجاربه في الشيوعية الزراعية أو في مصرف التبادل.

3ً- الشيوعية الزراعية: إن أوين، مثله مثل فورييه، يفضل الزراعة تفضيلاً واضحاً؛ وهو يحلم بإذابة الصناعة في الزراعة ويتوخّى خلق قرى نموذجية تستبعد الملكية الخاصة استبعاداً كلياً. وهكذا تختلف جماعات أوين عن «المستوطنات الكتائبية» (فلانستر Phalanstére) عند فورييه في أمرين:

أ- فهي جماعات زراعية بصورة رئيسة في حين أن «المستوطنات» الفالانستر متعددة النشاطات؛

ب- ويجب أن تزول منها الملكية الخاصة، في حين يرتئي فورييه توزيعاً تناسبياً حسب مساهمة كل واحد (5/12 للعمل و4/12 لرأس المال و3/12 للموهبة).

ولقد منيت محاولات الإنجاز بالإخفاق الكامل (لاسيما نيوهارموني، وقد أقامها أوين في الولايات المتحدة).

4ً- الاشتراكية التكافلية والتعاونية: يعتقد أوين بأن العمل مقياس القيمة، ويريد أن يؤسس مصرفاً يجري فيه تبادل بطاقات العمل. وكان من ذلك «مصرف التبادل العادل» الذي تأسس عام 1832 وزال عام 1834. وتقترب أفكار أوين في هذه النقطة من الأفكار التي عبر عنها برودون Proudhon في عامي 1848-1849 (مشروع إقامة مصرف تبادل وصك تأسيس «مصرف الشعب») وفي عام 1855 (مشروع شركة المعرض الدائم). فعند برودون كما عند أوين إن المسألة مسألة اشتراكية مقتصرة على التبادل، دونما تنظيم اشتراكي للإنتاج.

وتلامذة أوين هم الذين ساهموا في إنماء الحركة التعاونية. وكان يشجع أوين بروح التنازل هذه الحركة التي كانت تبدو له بأنها تحركها النوايا الطيبة غير أنها كانت تبدو له بأنها تدع مجالاً واسعاً للروح المركانتيلية التجارية.

5ً- وفي مؤلفاته الأخيرة، يجعل أوين من نفسه نبياً لِـ«تخليصية اجتماعية» أفصحت عن نفسها جيداً في «العالم الأخلاقي الجديد» (فلننظر

على الأخص في «تعليم العالم الأخلاقي الجديد» في آخر كتاب دولليان عن أوين، ص337-351). ويعلن مملكة الله على الأرض ومجيء عصر الفضيلة والسعادة؛ ويكرر بلا انقطاع أن «الأزمنة اقتربت». إذاً تنطلق الأوينية من الأبوية وتفضي إلى نوع من النزعة الألفية العلمانية.

ولقد كانت شهرة أوين كبيرة جداً في عصره، وأكبر بما لا يقاس من شهرة سان سيمون: وذلك لأن مذهبه كان يسير التمثل من البورجوازية، ولأنه ظل مذهباً بورجوازياً في جوهره. وكان سهلاً نسبياً أن توضع جانباً شيوعيته الزراعية كي لا يُحتْفظ إلا بخليط، من النفعية والمثالية، ومن الأبوية والتعاون، يسمح لأناس مختلفين اختلافاً كبيراً بأن يعلنوا عن أنفسهم أيضاً تلامذة له. وأجاب أوين في عام 1841 عن سؤال: «ما الاشتراكية؟» قائلاً: إن الاشتراكية هي «النظام العقلاني لمجتمع يقوم على الطبيعة». فمن لا يوقع على تعريف بهذا الإبهام؟

ولقد انتقد أوين بنتام، بيد أنه أقرب إليه ـ وإلى «فلاسفة» القرن الثامن عشر ـ منه إلى عمال نيولانارك. وما كان مذهبه شعبياً البتة، إلا أنه ساهم في الوثوق بمفهومين، هما:

1ً- الفكرة القائلة بأنه يمكن إصلاح المجتمع انطلاقاً من جماعة نموذجية- وهي فكرة طوباوية بالمعنى الصحيح وسنعثر عليها عند عدد من المنظّرين الفرنسيين، وعلى الأخص عند فورييه.

2ً- الفكرة القائلة بأن الإصلاح الاجتماعي مستقل عن العمل السياسي وعن الاستيلاء على السلطة.

ب- حركة الميثاق

يستهين أوين وتلامذته بالعمل السياسي؛ ويعتقدون بأن الاقتراع العام والحقوق السياسية ليست بشروط مسبقة لتأسيس القرى الشيوعية. وفي عام 1837 قال أوين: «إن المساواة أيسر من أي إصلاح آخر».

وبالعكس لا يصوغ «ميثاق الشعب» (8 أيار 1838)، الذي أضفى اسمه على الحركة الميثاقية، سوى مطالب سياسية مثل: سنوية البرلمان، اقتراع عام، مساواة بين المناطق الانتخابية، إلغاء الضريبة المفروضة على الناخبين، الاقتراع السري، تعويض برلماني.

والميثاقية في الأصل حركة شعبية. إذ لم تضم «جمعية الناس العاملين)، المؤسس عام 1836، إلا عمالاً. فأوائل زعماء الميثاقية هم لوفيت Lovett، العامل العصامي، والتلميذ السابق لأوين، وبرومتير أوبريان Bromterre O'Brien، البورجوازي اليعقوبي، المعجب الكبير بروبسبيير وبابوف، وبن بو Benbow، صاحب الحانة الديماغوجي الذي أعلن صيغة الإضراب العام.

وضمّت الميثاقية الأولى عدداً من الأوينيين المنشقين، الذين نفروا من اعتقادية أوين ولم يعودوا يتكلون عليه لتحقيق إصلاح اجتماعي. فهم يعتقدون بأن اكتساب الحقوق السياسية هو الوسيلة الوحيدة لتأمين توزيع جديد للثروات وأن الديموقراطية أقصر طريق للوصول إلى الاشتراكية.

وتحولت الميثاقية إلى حركة ثورية عندما انتشرت في المناطق الصناعية في الشمال الغربي، وأطاح فيرغوس أو كونور Feargus O'Connor بزعامة الميثاقية الأوائل؛ إذ كانت فصاحته تلهب الجماهير الشعبية.

وابتداء من عام 1843، أخذت الميثاقية في التدهور. وتفككت نهائياً بعد تظاهرة نيسان 1848 وبعد العريضة الزائفة الممهورة بما يقرب من ستة ملايين توقيع.

والميثاقية هي المثل الوحيد قبل 1848 عن حركة عمالية تحركها إيديولوجيا طبقية: إذ رفض الميثاقيّون بجملتهم أن يتعاونوا مع الراديكاليين، وعارضوا مدة طويلة الحملة من أجل المبادلة- الحرة التي يدينونها كمناورة من البورجوازية الصناعية. غير أن هذه الإيديولوجيا العمالية ليست بإيديولوجيا اشتراكية بتاتاً. فالمسألة مسألة تمرد أولّي ضد الآلية والبؤس؛ وَلَمْ

يعرض أوكونور- الأقل اشتراكية من أي إنسان ـ للعمال الذين كانوا يصفقون له إلا الصورة المثالية للفلاح الملاك (فلننظر تأسيس مدينة أوكونور في عام 1847). فلقد قامت الميثاقية على الحنين للماضي ومواضيع مقتبسة من فلسفة القرن الثامن عشر ومعتقد الثوريين الفرنسيين وتوكيد نوع من الاشتراكية الأبدية. ففي اللحظة نفسها التي أكدت فيها البروليتاريا الإنكليزية وجودها كطبقة، أظهرت بأنها غير صالحة لوضع إيديولوجيا طبقية.

2- الاشتراكيات الفرنسية

يتمسك مؤرخو المذاهب الاشتراكية في أيامنا هذه على الأخص بآثار سان سيمون Saint-Simon وفورييه Fourier وبرودون Proudhon. بلا شك إن هذه الأعمال الثلاثة أصل من جميع الأعمال التي كانت تعرض تنظيماً جديداً للمجتمع طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن أعمالاً أقل أصالة كان إشعاعها أكبر بلا شك في الآونة ذاتها. تلك هي حال لويس بلان وصيغته الشهيرة في «تنظيم العمل» التي أصبحت عقيدة لجمهور غفير جاهل بلا شك لتفاصيل كتبه. وتلك هي أيضاً حال بيير لورو Pierre Leroux الذي نعثر في نتاجه على معظم المواضيع المنتشرة عند معاصريه؛ ويقدم بيير لورو، عندما يدفع نزعة التأليف إلى حد الاختلاط الكلي، ضرباً من «الصورة- النموذجية» لاشتراكية عطوفة تختلط بدين الإنسانية؛ إنه بيرانجيه Béranger الاشتراكية.

وهناك بواعث من طبيعة تربوية تلزمنا بتمييز فئتين من المذاهب:

1ً- المذاهب التي تضع على الصعيد الأول إصلاح الاقتصاد، ولا تتكل على الديموقراطية السياسية من أجل تحقيق الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي وهي: السانسيمونية والفوريرية والبرودونية.

2ً- المذاهب التي لا تفصل الإصلاح الاجتماعي عن الديموقراطية السياسية ولا عن ذكريات «الثورة الفرنسية» مثل: كابيه Cabet، بوشيز Buchez، بيير لورو ولويس بلان وبلانكي Blanqui.

إلا أن مثل هذه التحليل يلزمنا بإجراء تمييزات بين مختلف المذاهب وهي تمييزات لم يدركها دائماً المعاصرون. وإن لم تنفذ أعمال منظري المذاهب البتة إلى الجماهير، فإن بعض المواضيع الأولية لكن التي شعروا بها بقوة إنما تفرض نفسها على ما هو مشروع بأن يسمى الوعي الشعبي. ونتساءل أيضاً في الختام كيف يكون من الممكن أن نستخلص الخطوط الكبرى للإيديولوجيا الشعبية للحقبة التي سبقت ثورة عام 1848.

أولاً : إصلاح المجتمع

أ- السان سيمونية :

كان السان سيمونيون ذوو الانتماء الوثيق قلة، إلا أن السان سيمونية قد أثرت بعض التأثير في الأوساط القيادية الفرنسية. فالمذهب السانسيموني، الذي صدر في فرنسة التي ما زالت بعد زراعية بصورة أساسية، قد أنبأ ونادى بثورة صناعية ساهم السان سيمونيون من جهتهم بتحقيقها في ظل الإمبراطورية الثانية.

إن سان سيمون يؤمن بالعلم وتقدمه المستمر وبوجود علم اجتماعي يعود إليه أمر استخلاص المبادئ الأساسية فيه، فهو يهتف «فلتتراجع التجريدات أمام الأفكار الوضعية» ويستنتج: «أن لعلم المجتمعات مبدأ من الآن فصاعداً. فهو قد غدا وضعياً». وكان لسان سيمون أوغيست كونت كأمين للسر، إذ نشأت الكونتية مباشرة من الوضعية السان سيمونية.

والوضعية السانسيمونية وضعية انفعالية ومتأثرة بالرومانسية. وكان يشعر سان سيمون بضغف عظيم نحو العلم وهو ديني، فهو يقول «إن المشروع الذي قمت به فوق طاقتي، إني أعرف ذلك وأتوخى تجاهله، فما عندي إلا التمجيد لنفسي، ولكن عندي منه الكثير».

أ- سان سيمون والسانسيمونيون :

1- السان سيمونية هي أولاً مذهب رجل هو كلود ـ هنري دو روفروا، الكونت دو سان سيمون (1760-1825). شارك، وهو الأرستوقراطي المستنير، بحرب «الاستقلال» الأمريكي الذي قدمه فيما بعد كنطقة انطلاق لتفكيره السياسي. فلقد كتب في عام 1817 في المجموعة المسماة: الصناعة L'industrie قائلاً: (استشفيت منذ تلك اللحظة بأن «الثورة الأمريكية» كانت تشير إلى بداية عصر سياسي جديد وأن هذه الثورة كان لابد لها أن ترسم بالضرورة تقدماً هاماً في الحضارة العامة وأنها ستسبب بعد قليل تغيرات كبيرة في النظام الاجتماعي الذي كان يوجد عند ذاك في أوروبا». وربح ثورة بالمضاربة بالأملاك الوطنية وأفلس بنفس السرعة التي اغتنى بها. وسعى، هذا النبي الذي لم يفهم، لأن يكون مستشاراً سياسياً للبورجوازية الرأسمالية الفتية. ونشر قبيل موته بقليل كتاب «مسيحية جديدة» (1825).

2- وتكونت المدرسة السانسيمونية بعد وفاة سان سيمون وبدأ عرض المذهب في عام 1828. واجتذبت السانسيمونية بعض المتآمرين السابقين (مثل بازار وبوشيز) وكثيراً من المهندسين والتقنيين (البوليتكنيك) (انفانتان وميشال شوفالييه وتالوبو وجان رينو وأدوار شارتون، وإلخ) ومن بينهم عدد من اليهود (أولند رودريغ والبرير، وإلخ). وهنا يجب أن نبرز بخاصة الإغراء الذي مارسته السانسيمونية على مدرسة البوليتكنيك.

وينطوي تاريخ السانسيمونية على تفان سخي وحدوس نبوية وحوادث مضحكة (كالاعتزال في مينيلمونتان) ومحاكمات ذات دوي والعديد من الانشقاقات حتى التشتت النهائي.

وقد يكون مما لا يستغنى عنه، في عرض أكثر تفصيلاً، أن نميز بوضوح ما يخص سان سيمون وما يخص خلفاؤه؛ وقد يجب كذلك أن نشير إلى الخلافات بين خلفائه ذاتهم (فلننظر في معارضة بازار لصوفية انفانتان المفرطة). وعلى الجملة، ومع التشديد حتى الكاريكاتور على السمات

الدينية للمذهب (الزيّ، الطقسية، الأناشيد، التراتبية الكنسية، وإلخ). يبدو أن السانسيمونيين قد ألحوا على الجوانب العملية، وعلى كل ما كان يمكن أن يغري جيلاً متعلقاً بالمثل الأعلى بدون شك، لكنه جيل شغوف أيضاً بالجدوى والنجوع. وبالمقابل، لم يعرضوا كثيراً الأفكار- التي كان يمكن أن تظهر لهم عسيرة التحقيق- تلك التي عرضها سان سيمون حول «التنظيم الجديد للمجتمع الأوروبي» (1814) والمنفعة التي قد يقدمها تأسيس برلمان أوروبي.

وبالتالي إن سانسيمون السانسيمونيين أكثر تربوية وأوفى عملية من سانسيمونية سان سيمون. إلا أنها على وجه العموم أكثر أمانة بكثير على فكر سان سيمون مما كانت فوريبرية المدرسة الفوريبرية أمينة على فكر فورييه.

ب- مذهب في الإنتاج :

إن السانسيمونية قبل كل شيء مذهب الإنتاج، فهو يقول: «إن السياسة هي العلم الذي موضوعه نظام الأشياء الأكثر تنشيطاً لجميع أجناس الإنتاج». ويشدد سان سيمون على النفع العالي للمنتجين، في حين كان يهتم آدم سميث ومنظرو المدرسة الليبرالية على الأخص بالمستهلكين. ذلك هو معنى «المثل» الشهير (1819) القائل: «نفترض أن فرنسة فقدت فجأة الخمسين الأوائل من علماء الفيزياء عندها والخمسين الأوائل من علماء الكيمياء، إلخ). ففي رأي سان سيمون قد يمكن لفرنسة أن تفقد دونما ضرر العائلة المالكة والوزراء والموظفين ذوي المناصب العالية، «وجميع المستخدمين في الوزارات» والاكليروس ذوي المناصب العالية والقضاة والـ 10000 ملاّكاً الأوفر غنى بين أولئك الذين لا يزرعون أراضيهم بأيديهم - أي في المجموع الـ30000 شخصاً الذين يعدّون أهم الأشخاص في الدولة؛ بالمقابل سوف تكون هناك كارثة قومية إذا فقدت فرنسة الـ«... الأوائل من العلماء والفنانين والحرفيين فيها». ويظهر بين الـ3000 رجل المطلوب إنقاذهم 600 مزارعاً مستثمراً و200 تاجراً و200 عالماً و 260 كاتباً وفناناً و250 إلى 300 ممثلاً

للمهن الحرة، حيث يتألف الباقي من الصناعات والمهن؛ ويجب الاحتفاظ بِـ50 مصرفياً وكذلك الاحتفاظ بِـ50 معلماً حداداً و50 معلماً في صناعة السكاكين وإلخ.

هكذا يقيم سان سيمون تمييزاً أساسياً بين المنتجين وفارغي الأشغال (الذين ينعتهم بالزنابير). ويحتفظ للمنتجين بكلمة «صناعيين» «industriels»، التي يستعملها أوسع استعمال ابتداء من عام 1817: «النظام الصناعي Systéme industriel» 1821-1822 و«تعليم الصناعيين Catéchisme des industriels» 1823-1824؛ كما ألف روجيه دوليل Roget de Lisle في عام 1821 نشيد الصناعيين Chant des industriels: «الفخار لنا، أبناء الصناعة!»؛ ويؤكد سان سيمون قائلاً: «إن الطبقة الصناعية هي الطبقة الأساسية، وهي الطبقة المرضعة للمجتمع».

ويجب أن لا نخطئ في فهم تعبير «طبقة صناعية». ففي نظر سان سيمون المزارع المستثمر وصانع العربات والنجار هم صناعيون. والصناعيون هم المنتجون بأي إنتاج تعلق الأمر؛ فهو يسجل في «طبقة» واحدة المصرفي وملاّك الأراضي وصانع الأقفال.

ج- تكنو قراطية:

تكمن المهمة الأشد إلحاحاً في تنظيم الاقتصاد: «لقد كانت فلسفة القرن الأخير فلسفة ثورية، أما فلسفة القرن التاسع عشر فيجب أن تكون مُنَظِّمة». ويعتقد السانسيمونيون بفضيلة التنظيم l'organisation (فلننظر النشرة المعنونة بِـ«المنظم l'organisateur» 1819-1820).

ويهم تنظيم الاقتصاد أكثر من المؤسسات السياسية بكثير: «نعلق أهمية مغالية على شكل الحكومات». فعلى هذا النحو تؤكد السانسيمونية على أولية الاقتصادي على السياسي: «وما كان إعلان حقوق الإنسان، الذي نظروا إليه كحل مشكلة الحرية الاجتماعية، ما كان في الحقيقة إلا صيغتها». ولا يوحي سان سيمون بالتميز الذي سيغدو كلاسيكياً بين الحريات الصورية الشكلية

والحريات الحقيقية فحسب بل يضع موضوع تساؤل مبادئ الليبرالية السياسية والديموقراطية ذاتها.

وليس سان سيمون بالديموقراطي؛ فهو يعدّ أن اللامساواة طبيعية وخيّرة، ويعتقد بمزية النخبة. وفي التراتبية السان سيمونية يُصنَّف كل واحد حسب طاقته، ويُجزى حسب أعماله. وهو يشكك بالسياسيين كما يشكك بالعسكريين. وما يطلبه من الحكومة إنما هو تنظيم الاقتصاد والائتمان على الأخص؛ إذ يتربع المصرفيون على ذروة التراتبية السان سيمونية. وحسب رأي سان سيمون إن الحكم بالمعنى الدقيق هو حكم تكنوقراطي.

وهكذا يكون سان سيمون سلف جميع أولئك الذين امتدحوا مزايا «حكومات التقنيين» وأخذوا على فرنسة دورياً «خوفها من الاقتصادي».

د- نقد النظام القائم:

يبدو أن هذه النزعة الاقتصادية تضع السانسيمونية في موقع بعيد جداً عما نسميه في يومنا هذا مذهباً اشتراكياً.

ومع ذلك، ولو أن الحلول التي يقترحها السان سيمونيون يمكن أن توصف بصعوبة بأنها اشتراكية المذهب، فإن نقد سان سيمون للاقتصاد الليبرالي ينبئ بالنقد الماركسي. فلقد تحدث أنجلز، في كتابه ضد دوهرنغ عن «سعة النظرات العبقرية» عند سان سيمون. ولا يختلف إلهام سان سيمون عن وحي ماركس؛ وهدفه الإصلاح الاجتماعي: أي «تحسين الوجود المادي والمعنوي للطبقة الأشد فقراً بأسرع ما يمكن». ويشدد منهجه على أهمية البنية- التحتية الاقتصادية ويقيم تمييز الطبقات على العمل. «ليس هناك من تغيرات في النظام الاجتماعي أبداً بدون تغير في الملكية» هذا ما كتبه سان سيمون منذ عام 1814. وعلى هذا النحو تنبئ نصوص كثيرة لسان سيمون عن المواضيع الأساسية لماركس.

وفي النهاية ولو أن سان سيمون ذاته يحترم الملكية (مع طلبه تنظيمها من جديد بإشراف الدولة) ولو أنه احتفظ بهذا الصدد بعقلية مشتر سابق للأملاك الوطنية، فإن بعض تلاميذه ذهب إلى أبعد منه بكثير وعدّ الملكية بمثابة وظيفة اجتماعية وأعلن موقفاً ضد الإرث، إذ يمكن أن نقرأ في عرض «المذهب»: «إن الحق الوحيد الذي يضفيه سند المالك هو إدارة الملكية واستعمالها واستغلالها».

هـ- أحلام وإنجازات:

لكي نقدر السان سيمونية حق قدرها، ينبغي أن نقارن بين الأحلام والإنجازات.

وإن الأحلام لعظيمة إذ يتوخى السان سيمونيون تحقيق إصلاح شامل إجمالي للمجتمع. ولا يكتفون بالإنجازات الجزئية، مثل المنشآت الوطنية. بل يعتقدون بوحدة الجنس البشري ويبتغون إقامة الوفاق والانسجام الشاملين. ويتكلون على نمو الصناعة ووسائط النقل لإقامة سلم نهائي. وهم قانعون بأن العصر الذهبي للإنسانية ليس في الماضي بل في المستقبل. أما «الديانة السان سيمونية»- إذ أن هذه المدرسة اتخذت لها هذا العنوان بعد عام 1830- فهي دين التقدم قبل كل شيء؛ وهي ليست تأملاً فردياً (السان سيمونية مناوئة للبروتستانتية مناوأة أساسية)، بل تعاطف اجتماعي وقاعدة جماعة.

ولقد حقق السان سيمونيون مثلهم الأعلى تحقيقاً عيانياً. وساهموا، كمهندسين وماليين وإداريين، في إنشاء أوائل الخطوط الحديدية في فرنسة، وقد شارك الأب انفانتان عن كثب بهذا المشروع. وأرسى فورنيل Fournel وانفانتان Enfantin المخططات الأولى لقناة السويس التي تحققت على يد سان سيموني سابق هو فرديناند دو لوسيبس Ferdinand de Lesseps؛ ونظم الإخوان بيرير Péreire ائتمان المنقولات le credit mobilier، وأصدر إدوار شارتون Edouard Charton مجلة شعبية بسحب كبير: المخزن المستطرف le magazine pittoresque؛ وأسس شارل دو فيرييه Charles Duveyrier وكالة

الإعلان الأولى للصحف؛ وكان ميشال شوفالييه Michel Chevalier أحد المستشارين الاقتصاديين لنابوليون الثالث وظهرت الإمبراطورية الثانية ـ وهي نظام استبدادي يشجع الاقتصاد والمصرف ـ من بعض النواحي وكأنها إنجاز متأخر للأحلام السان سيمونية.

أهي إنجازات أم خيانة؟ هل كان السانسيمونيون غير أوفياء لأحلام شبابهم، أم أنها لم تكن بيدهم وسيلة أخرى لتحقيقها؟ على كل حال، لا شيء أقل طوباوية ولا شيء أقل اشتراكية من مشاركة السانسيمونيين تلك في نهوض الرأسمالية الفرنسية.

ب- فورييه

إن نتاج شارل فورييه Charles Fourrier (1772-1837)، المفعم بالعروض المستغربة (كيف نحبب بالرياضيات فتاة تحب الثوم) والتنبؤات (سوف يصبح ماء البحر شروباً وسوف تحل محل الحيتان مضادات للحيتان تساعد في جر السفن)، قد أثر تأثيراً لا بأس به إلا أنه أقل من تأثير سان سيمون.

ومع ذلك يسترعي هذا النتاج الاهتمام من ثلاث نواح، هي:

1ً- البحث عن تقديم تفسير شامل للكون وإظهار ذلك الولع بالوحدة الذي يسم بداية القرن التاسع عشر؛

2ً- تقديم نقد حاد جداً للنظام الرأسمالي.

3ً- اقتراح مخطط جمعية طوعية، تظهر فيها بصورة مضخمة ومنهجية مطامح منتشرة انتشاراً غامضاً إنما واسعاً في البورجوازية الصغيرة والطبقة الحرفية اللتين تهددهما الثورة التجارية، وكذلك في بروليتاريا لم تحتز بعد وعياً بتشكيل طبقة. وعلى هذا النحو يساهم نتاج فورييه بتنوير عقلية مجتمع.

أ- المستوطنة الكتائبية حسب فورييه :

إن فورييه، هذا «النمط من العازب المسن المتذمر والعنيد» (م. لورواي) و«المحب لولائم الضيوف» (ر. موبلان)، هو شخص بلزاكي. ولقد عاش ابن بائع

الأجواخ هذا، عيشة متواضعة لوكيل تجاري متجول ومستخدم من صغار المستخدمين، وظل ينتظر حتى موته المتموّل الذي كان عليه أن يساعده لإصلاح الكون.

ذلك أن فورييه كان يشعر بأنه اكتشف اكتشافاً رئيساً عندما أكَدَ أن مبدأ الجاذبية لا يحكم العالم المادي فحسب بل العالم الاجتماعي أيضاً. ويرجع برأيه علم المجتمعات إلى علم رياضيات للعواطف (أو الأهواء) Passions. وبالتالي يصنف العواطف الإنسانية بدقة لا من غير نوع من الميل إلى الشبقية؛ وهو، على غرار السان سيمونيين الذي كانوا ينادون بـ«رد الاعتبار إلى الجسد»، يريد أن يمجد العواطف بصورة رومانسية من أجل أن يقيم الانسجام الكوني. وينتقد فورييه المجتمع الذي يحيطه انتقاداً لا ينضب؛ وهو، كما قال أنجلز في ضد- دوهرنغ، «إنه أحد أكبر الناقدين في جميع الأزمنة».

ويقول فروييه «كل شيء مفسود في النظام الصناعي؛ إنه عالم بالمقلوب». وهو لا يحب الصناعة بعكس السان سيمونيين: «تتقدم صناعات المانيفاتورة بنسبة إفقار العامل». ويجب على الإنسان أن لا يكرس للصناعة إلا ربع وقته في الحد الأقصى؛ وينبغي بالتالي أن توزَّع المصانع في الأرياف لكي يستطيع العمال أن يكرّسوا جزءاً من وقتهم إلى أعمال الحقول. وهناك لدى فورييه، الذي عاش في مدينة ليون وأبصر عن كثب الشقاء العمالي، ميلاً واضحاً للزراعة وعلى الأخص للبستنة. فالزهور والثمار والوجبات تشغل مكاناً واسعاً في عالم فورييه. وعلى كل حال، يلاحق فورييه التجارة والتجار بحقد شديد. فالتجار طفيليون يكمن فنّهم كلّه في البيع بستة قروش ما يكلّف ثلاثة منها وأن يشتروا بثلاثة ما يكلّف ستة منها. والتجارة تخلق «إقطاعية تجارية مالية» وتشجع حكم أصحاب المصارف (الذين يحكم عليهم فورييه بتعاطف أقل بكثير مما يفعل سان سيمون). وتولد الليبرالية الاقتصادية فوضى وبؤساً تعرض إنكلترا مشهدها الكئيب: إذ يتحدث فورييه بلا لطف عن «تجار لندن» وعن الجشع الإنكليزي.

وهكذا بينما ينادي تلامذة سان سيمون بتحويل للاقتصاد عميق، يبدو أن فورييه يتحرّز من ذلك؛ وبينما يلح السان سيمونيون على ضرورة زيادة الإنتاج، يشدد فورييه على عبث جميع النظريات التي لا تفضي إلى زيادة رفاه المستهلكين.

ومن أجل إصلاح المجتمع، يتّكل فورييه على المستوطنات الكتائبية les phalanstéres، أي على ضرب من المجتمعات المغلقة، التي تتشكل من ما يقرب من 1600 شخصاً يجب عليهم أن يضطلعوا بجميع الوظائف الاجتماعية إذ يتعاقب بعضهم بعد بعض لتجنب التخصص المفرط. ويصف فورييه وصف المعجب إطار المستوطنة والممرات الزجاجية والمدفّأة وقاعات الطعام حيث ينتظر المستهلكين 40 طعاماً مختلفاً. وبما أن العمل يجب أن يظل جذاباً. يجري سكان المستوطنة بلا توقف من زراعة الورود إلى جزّ الخراف.

وليست المستوطنة الكتائبية بنظام شيوعي البتة. إذ يكره فورييه الفوضى ويحترم الميراث ويعدّ الغنى والفقر طبيعيين؛ ويبحث عن اجتذاب الرأسماليين بتأميلهم بالأرباح المدهشة إذا استثمروا أموالهم في المستوطنات الكتائبية.

ولا يتّكل فورييه على الدولة من أجل إنشاء المستوطنات؛ إذ تتكون المستوطنات بحرية، بـ«اتفاق عاطفي». ويأتي تجديد تنظيم المجتمع من الأدنى، لا من الأعلى كما كان يفكر السان سيمونيون. وعلى غرار برودون، يمتلئ فورييه رعباً من نظام تسلطي ومركزي. والدولة بنظره اتحاد جمعيات حرة.

ولا يثق فورييه بالثورات، ويدين بشدة ثورة 1789. وهو مناوئ للديموقراطية ومناهض للمساواة. ويضع فورييه جميع آماله في جمعيات ثقل عن عن (2000) عضواً، ويعتقد أنه، في سبيل إصلاح المجتمع برمته، من المهم أولاً إنشاء بعض الجمعيات الكاملة.

ب- إنجازات فورييريه :

لقد جرت محاولات عديدة من نمط المستوطنات الكتائبية لا في فرنسة فقط بل في الولايات المتحدة وإنكلترا وروسيا، وإلخ. (فلننظر حول هذه النقطة دراسة هنري دوروش Henri Desroche المفيدة جداً: الفورييرية المكتوبة والفورييرية العملية. حاشية حول الدراسات الفورييرية المعاصرة، في كتاب إميل بولا Emile Poulat, «الدفاتر المخطوطة لِـ فورييه»، باريس، دار نشر مينوي، 1957، 223ص) ولقد أخفق كثير من هذه المحاولات (وعلى الأخص محاولة كونديه سورفوجره)؛ وعندما نجحت بعض المحاولات فبالأحرى نجحت في صورة جمعيات تعاونية لا في صورة مستوطنات كتائبية حقيقية. (فلننظر بهذا الصدد أعمال ج غومون حول أ. دو بونار ودراسته: من الطوباوية المستوطنية إلى النزعة إلى الجمعيات الفرنسية في عام 1848، في «دراسات في التقاليد الفرنسية للجمعية العمالية»، دار نشر مينوي، 1956، 148ص).

ج- الفورييرية بعد فورييه :

بعد وفاة فورييه عام 1837، أصبح فيكتور كونسيدران Victor Considérant، التلميذ السابق في «المدرسة المتعددة التقنيات»، (البوليتكنيك) رئيساً للمدرسة الفورييرية والناشر الرئيس للمذهب على الأخص في صحيفة «الديموقراطية السلمية» la démocratie pacifique التي ظهرت ابتداء من عام . ويذكر إيمل بولا، في المؤلف الهام الذي كرسه على فورييه، بالصراع الذي ثار بين أنصار الفورييرية الأرثوذكسية، ويمثلهم فكتور كونسيدران والفورييريين المنشقين، الذين يعنون بالإنجازات التعاونية أكثر مما يهتمون بالنظريات الاجتماعية. إن الفورييريين الأرثوذوكس، و«هم أناس معقولون وطيبو المعشر»، يعدون كأن من واجبهم أن يسدلوا الستار على خوارق فورييه ومبالغاته؛ فأحجموا طيلة عدة سنوات عن نشر مؤلفاته، وعندما قرروا النشر سلكوا طريق

الانتقاء والقص المنكرين أشد نكران. وهكذا نشرت مؤلفات فورييه «بصورة غير متناسقة وغير كاملة ومجتزأة». ولقد عمل إميل بولا Emile Poulat عملاً نافعاً على وجه الخصوص عندما نشر كشف مخطوطات فورييه التي حُفِظت في «دار الوثائق القومية» Archives nationales.

وليست الحركة التعاونية طبعاً بدون صلة بفكر فورييه، إلا أنه قد يكون من الغلو تماماً أن يُقدَّم فورييه على أنه نبيّ التعاون ومُؤَسِّسُه. ومن الجائز أن نظن بأن فورييه قد أقام دونما حماسة حكمه على تعاونيات الاستهلاك؛ وحتى، مع أسفه لغياب طموحها الإصلاحي إصلاحاً واسعاً، ربما كان قد رأى فيها تجلي تلك الروح التجارية المالية التي كان يحقد عليها. ويبدو لنا أن هنري دوروش وإميل بولا، مدفوعين بتعاطفهما مع فورييه، قد ضخما من نفوذه نوعاً ما.

ج- برودون

من غير المستطاع الفصل بين البرودونية وحياة برودون؛ فالبرودونية هي أولاً حضور رجل.

إن بيير - جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon (1809 ـ 1865) ابن لصانع براميل وطبّاخة. ولقد رعى الحيوانات في حقل قرب بيزانسون Besançon (فلننظر النص الشهير «العدالة في الثورة وفي الكنيسة»، الدرس الخامس، الفصل الرابع: «يا لها من لذة أن ألتفَّ فيما مضى بين الأعشاب الطويلة التي كنت أرغب في رعيها، على غرار بقراتي...»). وأقسم أن يظل وفيّاً للطبقة العاملة وأن «يعمل بلا تراخ... للتحسين الفكري والأخلاقي لأولئك الذين يطيب له أن يدعوهم بإخوانه وصحبه» (رسالة إلى أكاديمية بيزانسون عام 1838).

وكانت حياته «على طريقة بيغي»، وأهم أحداثها هي:

- القطيعة مع كارل ماركس في عام 1846. فلقد رد ماركس على كتاب برودون «نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس» بكتاب «بؤس الفلسفة»؛

- انتخاب برودون للجمعية الوطنية في عام 1848 لم يتوصل فيها لإسماع صوته (فلننظر شهادة فكتور هوغو في «أمور رأيتها» وشهادة توكفيل في كتابه «ذكريات»)؛

- الحكم عليه بثلاث سنوات سجن في آذار 1849 إثر مقالات عنيفة ضد «الأمير ـ الرئيس»؛

- ظهور كتابه «الثورة الاجتماعية التي أثبتها انقلاب 2 كانون الأول عام 1851-1852) الذي ظهر لعدد من أصدقائه القدماء كانضواء مُخْزٍ لنابوليون الثالث؛ أما مؤلفات برودون اللاحقة فقد ابتعد بها بسرعة عن الإمبراطورية الثانية إلا أن الاتهام بأن برودون قد تحالف مع «النظام القوي» ظل يُوَجَّه إليه.

ولقد كتب برودون كثيرا. ومؤلفاته الرئيسة التي تهم السياسة هي المذكرات الثلاث حول الملكية (1840-1842) و«خلق النظام في الإنسانية» (1843) و«نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس» (1846) و«حل المسألة الاجتماعية» (1848) و«اعترافات رجل ثوري» (1849) و«فكرة عامة عن الثورة في القرن التاسع عشر» (1851) و«الثورة الاجتماعية المثبتة بالانقلاب» (1852) و«العدالة في الثورة والكنيسة» (1858-1860) و«الحرب والسلم» (1861) و«في المبدأ الاتحادي» (1863) و«في الجدارة السياسية للطبقات العاملة» (1865).

إن مؤلفات برودون الرئيسة لاحقة لثورة عام 1848. إلا أنه لا يبدو لنا من غير المشروع أن نتحدث عن برودون في هذا الفصل الذي يتناول الحقبة السابقة لعام 1848. ففي الواقع قد تكوّن فكر برودون في فرنسة التي ما زالت حِرَفِيّة وفلاحية إلى حد واسع، قبل الانتهاضة الصناعية في ظل الإمبراطورية الثانية. وينتمي هذا الكفر ما قبل الرأسمالي إلى عصر آخر غير عصر مناوأة الرأسمالية عند ماركس. ومع ذلك سوف نلقى برودون عندما سنتحدث عن ماركس في فصل قادم[1].

(1) انظر فيما بعد...

أ- تناقضات برودون وحاليته :

إن برودون مؤلف بعض الصيغ المثيرة («الملكية سرقة»، «الله هو الشر») والنصوص العديدة المتناقضة في الظاهر: فلا شيء أيسر من معارضة نص لبرودون بنص آخر عنده. وقد اشتهر بنقد لاذع ضد الملكية، وهو يشيد بالملكية الفلاحية: ويؤكد تلامذة برودون بأنه لم ينتقد الملكية بما هي كذلك بل انتقد الاستعمال السيء الذي تستعمل به... ويعلن برودون الحرب على الدين باسم العلم وباسم الأخلاق، ويقوم بتقريظه تقريظاً رائعاً في كتابه «خلق النظام» (بما أنه عرف أن يضفي النبل على العمل ويخفف من الألم ويذل كبرياء الغني ويعلي كرامة الفقير!»، اد. كوفيلييه، ص73-74): يشرح البرودونيون ذلك حقاً بأن الأمر يتعلق بمرثاة جنائزية... ويوجّه برودون تحية إلى الحرب قد لا ينكرها جوزيف دو ميستر («تحية إلى الحرب! إذ بها يرتقي الإنسان، الذي ما كاد يخرج من الوحل الذي يقوم مقام رحم له، مرتفعاً في مهابته وإقدامه»، «الحرب والسلم» ص29)، بل يعرض فيما بعد بقليل أن الحرب تنطوي على عنصر بهيمي وتوحي إذن بالكره المشروع: وههنا يفسر البرودونيون أن الحرب التي يمجدها برودون هي «الحرب المثالية، الحرب الخاضعة للقوانين، الحرب المشروعة بين مقاتلين متأكدين من حقهم»[(1)]، إلا أن الحرب لا تبدي هذه الصفات في أغلب الأحيان...

وفي حين أصبح سان سيمون وفورييه ولويس بلان وبيبر لورو مواضيع تاريخ، ما زال لبرودون في يومنا هذا أنصاره المتحمسون والمخلصون له. فلقد مجدت مدرسة «العمل الفرنسي» مدة طويلة برودون بوصفه «معلم الثورة المضادة»، وخصم الديموقراطية: وقام بردونيو اليسار بمعارضة برودونيو اليمين معارضة حامية. وغدا عرفاً في الحقبة الحالية أن يُنْظر إلى برودون على أنه معلم ما كان يمكن أن تكون عليه وما وجب أن تكون عليه الاشتراكية الفرنسية لو لم تُضِلُّها الماركسية؛ وساهم تجديد الاتحادية

(1) جورج في غراند، «في سبيل معرفة فكر برودون»، بوردن، 1947، ص172.

Féderalisme في تغذية هذه الأسطورة البرودونية، التي ما فتئ الماركسيون يعارضونها بصورة برودون الرجعي بكل تصميم. وبالتالي ليس من اليسير دائماً تمييز البرودونية من الأساطير التي تتعارض بعضها بعضاً.

ب- برودون والديموقراطية :

كان سان سيمون وفورييه يعتقدان أن حلّ المسألة الاجتماعية ليس بشأن سياسي. وكان برودون من الرأي نفسه. فهو يُقدِّر أنه يوجد علم للمجتمع وأن المعرفة الأساسية هي الاقتصاد السياسي، ويؤكد في «الحرب والسلم» عام 1861 : «إن السياسة في أيامنا هي الاقتصاد السياسي». وأعلن عام 1848 أن المصرف الشعبي هو «حل المسألة الاجتماعية».

إذاً ليس عند برودون من الثقة بالديموقراطية البرلمانية أكثر مما عند سان سيمون وفورييه. إذ كتب في كانون الأول عام 1851 : «الديموقراطية كلمة خيالية تعني حب الشعب وحب الأبناء ولكن لا تعني حكم الشعب». وأكد في «الثورة الاجتماعية التي أثبتها الانقلاب» أن «الديموقراطية هي ديموبيديا»، أي تربية الشعب.

وفي عام 1848، قدّر برودون أن الشعب الفرنسي ليس جاهزاً من أجل الثورة؛ وبعد ذلك بأربع سنين، إن هو قبل الانقلاب، فذلك بلا شك لأنه يعدّ أن الثورة الوحيدة الهامة هي ثورة من طبيعة اقتصادية واجتماعية: فالانقلاب حادث سياسي محض لا يمس ما هو أساسي: فليس من المتعذر وضع الثقة في النظام الجديد والاتكال عليه لتحقيق هذه الثورة في الاقتصاد التي هي الثورة الوحيدة الحقة.

وبالتالي ينتقد برودون الاقتراع العام نقداً لاذعاً قائلاً: «دين بدين، صندوق الاقتراع الشعبي (المِرْمَدة الشعبية) ما زال أيضاً تحت القارورة الميروفنجية المقدسة. إن كل ما أنتجه هو تحويل العلم إلى نفور والريبية إلى حقد». ولقد جمع مُنَظِّرُو «العمل الفرنسي» المذهبيون بحماسة الصيغ من هذا القبيل التي تغزر في كتاب «العدالة في الثورة والكنيسة».

زد على ذلك يُعْثَر على ريبة برودون تجاه الديموقراطية في تقاليد النقابيين الفرنسيين الذين تمسكوا زمناً طويلاً بالتفريق بين العمل النقابي، العمل الثوري الوحيد حقاً، وبين العمل السياسي الذي يتعرض للغرق في الانتهازية.

ج- برودون ضد الدولة :

يرتاب برودون من الدولة أيضاً أكثر مما يرتاب من الديموقراطية؛ ويمقت المركزية والبيروقراطية أشد المقت. وينتقد «العقد الاجتماعي» لروسّو، العقد الذي يوشك أن يفضي إلى استبدادية الإرادة العامة: «فبرنامجه يتحدث حصراً عن حقوق سياسية؛ ولا يعترف بحقوق اقتصادية» (في العدالة...). ويحلم برودون بمجتمع فوضوي- بالمعنى الاشتقاقي للكلمة - تحل فيه الاتفاقات الحرة بين الشغّيلة محلّ السلطة السياسية. وهو يفضل فولتير على روسّو.

ويعارض برودون كل سلطة، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. وبعكس السان سيمونية، إن مذهب برودون مذهب مضاد للدين بصورة عميقة، فإن هو قطع الصلة مع ماركس في عام 1846، فذلك لأنه رأى في الماركسية ديناً غير متسامح. «... علينا أن لا نجعل من أنفسنا رؤساء تزمّت جديد، ولا نطرحنا أنبياء دين جديد، ولو كان هذا الدين دين المنطق أو دين العقل» (رسالة 17 أيار 1846).

ولقد أبرز الأب لوباك Lubac في كتابه حول «برودون والمسيحية» إبرازاً شديداً ما أسماه بـ«إلحاديته الاجتماعية» وكذلك «محايثته الأخلاقية» واختتم تحليله على هذا النحو: «إن نقد برودون، الموجّه أولاً وبصراحة ضد سماء الأديان، قد أصاب فضلاً عن ذلك كل تخليصية أرضية».

د- المساواة والتضامن :

إن مذهب برودون مذهب في الحرية والمساواة معاً. ههنا أيضاً، تتميز البرودونية عن السان سيمونية والفورييرية اللتين ليستا الواحدة ولا الأخرى

بمذاهب تساو. وبالعكس يتعلق برودون تعلقاً شغوفاً بالمساواة. فلقد أعلن منذ مذكرته الأولى في الملكية: «المساواة في الشروط، ذلك هو مبدأ المجتمعات، والتضامن الشامل هذا هو مؤيد هذا القانون».

وهو لا يتوخى أن يضحي بالحرية من أجل المساواة، ولا أن يضحي بالمساواة من أجل الحرية. ويعتقد، بعدما أعطى من جديد إلى الشعار الثوري كل معناه، أن التوازن بين الحرية والمساواة لا يمكن أن يتحقق إلا بتضامن أخوي. وهكذا يقيم في كتابه «اعترافات رجل ثوري» تعارضاً بين الحرية البسيطة التي هي حرية الهمجي، أو حرية المتمدّن الذي لا يعترف بقانون آخر إلا قانون اللهم نفسي، وبين الحرية المُركّبة التي تمتزج بالتضامن: «فمن وجهة النظر الاجتماعية يكون التضامن والحرية حدّين متماثلين متطابقين: إذ تلاقي حرية كل واحد في حرية الغير لا حدّاً... بل مساعداً: فالإنسان الأكثر حرية هو الإنسان الذي تكون له علاقات أكثر بأمثاله».

هـ- الاتحادية والتكافلية:

إن مذهب برودون هو إذن مذهب في التضامن:

أ- مذهبه في المضمار السياسي هو الاتحادية Fédéralisme. وفي نظر برودون، الدولة هي اتحاد جماعات: إذ تَنْتُج الدولة عن اجتماع جماعات عدة مختلفة في الطبيعة والموضوع، «تتكون كل واحدة من أجل ممارسة وظيفة خاصة وإبداع موضوع خاص ثم تنضوي في ظل قانون مشترك وفي مصلحة متماثلة» (في العدالة، الدراسة الرابعة).

وكذلك كان برودون نصيراً للاتحاد Fédéralisme في المضمار الدولي. فلقد كرس نشرات متعددة على العمل المناوئ للقومية والمضاد للوحدة كما كرس بحثاً مطولاً: «في المبدأ الاتحادي» (1863). وتمنى لإيطاليا نظاماً اتحادياً، بل ما تردد عن أن يتنبأ قائلاً: «إن عصر حكومات مراكز احتشاد الشعوب والتجمعات الكبرى قد انقضى». «وسوف يفتتح القرن العشرون عصر الاتحادات، أو سوف تبدأ من جديد الإنسانية مطهراً لألف عام».

ب- ومذهب برودون في المجال الاجتماعي هو التكافلية mutuellisme أو التضامنية بالتبادل mutuellésme. إذ حسب رأي برودون تقدم الجمعية التكافلية إمكان حل المسألة الاجتماعية بلا عنف وبلا صراع طبقات. والتكافلية هي تبادل يضمن الأعضاء المشتركين بموجبه أنفسهم على وجه التبادل «خدمة بخدمة، اعتماد باعتماد، رهن برهن، ضمان بضمان، قيمة بقيمة، معلومات بمعلومات، نية طيبة بنية طيبة، حقيقة بحقيقة، حرية بحرية، ملكية بملكية». ولم يَتَخَطَّ «مصرف الشعب»، وهو المؤسسة التكافلية الرئيسة التي تخيّلها برودون، مرحلة المشروع بتاتاً، إلا أن برودون ظل يؤكد بأن «الجمعية التكافلية la mutualité هي صيغة عدالة أُهمِلت حتى الآن».

و- الأناسية البرودونية:

إن العدالة في نظر برودون هي الفضيلة السُّميا. والمشكلة الأساسية في رأيه هي مسألة أخلاقية. إذ لا يمكن لأي نظام مبادلة، مهما أُحسِنَ تصوره، أن يسير عمله ما لم يراع الشركاء لا النزاهة فحسب بل العدالة التي هي شعور ثوري بالمعنى الصحيح: «فالتورات هي التجليات المتعاقبة للعدالة في البشرية» (مأدبة 17 تشرين أول عام 1848).

إذن يجمع برودون جمعاً وثيقاً عدالة وثورة. ولكن ما العدالة؟ يجيب «إنها احترام الكرامة الإنسانية، وقد تمّت معاناته عفوياً وتم ضمانه على وجه التبادل، في أي شخص كان وفي أي ظرف تكون فيه مهددة وأمام أي خطر يعرضنا له الدفاع عنها» (في العدالة، الدراسة الثانية، الفصل السابع).

وفي النهاية ترتكز سياسة برودون على نوع من التصور للإنسان، وأناسيته ونزعته الإنسانية، على ما يقول جان لاكروا Jean Lacroix، هي «أناسية التوتر». ففي حين يعنى الماركسيون بالتركيب، يعتقد برودون بأن «التركيب حكومي» وأنه من المناسب الاضطلاع بالتناقضات لا حلّها. وفي هذه النقطة لا يمكن حسم التعارض بين برودون وماركس.

إن فكر برودون تعبير عن مزاج مناوئ بحماسة لكل شكل من أشكال التجنيد مناوأة حادة. إلا أن هذه النزعة الفردية ليست خاصة ببرودون فهي تعبير عن مجتمع لمّا يكتشف بعد الانضباط الضروري للعمل الجماعي في وسط صناعي. بلا شك إن البوردونية هي اشتراكية للحرفيين أكثر مما هي كما قيل بأنها «اشتراكية للفلاحين».

وبالاتساق مع حالة معينة للمجتمع الفرنسي أوشكت البرودونية أن تظهر بالتقادم كأخلاقية بلا جدوى وذلك في اليوم الذي تكون فيه الثورة الصناعية قد بدّلت قواعد هذا المجتمع. فليست الدعاية الماركسية إذن هي التي سارعت في أفول النفوذ البرودوني في آخر الإمبراطورية الثانية بل الشروط الجديدة المتولدة من الثورة الصناعية.

ز- محاولة تأليف بين سان سيمون وفورييه وبرودون:

لقد عارض برودون بأقصى العنف السانسيمونيين ولاسيما انفانتان. وحكم على الفوريريين دونما تسامح. إلا أنه، كما بين ج غورفيتش حق البيان، قد يكون برودون معذوراً لولا سان سيمون، كما يمكن أن نميّز نقاط التقاط عدة بين نتاجه ونتاج فورييه:

1ً- الدولة مدعوة لأن تذوب في المجتمع؛

2ً- تُكَوِّن المِلكية قاعدة كل بنية اجتماعية، ولكنها توجد في تطور دائم؛

3ً- المجتمع «في حالة فعل» أي عمل وجهد وإبداع؛

4ً- تُعارض الطبقةُ العاملة أو البروليتارية (الكلمة عند سان سيمون) طبقة المالكين الفارغي الأشغال؛

5ً- ترتكز الأخلاق الجديدة على الشغل؛

6ً- الأناسية البروميتية تستطيع وحدها أن تسوق إلى فهم المجتمع ومصيره (لكن هذه الإنسانية «مؤلهة حلولية» عند سان سيمون و«كافرة» عند برودون).

ثانياً : الاشتراكية والديموقراطية

كتب برودون في كتابه «اعترافات ثوري» : «يمثل لويس بلان الاشتراكية الحكومية، الثورة عن طريق السلطة، كما أمثل الاشتراكية الديموقراطية، الثورة عن طريق الشعب. فهناك هوة تفصل بيننا». وفي موضع آخر ينعت برودون لويس بلان بـ«ظل فقير لروبسبيير».

بلا شك كان كابيه وبيير لورو وبوشيز مختلفين جداً عن لويس بلان من بعض النواحي. ومع ذلك يشترك جميعهم بالثقة في الديموقراطية والثورة السياسية التي كانت بعيدة جداً عن أن يبديها سان سيمون أو فورييه أو برودون.

ويظهر بلانكي للوهلة الأولى بمثابة شخص استثنائي وعملي فعّال من عنصر آخر غير عنصر معاصريه، صانعي الطوباويات. إلا أن أفكاره في الواقع ليست مختلفة كثيراً عن أفكار معاصريه، فهي تصدر عن المثالية نفسها والإصلاحية ذاتها.

أ- كابيه والشيوعية الطوباوية :

إن إتيين كابيه Etienne Cabet (1788-1856) ابن صانع براميل، لكنه هو ذاته ليس بروليتارياً ولا مُهَيّجاً؛ فلقد درس الحقوق ومارس مهنة المحامي وحتى أنه شغل منصب المدعي العام في كورسيكا خلال مدة قصيرة بعد ثورة عام 1830؛ وانتُخِب عام 1832 نائباً عن الكوت دور؛ ونشر في عام 1842 يوتوبيا شيوعية، «رحلة إلى إيكاريا Levoyage en Icarie».

وكابيه «ديموقراطي غدا شيوعياً». وكان كابيه، الزعيم السابق في جمعية الفحّامين، والسكرتير السابق للبورجوازي العتيق دوبون دولور، معجباً وفياً بالثورة الفرنسية. ونشر عام 1839 كتابه «التاريخ الشعبي للثورة الفرنسية من 1789 إلى 1830»، يُعرِّف فيه الديموقراطية على هذا النحو: «بالديموقراطية... أعني باختصار النظام الاجتماعي والسياسي الملائم الأكثر ملاءمة لكرامة الإنسان واكتماله، وللنظام العام واحترام القوانين وسعادة

جميع المواطنين، عندما يُعطى كأساس التربية والشغل». وهو، كنصير للاقتراع العام والتربية الشعبية، يعتقد بأن الإخاء والمساواة يقودان بصورة طبيعية إلى الشيوع في الأملاك فلقد كتب: «(الشيوعية) هي التحقيق الأكمل للديموقراطية بل التحقيق الكامل الوحيد... إذ تقود الديموقراطية إلى الشيوع و... بدون الشيوع La Communauté تكون الديموقراطية الكاملة متعذرة».

ولا تَنْتُج شيوعية كابيه البتة عن تحليل مُعمّق للوقائع المعاصرة. إنها خليط مركب يتلاقى فيه أفلاطون وتوماس مور، واليوتوبيات الشيوعية في القرن الثامن عشر والأوينية ومسيحية إخائية تقترب من مسيحية سان سيموت: الشيوعية الإيكارية هي «المسيحية الحقة»، «والشيوعيون الحاليون هم تلامذة المسيح ومقلدوه ومكمّلوه». ويعتقد كابيه بأن الشيوع أيسر تطبيقاً عند أمة كبيرة صناعية وتاجرة من التطبيق عند شعب صغير ضئيل النمو». وتختلف بالتالي شيوعيته عن شيوعية بابوف الإسبارطية.

وكابيه، مثله مثل أوين وفورييه، يتّكل على المثل التوصيلي لتجربة ناجحة كي يحقق هذه المصالحة الأخوية التي يحكم بها. بيد ان المحاولات الإيكارية في تكساس وايللينوا قد باءت بالفشل. كما لم يبد بأنه قد كان لأفكار كابيه قبول حقيقي في الأوساط الشعبية. فلقد كان سحب جريدته «الشعبي» بحدود (3600) نسخة في عام 1846، بل أن كابيه، الذي حصل على أقل من (70000) صوتاً لم يظفر بانتخابه إلى الجمعية الوطنية عام 1848.

ب- بوشيز والاشتراكية المسيحية :

كان الطبيب بوشيز (1796-1865) إلى جانب بازار أحد مؤسسي جمعية الفحّامين الفرنسية في عام 1821؛ اجتذبته السانسيمونية وانفصل عنها منذ عام 1829، غير أن تلامذة بوشيز (البوشيزيون) ظلوا يدّعون زمناً طويلاً بأنهم ورثة السانسيمونية الصحيحة. ثم تحول بوشيز إلى الكاثوليكية، ونشر في عام 1833 كتاب «المدخل إلى علم التاريخ» ثم نشر كتاب «التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية» عام (1834-1838).

وتمسك بوشيز بالبرهنة لا على أن مبادئ الثورة الفرنسية ليست في تعارض مع المبادئ المسيحية فحسب بل على أنها تنبع منها مباشرة. فالثورة الفرنسية هي النتيجة الأكثر تقدماً للحضارة؛ والحضارة الحديثة خرجت بكاملها من الإنجيل: هاتان هما الفكرتان اللتان يبسطهما بوشيز. وهو ينتقد «الجمعية التأسيسية» نقداً حاداً ولا يخفي إيثاره للمؤتمر La Convention.

إن بوشيز، منظر الجمعية العمالية وتعاونية الإنتاج، يتوخى إزالة الإجارة وتنظيم العمل. ويبدو أن لويس بلان قد استوحى من أفكاره بدرجة واسعة: وهذا على الأقل ما يوحي به أرمان كوفيلييه في كتابه حول «بوشيز وأصول الاشتراكية المسيحية».

ولقد كان لأفكار بوشيز بعض الانتشار في الأوساط العمالية. وتؤكد هذا الانتشار صحيفة «المشغل» l'Atelier، «أداة المصالح المادية والمعنوية للعمال، التي صدرت من عام 1840 إلى عام 1850 والتي كانت تُحَرَّر بيد العمال حصراً، وعلى الأخص بيد آنتيم كوربون Anthime Corbon . وقد كان لـ«المشغل»، التي كان شعارها كلام القديس بولس: «من لا يعمل يجب أن لا يأكل»، كان لها ارتباطات بوشيزية. وكان بوشيز ذاته في عام 1848 الرئيس الأول للجمعية الوطنية. وهذا تعيين رمزي يبيّن حق البيان الصدى الذي أثارته في الرأي العام محاولة التأليف البوشيزية بين المسيحية والاشتراكية والمثل الأعلى الثوري.

ج- بيير لورو ودين الإنسانية:

إن بيير لورو Pierre Leroux (1797-1871) رجل التأليفات الواسعة، على أكثر من بوشيز أيضاً. فهو مثل بوشيز، قد مرّ بالسانسيمونية (التي تركها في عام 1831)، وهو مثله، يذكر بانفعال ذكريات المؤتمر La Convention وحتى أنه يشير إلى أنه ولد عام 1793 فلقد كتب عام 1846 في «مالتوس وعلماء الاقتصاد»: «ولدت في الزمن الذي كانت تناضل فيه جمعية المؤتمر

La Convention ضد النزعة التجارية». وهو يتحدث كذلك عن «المسيحية الحقة» وعن «هذين الأمرين العظيمين: الإنجيل والثورة».

كان بيير لورو موضع إعجاب كبير في حياته. وأكد لامارتين أن الناس قد يقرؤون ذات يوم مؤلفات بيير لورو كما يُقْرأ «العقد الاجتماعي». وعدّت جورج صاند نفسها أنها انعكاس باهت لبيير لورو. وأبرز رينان، في كتابه «ذكريات الطفولة والشباب» الإغراء الذي كان يقوم به بيير لورو على تلامذة حلقة سان سول بيس، وتؤلف إذن أعماله الرئيسة: «في الإنسانية»، «في المساواة»، «في المسيحية وأصلها الديموقراطي»، «مالتوس وعلماء الاقتصاد»، «إضراب ساماريز»، الخ، وثائق هامة من أجل معرفة العصر.

وحسب رأي بيير لورو، الذي أطلق الكلمة، إن رسالة الاشتراكية هي «التوفيق عن طريق تأليف حقيقي بين الحرية والإخاء والمساواة». إذن، هو أيضاً، قد ربط بين الاشتراكية و«الثورة الفرنسية» ومنذ عام 1832، نادى بأن «مذهب الثورة الفرنسية» هو مذهب المساواة المنظمة». وكتب في عام 1833، في عدد تشرين وكانون أول من «المجلة الموسوعية», كتب: «إن النضال الحالي للعمال ضد البورجوازية هو نضال أولئك الذين لا يملكون أدوات العمل ضد أولئك الذين يملكونها».

إن فكر بيير لورو ديني قبل كل شيء، إذ كان يطيب له أن يكرر: «إنني مؤمن»، كما لم يتردد في أن يكتب في عام 1848 .Le carrosse de M Aguado: «إن يسوع أكبر علماء الاقتصاد، ولا يوجد علم اقتصادي حقيقي خارج مذهبه».

وتتردد كلمات ثلاث في نتاج بيير لورو دونما انقطاع: الوحدة (نبحث عن الوحدة ونبرهن على إمكان إقامتها)- والمساواة (تلخص هذه الكلمة التقدم السابق كله الذي أنجزته الإنسانية حتى الآن)- وعلى الأخص، الإنسانية (لسان أبناء يسوع ولا أبناء موسى، بل نحن أبناء «الإنسانية» .(l'Humanité

والديموقراطية في نظر بيير لورو، دين. فهو يعتقد أن النظام التمثيلي يجب أن لا يكون تمثيلاً لما هو كائن بل «تمثيلاً للمثل الأعلى». وقاده ذلك لأن يُعدّ في عام 1848 مشروع دستور غريباً تمام الغرابة، تعكس فيه المؤسسات البرلمانية سرّ الثالوث. ومن جهة أخرى، لا تنعدم عند بيير لورو النصوص المستغربة, ولو اقتصر الأمر على نظريته في مبدأ الاستمرارية واستخدام السماد البشري.

د- لويس بلان وتنظيم العمل :

إن لويس بلان Louis Blanc (1811-1882) نموذج الديموقراطي الإصلاحي عينه. فلقد كان رئيس تحرير «الحس السليم» ومؤسس «مجلة التقدم» ومحرراً في «الإصلاح» ورئيساً في عام 1848 للجنة حكومية من أجل العمال أو «لجنة اللوكسمبرغ»، ومنفيّاً في لندن بعد أيام حزيران، ومؤلِّفاً في المنفى لكتاب «تاريخ الثورة الفرنسية». ومع ذلك لم تكن أفكاره الاجتماعية، التي أثارت ذعراً كبيراً في البورجوازية، بالغة الأصالة ولا شديدة الثورة.

وارتبطت شعبية لويس بلان في الأوساط العمالية بصيغة هي: تنظيم العمل, تنظيم الشغل. إذ بعدما اقتبس لويس بلان موضوعاً عمّمه السان سيمونيون تعميماً واسعاً، عرض، في مقالٍ في «مجلة التقدم»، أَخذ من بَعْد في نشرة بعنوان «تنظيم العمل» (1840)، خطة إصلاح يرمي على أن يلغي المزاحمة ويؤمن «التحسين المعنوي والفكري لمصير الجميع عن طريق مساهمة الجميع الحرة ومشاركتهم الأخوية».

ونادى لويس بلان بإنشاء «المشاغل الاجتماعية» أو «المعامل الاجتماعية» التي تسمح بـ«شراء أدوات العمل (من قبل) جميع العمال الذين يقدمون ضمانات أخلاقية». وهذا تقييد ذو دلالة: إذ يُقدّر لويس بلان أنه من المرغوب فيه أن تعود أدوات العمل للعمال، إلا أنه يوضح في الحال أن هذه الإمكانية يجب أن تُحْفَظ للعمال الذين نالوا تربية كافية، على أي حال في مرحلة انتقالية.

ويتّكل لويس بلان على الدولة من أجل إنشاء المشاغل الاجتماعية؛ وتتعارض تصوراته السلطوية والمركزية تمام التعارض مع فوضوية برودون. وتقام المشاغل الاجتماعية بفضل أموال الدولة، بيد أن لويس بلان يتّكل كذلك على سخاء الرأسماليين، مدعوين هكذا لتشجيع تقويض النظام الذي هم أسياده. هذا وإن لويس بلان، بعيداً عن أن ينادي بصراع الطبقات، ينوي أن يُري الطبقات القائدة مصلحتها الحقيقية. ويعتقد بأن المشاغل الاجتماعية تقدم مثل هذه الإمكانية في التقدم التقني ومثل تلك الميزات من جميع النواحي (أجرة العمال ونوعية الإنتاج وميزات من أجل المُمَوِلين) حتى أنها قد تزاحم المنشآت الموجودة مزاحمة ظافرة. وعلى هذا النحو، وبعد حقبة انتقال يبقى فيها على نحو ما قطاع مزدوج، حرّ ومُؤَمّم، ينتشر نظام المشاغل الاجتماعية رويداً رويداً ويخلص إلى أن يشمل مجموع الاقتصاد.

إن الإصلاحات التي نادى بها لويس بلان، الذي يُعِدُّ السلطانَ الكلي للدولة البورجوازية واقعاً مُقَرّاً، هي بلا شك أقل تجديداً من معظم الخطط التي وُضعت في الحقبة ذاتها. ومن المفيد أن نشير إلى أنها كانت أكثر الخطط قبولاً في الأوساط الشعبية. ففي 28 شباط 1848، حملت الوفود العمالية التي أمّت دار البلدية لافتات كتبت عليها هذه الكلمات «تنظيم العمل. إلغاء استغلال الإنسان للإنسان».

لقد عرفنا الصعوبات التي صادفها لويس بلان في لجنة اللوكسمبورغ. وعلمنا كذلك كيف أن «المشاغل الوطنية»، وهي ورشات بسيطة للصدقة بدون علاقة بالمشاغل الاجتماعية للويس بلان، قد كانت أصلاً لأيام حزيران 1848.

هـ- الثورة حسب بلانكي :

إن لويس ـ أوغيست بلانكي Louis-Auguste Blanqui (1805 ـ 1881)، «الحبيس» هو حسب مؤرخ سيرته جوفروا Geffroy «التجلي السياسي للثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر».

ويُعَدُّ بلانكي ثورياً متكاملاً، إذ كان يقول: «إن واجب الثوري هو النضال دائماً، والنضال مع ذلك، والنضال حتى الموت». هكذا تظهر حياة بلانكي، المفعمة بالمحاولات الثورية والمكوث الطويل في السجن في ظل جميع الأنظمة، كحياة رجل عمل، قليل العناية بالمذهب.

بيد أن الكتاب اللامع لِـ آلان ب.سبيتزر «النظريات الثورية للويس أوغيست بلانكي» Alan B.Spityer, The revolutionary theoris of Louis-Auguste Blanqui قد بيّن أن هذا الحكم يجب أن يُصَحّح. ليس بلانكي ثورياً محترفاً، إنه مثقف يُعْنى بمشكلات عديدة وتشهد مخطوطاته غير المنشورة بقراءاته الواسعة. فهذا المُنَظِّر للعصيان المستمر «متمرد متردد» (أ. ب. سبيتزر). كما يكاد ينتمي معظم الزعماء البلانكيين إلى البورجوازية، ويحكمون على الفوضى حكماً قاسياً ويعتمدون على نخبة مستنيرة من أجل القيام بالثورة.

وبلانكي رجل من القرن الثامن عشر قبل كل شيء. فهو يُعِدُّ الإنسان بمثابة حيوان اجتماعي وقابل للتحسن. ويؤمن بـ«التقدم»، الذي له عنده تصور مثالي وتربوي. ويقدر بأن القرن التاسع عشر لا يسوّغه إلا العلم ويؤكد على أن «الأخلاقية أساس المجتمع».

ويعلق بلانكي أهمية كبيرة على مشكلة التربية. ويندد، هذا المضاد النشيط للإكليروس، بالتأثير الضار للكنيسة الكاثوليكية. ويرى، مثله مثل عدد من معاصريه (فلننظر دروس ميشليه وكينيه)، يد اليسوعيين في كل مكان. وشعاره: «حرية، علمانية، تعليم!».

بيد أن بلانكي وطني للغاية وميال للشوفينية وكره الأغراب. وهو، مثل توسنيل، مؤلف النشرة الشهيرة حول «اليهود ملوك العصر (1848)» يعدّ أن اليهود يجسّدون الربا والجشع. فهناك معاداة للسامية لبثت زمناً طويلاً في فرنسا، وكذلك هناك قومية يعقوبية ظهرت في فترة الكومونة La Commune ظهوراً صارخاً. إذ في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر

فحسب أضحت القومية ومعاداة السامية الصفتين التقليديتين لليمين الفرنسي (إنما ليس له فقط).

ولم يكن بلانكي نصيراً لثورة سياسية فحسب بل نصيراً لثورة اجتماعية: إذ يجب على الجمهورية أن تحقق «انعتاق العمال، ونهاية نظام الاستغلال... ومجيء نظام جديد مُوَجّه لتحرير العمال من طغيان رأس المال». إلا أن «اشتراكية» بلانكي ظلت غامضة غموضاً شديداً: فهناك فيها تأكيدات مساواتية وإحالات إلى العدالة من جنس «من يطبخ الحساء يجب أن يأكله» (مقال مكتوب لـ«شعب» غير محدّد، وإحالات إلى الصراع بين المستغِلين والمستغَلين بدون أي تحليل اقتصادي للطبقات الاجتماعية المختلفة. وكانت الطلبات البلانكية من الحكومة المؤقتة في عام 1848 ديموقراطية، واشتراكية.

ولا يحب بلانكي روبسبيير، ويأخذ عليه ثلاث خيانات: إعدام هيبير وإعدام دانتون وعبادة «الكائن الأسمى». ويعلن أشد الكره للاشتراكية الطوباوية، وعلى الأخص لكابييه كما يكره نزعة برودون الإصلاحية والاقتصادية. ويبدو أن فكرته في الثورة تربط مباشرة ببابوف وتلامذة هيبير: ولقد نشر تريدون Tridon، تلميذ بلانكي المعادي للسامية للغاية، كتاباً حول تلامذة هيبير في عام 1864.

إذن يحيل فكر بلانكي إلى الماضي. ولقد كتب أنجلز في عام 1874 يصفه بأنه «ثوري من الجيل الماضي». وحسب ف.ب. فولكين لقد توقف بلانكي في تطوره الإيديولوجي في المستوى الذي بَلَغَهُ في عام 1848.

ومع ذلك فإن التقاليد البلانكية ظلت حية زمناً طويلاً لا بين الاشتراكيين الفرنسيين فحسب بل عند جميع أولئك الذين يروق لهم أن يمجدوا الحيوية والإرادة: ولقد كتب كليمانصو تقريظاً لبلانكي في عام 1896. (فلننظر مقال بونوا مالون في «المجلة الاشتراكية» Revue socialiste في تموز عام 1885: «بلانكي اشتراكي»).

ثالثاً: المشاعر الشعبية.

بعد هذا الكشف عن المذاهب، من الضروري أن نتساءل بأي قدر تغلغلت هذه المذاهب في الأوساط الشعبية.

للإجابة عن هذا السؤال، قد ينبغي أن نكون قد قمنا باستقصاء دقيق بدقة الاستقصاء الذي قام به جورج ديفو Georges Duveau حول فترة الإمبراطورية الثانية. وعلى أي حال من الممكن أن نشير إلى بعض المصادر لبحث من هذا القبيل:

1ً- الأدب العمالي الذي تكاثر في ظل ملكية تموز بمباركة مزدوجة من جورج ساند وبيرانجيه، فلننظر ميشال راغون، تاريخ الأدب العمالي، دار النشر العمالي، 1953، 223ص.

2ً- صحف عمالية مثل «المعمل» l'Atelier «المشغل»، أداة خاصة بالطبقة الكادحة، حررها عمال حصراً، وظهرت من عام 1840 إلى عام 1850. فلينظر حول هذه النقطة في كتاب أرمان كوفيلييه الرائع (صحيفة عمالية: «المعمل»، دار النشر العمالية، طبعة جديدة 1954، ص221. ولا بد من إكمال ذلك بدراستين للمؤلف نفسه هما «الصحف العمالية في فرنسة قبل 1840» و«المذاهب الاقتصادية والاجتماعية في عام 1840» و«المذاهب الاقتصادية والاجتماعية في عام 1840» في «رجال عام 1840 وإيديولوجياته»، ريفيير، 1956، ص254. وهذه الدراسة الثانية شائقة؛ تبيّن أن محرري «المعمل» أو «المشغل» كانوا يحكمون حكماً قاسياً على لسان سيمونيين والفورييريين ولويس بلان، وإلخ؛ وكانت تصوراتهم أقرب إلى برودون، خلال الموضوع الديني. إلا أنه يجب أن نحذر من استخلاص استنتاجات عامة مبالغ فيها من هذه الدراسة حول صحيفة «المعمل»: فمن جهة لم تصل صحيفة «المعمل» إلا إلى جمهور قليل (1000 مشترك في الحد الأقصى)؛ ومن جهة أخرى، وعلى الأخص، لم يكن لدى جميع العمال في تلك الحقبة المعتنقات الدينية للعمال البوشيزيين الذي كانوا يحررون «المعمل».

3ً- مذكرات رجال خرجوا من صف البروليتاريا مثل النجار الجنوبي اغريكول بورديغيه Agricol Perdiguier (1805-1875) الملقب بِـ«افينيوني لافيرتي» ومثل البناء ذي الأصل الكروزي مارتين نادو Martin Nadaud (1815-1898)، كلاهما نائب في ظل الجمهورية الثانية وكلاهما نفي بعد «الانقلاب». اغريكول بورديغييه، «مذكرات صانع» طبعة جديدة، مع مقدمة لجان فولان، دوتوئيل، 1943، ص335؛ الأب بريكيه، اغريكول بورديغييه، «صانع في «دورة» فرنسية وممثل الشعب»، م. ريفيير، 1955، ص469 ومقدمة؛ مارتين نادو، «مذكرات ليونارد، صبي بناء سابق»، ايغلوف، 1948، ص285.

4ً- التقاويم، التي كان ذيوعها في هذه الحقبة دالاً كل الدلالة والتي لا تعبر كما يجب عن واقع المشاعر الشعبية (فمعظم التقاويم مشاريع بورجوازية، على غرار «المخزن المستطرف»، وحتى أنها كانت صفقات رائعة) بل تعبر عن الطريقة التي كانت تتمثل البورجوازية بها الشعب.

5ً- الأغاني الشعبية، التي كانت هامة بوجه خاص بسبب العدد المرتفع من الأُميين، والتي أهملت دراستها حتى تاريخ حديث. ويؤلف الكتابان الصغيران لبيير بروشون Pierre Brochon في مجموعة «Les classiques du Peuple» «بيرانجيه وعصره» وعلى الأخص «نشرة الفقير، من الاشتراكية الطوباوية على ثورة عام 1848»، دار النشر الاجتماعية، 1957، ص208، يؤلفان مدخلاً رائعاً.

ويستخلص من هذه الوثائق بعض السمات المسيطرة مثل: عادة طرح المشكلات السياسية في حدود أخلاقية، والمثالية، والوطنية المتعصبة أحياناً، والغياب العام للوعي الطبقي الذي لا يستبعد بعض اتجاهات ما يسمى فيما بعد بالنزعة العمالية l'ouvriérisme العاملية. ولقد ألف فانسارد Vinçared عام 1835 أغنية بعنوان «الكادح» أو «العامل» le prolétaire؛ أطلق بها على «العامل» صفة «هذا الابن الطيب للشقاء» وألّف كذلك لويس

فيستو Louis Festau أغنية بعنوان «كادح» أو «عامل» un prolétaire: كانت اللازمة فيها «بورجوازية صغيرة» بخاصة: «أنشد السعادة بثمن زهيد...» «أنشد الأخلاق بثمن زهيد» «أنشد «التقدم» بثمن زهيد». بلا شك ليس فيستو عاملاً حقيقياً، مع أن أولاند رودريغ Olinde Rodrigues قد حجزت له مكاناً واسعاً في عام 1841 في «القصائد الاجتماعية للعمال». إلا أن شارل جيل Charles Gilles (1820-1856) الذي هو عامل حقاً لا يفوه بكلام مختلف جداً. ويعلن منشداً «العمال المسنّون»:

العامل البسيط الذي يفني في نتاجه.

يعادل الجندي الذي يسقط في ساحة الشرف.

وتبدأ أغنيته التي عنوانها «الأجرة» le salaire بما يلي:

سيروا يا أولاد، إن الله يحمي الشجعان.

ويختتمها بـ: نحصل على حق، حق الحياة.
أو: نموت أسلحتنا بأيدينا.

يجري بلا انقطاع في جميع هذه الأغاني الشعبية ذكر الله وذكر «وطننا الجميل» و«الإخاء العالمي». وقبل أن يؤلف ماركس «بيان الحزب الشيوعي» بقليل، كسب بيير دوبون Pierre Dupont مجداً عابراً بأغنيته «نشيد العمال» (1846) وكانت لازمتها كما يلي:

فلنتحاب وعندما نستطيع.
أن نتحد ونشرب.
وإن صَمَتَ المدفع أو زمجر.
فلنشرب.
على نخب استقلال العالم.

إن هذا الغناء العمالي وثيقة جيدة عن «روح 1848» التي تذكر غالباً دون أن تُحَدد، والتي يجب علينا أن نتحدث عنها الآن.

روح 1848

يُحكَى عادة عن «روح 1848» في حين أن المرء يبحث عبثاً عن أثر لـ«روح 1830» أو «روح 1870». إنها روح عامة- ليست بدون بديلات بالتأكيد- لدى جميع الحركات الثورية التي ظهرت في أوروبا في وقت واحد تقريباً؛ وهي روح عامة لدى جميع الفئات الاجتماعية المنخرطة في هذه الحركات.

وعلينا أن لا نتحدث عن إجماع؛ فالخلافات بين البروليتاريا والبورجوازيين الليبراليين قد دامت وبقيت خلافات أساسية. إلا أن الخلافات قد ألقيت لفترة وجيزة في المقلم الثاني، وكان الإخاء موضع اهتمام وعناية. فيا له من وهم غنائي كان لابد أن يتبعه غد دام.

وتكونت روح 1848 من العناصر المختلفة التالية:

1- الرومانسية. تشير ثورات 1848 إلى نقطة الذروة في الرومانسية السياسية, وهي التقاء لا سابق له إلى ذلك الحين بين الأدب الرومانسي والرومانسية الشعبية. إذ اشترك معظم كبار الكتاب في الصراعات السياسية (فلننظر عدد الكتاب الذين انتخبوا إلى الجمعية عند الانتخابات الأولى للاقتراع العام: لامارتين، لامنيه، بيرانجيه، هوغو، إلخ)، وأخفق لامارتين Lamartine الذي انتُخِب انتخاب المنتصر إلى الجمعية التأسيسية (انتخب الأول في باريس وكذلك في تسع مقاطعات) أخفق في محاولته في حكومة رومانسية. غير أن السياسة في عام 1848 بجملتها، كما تعبّر عنها الصحف الشعبية أو لغة الأندية، قد كانت أدبية على نحو بارز.

2- ذكريات الثورة الفرنسية، وعبادة «عظماء الأجداد» وتبني طقوس الثورة ومفرداتها، مثل: الجبل، الأندية، أشجار الحرية، والصحف المعنونة «الأب دوشين» أو «صديق الشعب». فقد قال توكفيل في مذكراته كان يبدو أن الثوريين منشغلون بذكر الثورة أكثر من القيام بها. فلننظر في الكتب العديدة لتاريخ «الثورة» المنشورة قبل 1848 بقليل.

3- روحية التقدم وعبادة العلم أي الفكرة القائلة إن المشكلات التي يطرحها المجتمع الحديث سوف يحلها التقنيون والعلماء. ويمثل كتاب رينان Renan، في هذا الصدد، «مستقبل العلم» (المؤلّف في شتاء 1848-1849) روح 1848 تمثيلاً حقاً.

وينبغي أن نبرز السمة التربوية لهذه الثورة (تأثير المدارس السان سيمونية والفالانستيرية (مذهب المستوطنة الكتائبية) والبوشيزية، وإلخ، وكذلك الدور الراجح للتربية الوطنية والشعبية بالنسبة لأعضاء الحكومة المؤقتة، وصنيع هيبوليت كارنو Hippolyte Carnot في وزارة التعليم العام).

4- تقديس الشعب، الذي يصل أحياناً حتى النزعة الشعبية الساذجة (فَلْتَنْحَنِ القبعة أمام الطاقية، فلنركع أمام العامل...) والتي تخلط خلطاً واعياً إلى حد ما بين تعريفين لكلمة «شعب» «people»: الشعب- الإنسانية (خلا بعض الخونة) والشعب- البروليتاريا. وهذا الاختلاط ظاهر للغاية في «كتاب الشعب» للأمْنيه (1837) وفي «الشعب» لِـ ميشليه (1846). فلقد كتب لامنيه «احذفوا عدداً صغيراً من أصحاب الامتيازات الغارقين في المتعة الخالصة، يكن الشعب هو الجنس البشري». ويقول ميشليه: «الشعب صوت الله» هكذا تبرز عقلية طبقية وحلم إخائي، حيث تختلط جميع الطبقات، وتظهر غالباً عند المؤلفين ذاتهم. فصراع الطبقات لم يكتشفه ماركس. إذ أعلن بوشيز في كتابه «المدخل إلى علم التاريخ» (1833) أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين، إحداهما «تملك جميع وسائل العمل، الأرض والمصانع والبيوت ورؤوس الأموال» والأخرى التي لا تملك شيئاً «تعمل من أجل الأولى»؛ وقدّم العمال الذين حرروا في صحيفة «المعمل» l'Atelier أفكاراً مماثلة.

غير أن الذين استخلصوا النتائج من هذه التأكيدات ظلوا نادرين؛ وبقيت المصالحة الشاملة حلم الأكثرية. ولقيت كلمة «إخاء» رواجاً لا سابق له. وكتب بيير دوبون في «نشيد العمال»: «الحب أقوى من الحرب». وألّف لويس فيستو، «مُنْشِد الشعب» قصيدة بعنوان «إخاء» نعثر فيها على هذه الأبيات:

تظللنا جميعاً راية واحدة.

ونتخلى عن اندفاعاتنا الحاقدة

ولا يكن لنا إلا نشيد واحد وهدف واحد وإله واحد ونفس واحدة إنه الإخاء، إذ تنضم سواعدنا والأفئدة.

5- تصور مثالي للسياسة بل روحاني غالباً. انضوت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسة على الثورة؛ وأوصى المونسنيور آفر Affre الاكليروس بانتماء بلا تحفظ؛ فقام الكهنة بمباركة أشجار الحرية، وذكروا بالقول: «إن قضية الكاهن هي قضية الشعب وإن يسوع المسيح أول من أعطى العالم الصيغة الجمهورية حرية، مساواة، إخاء» (دانييل ستيرن). وحاول كتاب الأب ماريه «العصر الجديد» أن يوفق بين مبادئ 1789 والإيمان الكاثوليكي, وأعلن «إننا ننظر إلى التحسين التدريجي للمصير المعنوي والمادي للطبقة العاملة بأنه غاية المجتمع ذاتها». وتجاوز سحب «العصر الجديد» 20000 نسخة في حزيران من عام 1848.

وظهر تدين غامض بين الجماهير الشعبية. فمجّدوا «بروليتاري الناصرة». وكان يقَاطَع إعلان إيمان مادي النزعة في منتدى شعبي بصرخات «ملحد، أرستوقراطي، وغد!...» ومثّل رسّام «التربية العاطفية»، عندما بحث عن تثبيت روح عام 1848 على القماش، مسيحياً كثيف اللحية يسوق قاطرة عبر غابة عذراء...

إن كان لثورة 1848 لا أسبابٌ سياسية فحسب بل وأسباب اقتصادية، وإن كانت بعض الانضواءات للقضية الثورية انضواءات مصلحية، وإن أرادت البورجوازية الليبرالية بأسرها أن توطد بأسرع ما يمكن النظام البورجوازي الذي تزعزع فترة، وإن رغب بعضهم في أيام حزيران: فإنه ليس من الضروري أبداً أن يكون المرء ماركسيّاً حتى يوافق على ذلك. (فلننظر تحليل ماركس في «الصراعات الطبقية في فرنسة»). غير أنه لا شيء يجيز أن ندفع بالرياء بصورة مضطردة جميع البورجوازيين أو جميع الكاثوليك الذين انضووا لثورة 1848

منذ البداية: وأقول هنري غييمـان المتعلقـة بلامـارتين في هـذا الـصدد لهـي تأكيدات بليغة أكثر مما هي دقيقة. ومن جهة أخرى لا شيء يسمح بأن تمر في صـمت هـذه الواقعـة الرئيـسة: وهـي أنـه مـا كـان لثـورة 1848 أيـديولوجيا بروليتارية، بل إن الأفكار الماركسية لم تتغلغل فيها من الناحية العمليـة. إذن من الطبيعي جداً أن نكرس الفصلين القادمين على تكوُّن المذهب الماركـسي وعرضه.

* * *

الفصل الثالث عشر

عقب هيجل

وتكوّن الماركسية

(ألمانيا 1830–1870)

القسم الأول

من "ألمانيا الفتاة" إلى "اليسار الهيجلي"

توفّي هيجل عام 1831 في برلين. وكانت فلسفته منذ بضع سنوات هي الفلسفة شبه «الرسمية» للجامعات البروسية وكذلك، إلى حد ما، فلسفة القادة السياسيين في بروسيا.

إلا أن نفوذه ما عتم أن أضحى موضوع مكافحة على الأخص بسبب الاستخدام الديني والسياسي الذي استخدمته فيه الكنيسة اللوترية والأوساط المحافظة الألمانية.

وعلى الصعيد السياسي، انضم الملك فريدريك- غليوم الثالث إلى «الحلف المقدس»، متعرضاً للاستياء البالغ للأحرار البروسيين وعلى الأخص لأحرار رينانيا، وهي المقاطعة التي تغلغلت فيها «الأفكار الفرنسية» أيّما تغلغل. فلقد جرّ اغتيال الأديب كوتزبو Kotzebue (الذي كان الخصم الكبير للمثقفين الليبراليين) في عام 1819 قمعاً قاسياً ضد الصحافة وضد جماعات الطلبة. وكان للثورة الفرنسية في عام 1830 صدى كبير، وهي الثورة التي دلت على إخفاق ملحوظ في البناء «الشرعي» للحلف المقدس، لاسيما في ألمانيا الجنوبية وفجرت اضطراباً حاداً في الجامعات: فردت الملكية البروسية على ذلك برقابة أقسى بكثير وبنظام بوليسي مربك وخانق. ورفض الملك أن يفي بوعوده بمنح دستور ليبرالي. وحتى عام 1848، ظلت تتفجر بعض الحركات التمرّدية التي لم تضع النظام جدياً في خطر البتة. أما بخصوص المعارضة العمالية فإنها، وإن لم تكن غير موجودة، فقد ظلت أمداً طويلاً زهيدة إلى حد كاف: إذ لم تكد تبدأ ألمانيا تصنيعها بعد؛ فإذا ما

توجّه، ابتداء من عام 1839، العديد من العمال والحرفيين المنفيين نحو باريس، فذلك على وجه التحديد لأنه تم سحق عملهم في ألمانيا ذاتها. وبالتالي ظهرت المعارضة ضد النزعة المحافظة البروسية على الصعيد الفكري بصورة أساسية. وكانت على الأخص صنيع أدباء ومؤرخين وصحفيين. ولذلك، باتت المسألة مسألة صراع إيديولوجي اتخذت فيه المجادلات النظرية أهمية بالغة وقام فيه التاريخ العابر لبعض الصحف والجرائد المشتبكة في خصومة مع الرقابة مقام «العمل الثوري» في أغلب الأحيان. وحتى عام 1848، دلّت حركتان في ألمانيا على محاولة تحرر فكري. فهناك، على صعيد أدبي خصوصاً (إنما ليس بدون أهمية سياسية) حركة «ألمانيا الفتاة». وهناك على صعيد النقد الفلسفي والديني والسياسي الحركة «الراديكالية» لأولئك الذين جرت العادة على تسميتهم بـ«اليسار الهيجلي». وابتداء من عام 1835 تقريباً بدأت فعالية هذه الجماعة الثانية تتغلب على نشاط الجماعة الأولى.

1- حركة «ألمانيا الفتاة»

أ- أدباء «ملتزمون».

إن الأمر هنا أمر مدرسة أدبية جديدة تقصد على الأخص أن تفلت من «الرومانسية» التي حبست أكثر فأكثر الفكر الألماني في نزعة قوميةمستريبة (ظهرت أولاً في نزعة كارهة للغالية مكينة) وفي ميول دينية وحتى أحياناً تقوية، وأخيراً في ريبة حيال الأفكار الليبرالية. بالمقابل، شغفت «ألمانيا الفتاة» بـ«الأفكار الفرنسية»؛ لا بأفكار فلاسفة القرن الثامن عشر فحسب، بل أيضاً بأفكار عام 1830. وكان معلّماها مؤلفين أقاما على وجه التحديد في باريس منذ 1830 و1831: وهما لودفيغ بون Ludwig Börne (1786-1837) وهانريخ هاينه Heinrich Heine (1797-1856). فلقد نشر لودفيغ بورن في ألمانيا «رسائل من باريس» (من 1831 إلى 1834) تحتوي مدحاً حماسياً للحرية التي تسود فرنسة وتطلع الجمهور الألماني على حركة الأفكار الليبرالية والمدارس الاشتراكية. وعرّف هاينه، المُطلع على المذاهب السان

سيمونية، بهذه المذاهب في المانيا في كتابه حول «المدرسة الرومانسية الألمانية» (1834).

إن عمل هذين المؤلفين، اللذين أعجب بهما بشغف العديد من الشعراء الشباب والدراميين والنقدة في ألمانيا، قد أفاد كخميرة. والأكثر تمثيلاً من بين هؤلاء المؤلفين الشباب هم:

كارل عوتسكو Karle Gutzkow (1811-1878).

وهاينريخ لوب Heinrich Laube (1806-1884).

وتيودور موندت Theodor Mundt (1808-1861).

ولودولف فن بارغ Ludolf Wienbarg (1802-1872).

فلقد هاجم هؤلاء العدوانيون والهازئون والساخرون الناقدون الاعتقادية الفلسفية لتلامذة هيجل «الأرثوذوكسيين» وانتقدوا المؤسسات الاجتماعية والسياسية لبروسيا والمدرسة التاريخية الألمانية، وإلخ. وكانوا ليبراليين في السياسة وحتى إن بعضهم جمهوري صراحة. وانصب انتقادهم خصوصاً على الثقل الجرماني والنقائص الجرمانية. وهذا النقد يستهلك إلا أنه ليس بالنقد البناء بتاتاً. فاهتمامهم الأدبي ببعث أدب حي، على اتصال بالحركات الاجتماعية والسياسية الكبيرة في العصر قد تُرجِم، لدى البعض، إلى أعمال معارضة سياسية مميزة. وهكذا أسس غوتزكو في عام 1838 في هامبورغ إحدى الصحف الليبرالية الرئيسة في ألمانيا وهي البرق Le Télégraphe.

ومع ذلك لبث الدور السياسي الواقعي لـ«ألمانيا الفتاة»، من غير أن يمكن إهماله، دوراً محدوداً. فمن جهة لم تمس هذه الحركة بتاتاً سوى جمهور أدبي أو مهتم بالأدب. ومن جهة أخرى قد فقدت بعض الثقة بسبب أنها كانت تجعل من نفسها رائد الأفكار الفرنسية وحتى (كما كان يقول خصومها) رائد الأفكار «اليهودية» (بورن وهاينه يهوديان): فابتداء من عام

1835، منعت الرقابة من وجه آخر بصورة مطلقة تقريباً في بروسيا تعميم مؤلفات هاينه ونشرها. وأخيراً، إن الاحتجاج السياسي «لألمانيا الفتاة»، وهو الاحتجاج السطحي بما فيه الكفاية، لم يكن يستند على بورجوازية ليبرالية متحمسة جداً (خلا، في رينانيا إلى حد ما، غير أنه كان على البورجوازيين في هذه المقاطعة أن يعبّروا على الأخص عن مطالب اقتصادية ظل أدباء «ألمانيا الفتاة» غرباء عنها تقريباً).

ومع ذلك فإن هذا المناخ الأدبي استحق أن يذكر لأنه كان مناخ الوسط الفكري والعائلي الذي درج فيه شباب كارل ماركس (المولود في تريف عام 1818) ومعظم أصحابه الأوائل.

ب- المثقفون الليبراليون

وهناك تأثيرات ليبرالية أخرى، آتية من أوساط أكثر «علمية»، أثرت كذلك على الشبيبة المثقفة الألمانية في الفترة عينها.

فلقد نصب بعض معلمي الجامعة (لاسيما في غوتنغن وبرلين) من أنفسهم مدافعين عن الليبرالية السياسية. كانت تلك على الأخص حالة إدوار غانس Eduard Gans (1798-1839) مؤرخ الحقوق وفيلسوفها والأستاذ في برلين حيث كان نداً فيها لـ ف. كارل فون سافينيي F. Carl von Savigny (1779-1861) الذي كان أحد معلمي ماركس. وكان غانس، «المناضل» الليبرالي، يعارض، باسم الهيجلية، أطروحات المدرسة «التاريخية» الألمانية. وكان هذا المحب المعلن لفرنسة (إلى درجة أنه أسف أن يكون «الحد الوسط» الأورلياني قد اقترف ذنب خيانة حيال التقاليد الثورية الفرنسية)، يعلّم تلامذته النظريات السان سيمونية ويظهر صراحة تعاطفه مع قضية الطبقة العاملة. وهناك جامعيون شباب آخرون ممن كانوا يرتبطون بصورة أجلى بتيار «اليسار الهيجلي الجديد» اشتهروا أيضاً بمعارضتهم للنزعة المحافظة البروسية مثل: دافيد شتراوس ولودفيغ فيورباخ وبرونو باوير. وسنصادفهم قريباً.

وكذلك ظهرت في مجرى السنوات 1834-1843 الخمسة عشر مجلداً من موسوعة «العلم السياسي»، staatlsexikon، القائمة على مبادئ الليبرالية «الفرنسية»، والتي قام بنشرها ك. ف. فون روتيك K.W.Von Rotteck وك. ت. فيلكر K.T. Welcker.

وكانت هذه التيارات الليبرالية المختلفة تصطدم من وجهة آخر بمعارضة إيديولوجية قوية يمثّلها هيجليو اليمين، ومنظّرو الحكم المطلق الملكي واللاهوتيون التقويون[1].

2- «اليسار الهيجلي»

منذ أن كان هيجل على قيد الحياة (وهو الذي لم تُقْبل فلسفته دون مقاومة، لاسيما من جانب بعض اللاهوتيين البروتستانتيين ومن قبل أنصار المدرسة «التاريخية»)، انتقد بعض تلامذته تمجيد الملكية المحافظة الذي أفضت إليه «فلسفة الحق»: وكان ادوار غانس من بين هؤلاء. فَعُقْبَ وفاة فيلسوف برلين، انقسم التلامذة انقساماً واضحاً جداً إلى اتجاهين: الاتجاه الأول «أرثوذوكسي» ومحافظ محافظة عنيدة (في السياسة كما في الموضوع الديني)، التف حول اللاهوتي مارهاينكه Marheinecke (1780-1846)، والاتجاه الآخر ليبرالي و«انتقادي»، وحر غاية الحرية حيال تراث المعلم، التف حوله أشخاص أفتى بكثير مثل:

دافيد شتراوس David Strauss (1808-1874).

والأخوان برونو Bruno Bauer (1802-1882).

وادغار باوير Edgard Bauer.

ولودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach (1804-1872).

وارنولد روج Arnold Ruge (1803-1880).

---

(1) ينتمون إلى أحد المذاهب البروتستانتية.

وانتهى هذا الاتجاه الثاني، الأكثر دينامية للغاية، بأن مثّل تمثيلاً أكيداً إلى درجة كبيرة عقب هيجل «الصحيح» في نظر الشباب المثقف الألماني حتى أصبحت الهيجلية عينها مشبوهة عند فريدريك غليوم الرابع: فبعد تولّي (1840) هذا العاهل الجديد بقليل (وهو الذي لا بد أن يكون قد خيّب أمل ليبراليي ألمانيا كثيراً) قام بتسمية جوليوس ستال Julius Stahl (1802-1861) لكي يخلف غانس واستدعى الفيلسوف الهرم شيلنغ Schelling إلى جامعة برلين كي يكافح فلسفة بدت نتائجها هدّامة.

وفي الواقع، كان يجد النظام السياسي البروسي دعماً لدى هيجليي اليمين الباهتين أقل بكثير مما كان يجد لدى فلاسفة المدارس الرومانسية والتاريخية ومؤرخيها. إذ كان جوليوس ستال هو المؤدلج الرسمي على وجه التحديد. ونشر هذا الإسرائيلي الذي اعتنق اللوترية ما بين 1830 و1837 كتاب «فلسفة الحق» أشاد فيه بناء مذهبياً لـ«الدولة المسيحية»، استلهم أيما استلهام بعض الأطروحا تاللوترية: حيث الدولة أداة فوق طبيعية لخلاص الإنسان المُفْسَد بالخطيئة. وكان ستال يسوّغ سلطة الدولة المطلقة، المتجسدة في الملكية البروسية، حتى دون أن يخضعها لأي مقتضى من مقتضيات الأخلاق المسيحية.

ومن جهة أخرى راح اليسار الهيجلي بادئ ذي بدء ينقل الكفاح ضد النظام القائم[1] إلى الصعيد الديني. وتبرز هذه الهجمة في مؤلفات دافيد شتراوس وبرونو باوير ولودفيغ فيورباخ في سياق السنوات 1835-1841.

(1) إلا أنها تجدر الإشارة إلى نتاج هيجلي يساري، قلما اختلط ببقية الحركة، هو فون سيز كوفسكي Von Cieszkowski الذي كان ينتقد في كتابه «مقدمات إلى فلسفة التاريخ» (1838) الفلسفة الهيجلية كفلسفة نظرية صرفة وأراد أن يطورها بفلسفة للعمل تستلهم الإرادية الفيختوية.

أ- شتراوس : رينان ألماني

نشر دافيد شتراوس عام 1835-1836 «حياة يسوع»، وهو كتاب يتضمن نقداً مزدوجاً. فهناك أولاً نقد تاريخي للنصوص الإنجيلية برهن فيه المؤلف على التناقضات التي لا تحصى: واستنتج من ذلك تأويلاً «أسطورياً» للنصوص المقدّسة. وهناك ثانياً نقد لاهوتي يتوجه على الأخص للتأويل العقلاني للدين الذي حاوله هيجل: إذ أبان تَعَذُّر ردّ المسيح (وهو شخصية أسطورية من جهة أخرى) إلى التجلّي الكلي للروح الإلهي؛ وبالتالي من غير المشروع أن يحاول المرء، كما فعل هيجل، «التوفيق» بين الفلسفة والدين. ففي رأي شتراوس، إن الدرس المشروع الذي يُستخلص من الهيجلية هو ما يلي: ينبغي أن ننظر إلى مختلف الأديان، بما فيها المسيحية، في ماهيتها التاريخية كجهد للإنسانية مستمر طويل نحو تفتح الروح الكلي. وكان لهذا الكتاب وقع هائل لدى الشباب المثقف، لأن شتراوس فصل الفلسفة عن الدين.

ب- فيورباخ ونقد الضياع الديني

راح بورنو باوير ولودفيغ فيورباخ بوجه أخص يعرضان نقداً للدين أشد جذرية للغاية. وشاطر هذا الموقف اللاديني حوالي الأعوام 1837-1843 الهيجليون الجدد الشباب الذين كانوا يجتمعون في «نادي الدكاترة» في برلين الذي أصبح فيه ماركس عضواً من أبرز الأعضاء.

ونشر فيورباخ في عام 1841 (وهي السنة التي دافع فيها ماركس عن أطروحته في إيينا) كتاب «ماهية المسيحية» (وتبعه في عام 1843 «مبادئ فلسفة المستقبل» وفي عام 1845 «ماهية الدين»). وتتمثل القضية الأساسية لفيورباخ في أن الدين هو فقدان الإنسان لجوهره: فهو يُسْقِط هذا الجوهر في «كائن إلهي» خارج ذاته ومجرد نتاج لوعيه؛ ويُلْبس هذا الصنم الذي صنعه فضائل وإمكانات تُمَثِل جوهر الإنسانية ذاتها. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ذلك حسب فيورباخ لأن الإنسان مازال، في اللحظة الراهنة، لا يستطيع أن يدرك وجوده الجنسي النوعي (صورة الإنسانية «النهائية») إلا عبر «موضوع» منفصل عن

فرديته المشخصة: فهو بحاجة لصنم يخلقه من جوهره ذاته ومن أفضل مما فيه (فالكائن الإلهي ليس شيئاً آخر سوى وجود الإنسان المحرّر من صلات الفرد وحدوده...، وسوى ما يموضعه الإنسان الواقعي، أي ما يتأمله ويعبده ككائن على حدة). ويقترح فيورباخ كمهمة للفلسفة أن تنقد هذا «الضياع Aliénation» (يقتبس الكلمة من مصطلح هيجل) للإنسان في الكائن الإلهي وأن تجعل الإنسان يسترد «وجوده النوعي»، أي ملء إنسانيته.

وإذا صدقنا شهادة فريدريك أنجلز، كان نجاح هذا النقد صاعقاً بين الهيجليين الشباب الذين «غدوا كلهم على الفورفيورباخيين». ذلك أننا سنرى أن النقد كان حاسماً في التطور الفكري لماركس وأنجلز. غير أن فيورباخ، كمثقف خالص، قبع دائماً في نقد الضياع الديني وما اشترك في الصراعات السياسية لليبراليين الألمان إلا بصورة عابرة وغير مباشرة. (ففي عام 1843، وافق على رعاية «الحوليات الفرنسية-الألمانية» التي نشط فيها ماركس وروج، إلا أنه لم يكتب فيها أبداً).

ما توجب على ماركس وأنجلز أن يحتفظا من فيورباخ بتحليل الضياع الديني فحسب، بل أيضاً بالمصادرة المادية. وحقاً، حاول فيورباخ، عندما اتخذ نقيض مثالية هيجل المطلقة, أن يقدم كنقطة انطلاق لكل تفكر فلسفي الواقع الطبيعي للإنسان المشخص الذي لا يفهم على أنه كائن فردي فحسب بل كنوع اجتماعي وكـ«كتلة بشرية». واستنتج من ذلك ضرورة تحرير النوع البشري كله من الوهم الديني والأنانية الفردية معاً، وقضى بالتحالف بين الفلسفة والحركة الاجتماعية. وكانت تقوم على الأخص نزعة المادية، الوجلة بقدر كاف في النهاية، على أن يجعل من «الإنسانية» (المتجردة عن النمو التاريخي) هدف كل تفكير ومنطلقه. مثلما هدف كل عمل ومنطلقه: فلقد كانت بصورة أساسية نقداً جذرياً لكل «ميتافيزيقا»، إنما نقداً فقط: إنها في ذلك لم تكن تتجاوز مادية فلاسفة القرن الثامن عشر البتة. وظل «إنسان» فيورباخ إنساناً مجرداً، وكما سيرى ذلك ماركس حقاً، لم يذهب همه في أن يجمع العمل والفلسفة من الناحية المشخصة بتاتاً إلى أبعد من موعظة غيرية و«دين للإنسانية».

ج- برونو باوير والفلسفة النقدية

ومع ذلك كان فيورباخ، الأقل توجهاً نحو العمل السياسي من برونو باوير، يذهب إلى أبعد من هذا الأخير على صعيد النقد الفلسفي. إن باوير، الذي كان دليل كارل ماركس وصديقه من 1837 إلى 1841، قد كان الممثل الرئيس لما سمّاه هو نفسه بـ«الفلسفة النقدية». بدأ، وهو تلميذ شاب في اللاهوت في بون، بمحاولة نقد طويل للأناجيل الأربعة المتوافقة (1841) وأقام على هذا النقد توجهاً جديداً في فلسفة هيجل رمى لاتباعها أكثر فأكثر لمثالية فيخته. ففي رأيه كان هناك ضرب من التقدم الديالكتيكي من الدين (الذي أتاح تكوين «الوعي الفردي في العالم القديم») إلى الفلسفة الحديثة، التي ثارت ضد الدين في أيامنا باسم حقوق الوعي و«الروح». والفلسفة النقدية، ناتج الوعي بـ«الأنا»، وقد انفصلت عن «الوجود»(1) (الذي يعدّه باوير، على خلاف هيجل، كأمر لا عقلاني) إنما تستطيع أن تحول العالم وأن تعمل في التاريخ بصورة خلاقة وحرة. وكان يطبق باوير نظرياته في كتابه حول «المسالة اليهودية» (1843) الذي انتقده ماركس انتقاداً شديداً ومفاده: إن الانعتاق الحقيقي لليهودي في دولة مسيحية مثل بروسيا إنما يفترض تحقيق شرطين، الشرط الأول أن يغدو الدين شأناً خاصاً فحسب وليس نمط وجود للدولة، والشرط الثاني أن يتخلى اليهودي عن دينه الذي، على خلاف الدين المسيحي، يجعله عاجزاً عن أن يسمو إلى وعي كلي. وفي التطبيق، يتّكل برونو باوير اتّكالاً كبيراً على الدولة، الدولة الليبرالية و«الفيلسوفة»، من أجل النضال ضد الشعور الديني وتحرير الضمائر. ويميز موقف الثقة هذا بإصلاح سياسي بإشراف دولة ليبرالية تمييزاً تاماً المطامح الأولى لهجليي اليسار الشباب حتى عام 1843-1844 (المطامح التي كانت كذلك مطامح كارل ماركس). وعندما خيّب فريدريك غليوم الرابع هذه الآمال نهائياً وحينما بيّن، بعد الصراعات العقيمة التي خاضها باوير وروج وماركس وعدد آخر بطريقة الصحافة، أن الدولة البروسية معادية لليبرالية عداء عنيداً، التجأ باوير أكثر فأكثر إلى شبه ـ فوضوية ذات نزعة فكرية للغاية. وقطع

(1) L'Être.

قطعاً كلياً كل صلة بين الفكر والعمل وأدان كتلة واحدة الدولة والكنائس والأحزاب السياسية و«الجماهير» على الأخص (وقد جعل الجماهير مسؤولة، لغياب الروح النقدية والثقافة، عن الإخفاق المؤسف للحركة الليبرالية في ألمانيا). وأفضت «الفلسفة النقدية» إلى عدمية سخر منها ماركس في «الأسرة المقدسة» (التي كتبت بالتعاون مع أنجلز، 1845) باسم «النقد النقدي».

د- شتيرنر

ولقد شاركت فئة في الأدباء والفلاسفة الشباب في «النقد النقدي» هذا: وكانت هذه الجماعة هي الجماعة المسماة بـ«الأحرار» (Freien) التي كانت تعد، زيادة على الأخوين باوير، ماكس ستيرنر كعضو بارز فيها (1806-1856)، وهذا اسم مستعار لـ كاسبار شميدت Kaspar Schmidt. ولقد نشر هذا في عام 1845 كتاباً غريباً بعنوان «الوحد وخاصته» عدّ أحياناً بمثابة البيان الأدبي للفوضوية السياسية. و«الوحيد هو الأنا le Moi الذي يرفض كل قيمة أخرى وكل غاية أخرى غير ذاته، والذي يرفض كل قانون آخر غير قانون نزوته الخاصة, والذي يعدُّ نفسه محَرَّراً من أي تضامن مع «الإنسانية» العزيزة على فيورباخ (كتاب شتيرنر مناوئ تمام المناوأة لفيورباخ). ومع ذلك يعلن «الأناني المتكامل» أنه وريث هذه الإنسانية، غير أنه وريث حر في أن يبذر الميراث دون أن يسهم بتنميته: فليس عليه إلا أن ينمي نفسه، تلك قاعدته في الحياة. وينادي شتيرنر بـ«جمعية للأنانيين» تضع نفسها في خدمة حاجاتهم ولا تتطلب شيئاً من أعضائها (وهي من جهة أخرى تقتصر على الحد الأدنى، لأنَ شتيرنر وديع يبشر بالتجرد من الأهواء أكثر مما يبشر بإرادة القوة للإنسان الأعلى).

بالتأكيد شيترنر رجل منعزل. إلا أنه يحمل حتى الذروة حالة فكرية يائسة وعدمية في آن واحد. حالة دلت، عند الشبيبة المثقفة «الراديكالية» سنوات 1830-1850، على المأزق الذي أفضت إليه راديكالية فلسفية اعتقدت أولاً، حسب المثالية الهيجلية، بأنها تستطيع أن تكون «صانع العالم» والتي استنفِذت ضد بيروقراطية الدولة البروسية القاسية وضد جمود البنيات الاجتماعية الألمانية.

هـ- إخفاق الراديكالية السياسية

إن الإيضاح الأفضل عن مأزق الراديكالية السياسية والفلسفية هذا (الراديكالية التي كانت الوسط الأصلي للفكر الماركسي) إنما هو تاريخ الصحف التي ساهم فيها ماركس وهيجليو اليسار الشباب في السنوات 1939-1945. وعدا بعض النجاحات النادرة جداً المستديمة نسبياً، حاولت هذه الصحف عبثاً (هذه الصحف التي ما كان يمكن أن تصدر خلا في مدن نادرة كان فيها نظام الرقابة أقل شدة مثل هامبورغ وهال وكولونيا) أن تخوض الكفاح السياسي، وراوغت مع الرقابة دون أن تتوصل إلى تجريدها من السلاح واختفت الواحدة بعد الأخرى. وكان يُنشر بعضها في زوريخ ثم في باريس، لكي تنجو من الرقابة، ومن هنا كان يحاول محرّروها أن ينقلوها إلى ألمانيا: وياله من جهد ضائع. إذ كانت الحكومة الألمانية قادرة إلى حد كاف أن تطالها في هذه الملاجئ وأن تمنعها. ومع ذلك، إن ما يسم الموقف السياسي لجميع هذه الصحف[1] تقريباً. هو في النهاية ثقة دائمة في الدولة وفي الإمكانات اللامحدودة للإصلاحية السياسية المستنيرة بالعلم والفلسفة. ولا نجد

(1) كانت الصحيفة الأولى الهامة التي كان يكتب فيها الهيجليون- الجدد «حوليات هال» (Hallesche Jarbücher) التي أسسها أرنولد روج عام 1838 في سبيل النضال، أولاً على الصعيد الفلسفي، ضد الهيجلية القومية الارثوذكسية. وأجبرت حوليات هال، بعد أن انتقلت في آخر 1840 إلى النضال السياسي المباشر، على أن تغادر هال إلى دريسد التي صدرت فيها باسم «الحوليات الألمانية» (1841)، التي سرعان ما شلت. على أي حال. وتأسست في كولونيا «الجريدة الرينانية» (Reinische Zeitung، كانون الثاني 1842 أذار 1843) التي غدا كارل ماركس رئي تحريرها العابر والتي جعلتها الرقابة تختفي. وانطلاقاً من هذا التاريخ حاول الهيجليون الشباب أن ينشروا مجلات في سويسرا (مثل Anecdota philosophica لأرنولد روج و«الواحدة وعشرون ورقة سويسرية» التي أدارها الشاعر هيرفيغ). وجهد كثيراً ماركس وروج وهيس (يرعاهم فيورباخ) أخيراً لأن يؤسسوا من تموز إلى كانون أول 1843، الحوليات الألمانية- الفرنسية، التي نشرت في باريس، ومنعت بعد عدد واحد مزدوج في عام 1844. ولم يبق، بعد هذا التاريخ، سوى صحيفة يستطيع أن يعبر فيها هذا الاتجاه، جريدة Vorwärts، وهي صحيفة صدرت في باريس من أجل حاجات العديد من اللاجئين السياسيين الألمان الذين كانوا يقيمون فيها آنئذ.

في أعمدتها إلا بصورة استثنائية جداً عرضاً متعاطفاً مع المـذاهب الاشـتراكية أو الشيوعية أو الفوضوية.

وراحت تتحطم، ابتداء من حوالي عام 1844، الوحدة النسبية لجميع هذه الحركات الفلسفية والسياسية «الراديكالية». وراح يتجه الباقون والخلفاء في سبل شتى:

- تابع بعضهم عملاً علمياً أو أدبياً خالصاً، فلا يهتم بهم تاريخ الأفكار السياسية اهتماماً مباشراً.

- ولجأ كثيرون إلى نقد فلسفي للدين (فيورباخ، باوير) قلّما تجدد؛

- وانضوى عدد كبير بما فيه الكفاية إلى النظام السياسي القائم إلى حد ما وكوّنوا عناصر «الحد الوسط» الليبرالي؛

- وصُنِّف الآخرون في المدارس العديدة الاشتراكية أو الشيوعية (التي كان نموها في ألمانيا بطيئاً حتى تأسيس فردينان لاسال في عام 1863 لـ«الاتحاد العام للعمال الألمان» Die Allgmeine Deutsche Arbeiterverein)؛

- وأخيراً يبدو أن بعضاً منهم قد وجد ـ بعد فشل 1848 ـ طريقاً إلى الحركة الليبرالية- لكنها لا سياسية عن تصميم ـ كرست نفسها ـ بدفع من الاقتصادي شولتز دوليتش Schulse-Delitzsche (1808 ـ 1883) ـ على إنشاء تعاونيات الاستهلاك والتسليف وجمعيات التربية العمالية.

* * *

القسم الثاني

الأفكار الاشتراكية والشيوعية في ألمانيا

أ- انتشار المذاهب الاشتراكية والشيوعية

إن معظم المؤلفات الكبيرة في الاشتراكية الإنكليزية والفرنسية سبق وأن كتبت حينما بدأت الأفكار الاشتراكية تحظى ببعض الفضول في ألمانيا من جانب الأندية الثقافية الضيقة جداً (إلا أنها عموماً ذات ثقافة فلسفية أوسع بكثير من الثقافة الفلسفية عند أوين ولويس بلان وسان سيمون وبرودون). وظلت الاشتراكية والشيوعية زمناً طويلاً موضوع معرفة نظرية. ومع ذلك، من المناسب أن نشير إلى أن الأفكار الاشتراكية والشيوعية وجدت استقبالاً مؤاتياً بين المنفيين الألمان الذين استقروا في باريس ولندن ابتداء من عام 1832. وفي ألمانيا عينها، يبدو أن تقدمها كان بطيئاً في الأوساط الشعبية، على الأقل حتى عام 1860[1].

ولقد رأينا، في الأوساط المثقفة كيف أن رجالاً مثل غانس وهانيه قد ساعدا على التعريف، في ألمانيا، بالنظريات السان سيمونية، وبقدر أقل، بنظريات لويس بلان وفورييه وبرودون وبلانكي وبيير لورو وروبير أوين. غير أن الكتاب الذي أثر أكبر تأثير في نشر هذه الأفكار وفي معرفتها الدقيقة كان كتاب جامعي محافظ هو لورينتز فون شتاين Lorenz von Stein (1815 ـ

(1) كانت هناك نزعات منعزلة طبعاً، مثل نزعة الشاعر جورج بوخنر (1813 ـ 1837)، مؤلف «موت دانتون» و«فوزيك». وإن بوخنر، المتمرد المتحمس والمتآمر المجهول تقريباً، والبعيد للغاية عن سخرية معلمي «ألمانيا الفتاة»، كان يطرح بقوة حق الفقراء بالتمرد والعنف.

1890) الذي نشر عام 1842، بعد إقامة عديدة للدراسة في فرنسة، كتاباً موثّقاً للغاية في «الاشتراكية والشيوعية في فرنسة المعاصرة»: وكان الجزء النقدي من هذا الكتاب ضعيفاً نسبياً ولكن العرض العلمي للمذاهب كان متيناً أكسب المؤلف نجاحاً حقيقياً.

ب- فايتلنغ و«عصبة العادلين»

في الحقبة ذاتها تقريباً، قام العامل العصامي ويلهيلم فايتلنغ (1808-1871) Wilhelm Weitling، المنتسب في باريس إلى «عصبة العادلين» (وهي جماعة المنفيين الألمان)، ثم اللاجئ إلى سويسرا، ونشر مؤلفات مختلفة بشر فيها بمذهب شيوعي وأعلن أن الطبقة العاملة ستحرر المجتمع. وكان كتابه الرئيس، المنشور في عام 1842، بعنوان «ضمانات الانسجام والحرية» والمستوحى استيحاء واضحاً بقدر كاف من فوربيه أقل جدة بنقده (الوعظي بقدر كاف) للرأسمالية من جدته بالاقتناع في قيام شيوع الأملاك مستقبلاً كنتيجة محتومة لبؤس الجماهير وثورتها. بيد أن فايتلنغ، الذي ما كان عنده ثقة أبداً في العمل السياسي، قد تطور أكثر فأكثر نحو تديّن مشابه مشابهة كافية لتدين تلامذة لامنيه، مانحاً الثقة لمسيح جديد ليؤسس على الحب شيوع الأملاك («انجيل خاطئ مسكين» 1843). وأدار فايتلنغ ظهره أكثر فأكثر إلى الاشتراكيين الألمان الآخرين، رويداً رويداً إلى كل عمل ثوري. ومع ذلك وازنت نزعاته اتجاهات أنصار البلانكية بين اللاجئين السياسيين الألمان في لندن وباريس حتى نحو عام 1847، عندما أخذ ماركس وأنجلز إدارة «عصبة العادلين» القديمة وقد حُولت، في العام ذاته، إلى «عصبة الشيوعيين» (لكن فايتلنغ، بعد أن تخاصم مع أصحابه القدماء، هاجر إلى الولايات المتحدة لتوه).

وهناك تيار يشابه مشابهة كافية تيار فايتلنغ، ولكن يحركه مثقفون خرجوا مباشرة إلى حد ما من الهيجلية الجديدة، قد أقام مدرسة دعيت بـ «الاشتراكية الحقة». ويمكن أن نجد منشأ هذا التيار في المؤلفات، الطوباوية

والغامضة نوعاً ما، لأحد الأصحاب الأوائل لماركس وأنجلز: وهو موسى هيس Moises Hess (1812- 1875) الذي كان من بين هيجليي اليسار الشباب، أحد الأوائل ممن استخلصوا من أناسية فيورباخ نتائج لصالح المذهب الشيوعي. وكانت الاشتراكية «الحقة»، التي كان ممثلها الرئيس كارل غرون (1813- 1887) Karl Grun، تحاول الربط بين الفلسفة الهيجلية والمذاهب الاشتراكية الفرنسية (لا سيما مذهب برودون الاشتراكي). وكانت «الاشتراكية الحقة»، وهي المعزولة كلياً تقريباً عن أية حركة شعبية واقعية، والرافضة لصراع الطبقات والغارقة في التأملات الفلسفية، تنزع إلى «التفكير» بالثورة الاجتماعية بالتجرد عن الوقائع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في ألمانيا ذلك الحين.

ج- الاقتصاد السياسي والدولة

إن ما يميز هذه المحاولات الألمانية الأولى في بناء مذهبي اشتراكي أو شيوعي، هو أنها لا تستند إلى معرفة واقعية للوجود المشخص للوضع العمالي ولا على تحليل علمي للحياة الاقتصادية على الأخص.

والحال، إن دراسة الاقتصاد السياسي، التي أثارها النمو الصناعي كما أثارتها مشكلات التجارة الخارجية التي طرحتها الاتحادات الجمركية الألمانية، قد شرع بها حينذاك في ألمانيا مؤلفون مثل فريدريك ليسْت (1789-1846)، نصير النزعة الحمائية إنما الليبرالي سياسياً، وجوهان كارل رودبيرتوس (1805-1875) Johann Karl Rodbertus. وأصبح هذا الأخير، القريب كفاية من الشيوعية في كتاباته الأولى (بين 1837 و1842)، أحد الزعماء السياسيين لليسار الوسط وكان رائد الاقتصاد القومي المنظم في ظل إدارة الدولة الوثيقة. وابتداء من عام 1843، بدأت أعمال «المدرسة التاريخية» الألمانية في الاقتصاد السياسي: إذ تنطلق هذه من نقد (حسب المنهج التاريخي المقتبس عن سافيني Savigny وجيرفينيوس Gervinius) لليبراليين الإنكليز (ريكاردو ومالتوس بخاصة) وتعتزم أن تجعل من الاقتصاد السياسي

علماً للواقع، مستنداً على الإحصاء والملاحظة التاريخية، ولا تجعل منه البتة علماً استنتاجياً. وظل هذا البحث مقتصراً على ألمانيا، وعلى النمسا فيما بعد. وعلى العكس من ذلك كرس فريدريك أنجلز نفسه منذ عام 1843 على دراسة علماء الاقتصاد الإنكليز وحذا ماركس حذوه. وبالمقابل، مع أن فرديناند لاسال (1825-1864) قد انضوى إلى الماركسية منذ عام 1848 فإنه تأثر جداً بليسْت ورد بيرتوس وأنصار «المذهب التاريخي».

وبعد ثورة عام 1848، أثارت من جهة أخرى مسألة «الافتقار» Pauperisme محاولات مختلفة لـ«الحل». فحاول بعضهم مثل شولتز دوليتش (انظر فيما سبق) أن يوجهوا عالم العمال نحو المذهب التعاوني برفض أي تدخل للدولة وأي عمل سياسي للبروليتاريا (ولو كان عملاً غير ثوري). وسعى آخرون إلى طريق نحو «اشتراكية الدولة» بوساطة التنظيم السلطوي للاقتصاد الوطني. وابتداء من عام 1860 في النهاية، طالبت المدرسة المسماة (سخرية) بـ«اشتراكية المنبر»، المؤلفة بخاصة من منظرين جامعيين، بسياسة اجتماعية، تحت إشراف الدولة، من أجل الكفاح ضد الفقر والافتقار. وبالرغم من تهيبها المذهبي، خلقت هذه المدرسة وسطاً ملائماً لعمل لاسّال وتلامذته في الأعوام 1863-1871. وأسهمت كذلك بإبقاء القادة اللاساليين زمناً طويلاً في موقف خضوع تجاه الدولة البروسية وموقف ثقة بها.

د- فريديناند لاسال والحركة العمالية الألمانية

فرديناند لاسّال، الشاب اليهودي الألماني، المفعم بالمواهب، الطموح والمندفع، قد انتسب منذ عام 1845 (وهو في العشرين من العمر)، حين إقامته في باريس، إلى «عصبة العادلين». وشارك في ثورة عام 1848 في ألمانيا وسُجِن وصادف في عام 1849 كارل ماركس وأعلن مذ ذاك أنه تلميذ له. ثم لزم الابتعاد عن النضال السياسي الفعّال حتى عام 1859.

في هذه الفترة، بدأ لاسال مع إعلانه دائماً بأنه «ماركسي». يُظهِر نشاطاً واسعاً كثيفاً، مؤيداً للتحرر القومي لإيطاليا ومناصراً للوحدة القومية الألمانية، وشارعاً بمعركة ضد «التقدميين البورجوازيين» الألمان (اتجاه شولتز دوليتش) وضد مختلف الاقتصاديين البورجوازيين. وكان يأمل لاسال أن ينتهز رفض التقدميين دعم المطالبة بالاقتراع العام ليفصل عنهم العمال الألمان. وفي عام 1863، نجح في تأسيس «حزب طبقي»، «الرابطة العامة للشغيلة الألمان». وفي نهاية المطاف عقد لاسال حلفاً حقيقياً مع بسمارك: إذ مقابل الحياد العطوف لهذا الأخير نحو الدعاية التي يقوم بها لاسّال، يؤيد هذا سياسة بسمارك الخارجية (مسألة الدوقيات) ويساعد الرئيس بسمارك في صراعه ضد الليبراليين والتقدميين؛ وفي عام 1863، عند الحل الوحشي القاسي للمجلس الوطني Landtag الذي كانت أكثريته ليبرالية، شارك لاسّال في المعركة الانتخابية التي تلت، شارحاً للعمال الألمان أن بسمارك قد أحسن صنعاً بإماطة اللثام عن الليبراليين، بما أن هؤلاء قوميين ألمان سيئين، ومعارضين فضلاً عن ذلك للإصلاحات الاجتماعية بإشراف الدولة.

ومنذ عام 1862, قطع ماركس وأنجلز الصلة بلاسال. فعلاوة على التشويهات والتبسيطات المغالية التي ألحقها بالماركسية لاسيما في صيغة «القانون الفولاذي للأجور» الشهير (أخذا عليه جعجعة عمله، ونزعته القومية التي ينقصها الحذر وعلى الأخص تواطؤه المحتمل مع بسمارك[1]. وعملياً، كانت مساهمة لاسال النظرية ضئيلة نسبياً وهي ربما ترتبط باشتراكية لويس بلان وبعض علماء الاقتصاد الألمان (على الأخص رود بيرتوس) أكثر مما تتعلق بالماركسية: القانون الفولاذي للأجور، تحول الطبقات المتوسطة إلى البروليتاريا، دعم الدولة للإكثار من تعاونيات الإنتاج التي ستصل، بفضل هذه المساعدة، لأن تحل محل النظام الاقتصادي الرأسمالي كلّه.

(1) لم يقدم الدليل على هذا التواطؤ إلا عام 1947 عن طريق نشر مراسلة سرية بين بسمارك ولاسال.

ويتمثّل الإسهام الحقيقي للاسّال في إنشاء أول حزب اشتراكي عمالي في أوروبا، وهو الحزب الذي نظمه تنظيماً أتوقراطياً للغاية. وقد استخدم بسمارك غالباً هذا الحزب استخداماً على حساب مصالح الشغيلة الألمان وذلك في ظل إدارة خليفة لاسّال ح. ب فون شويتزر (1834 ـ 1875) J.B. Von Schweitzer. ومع ذلك عاش هذا الحزب حتى عام 1875 رغم إنشاء حزب منافس عام 1869 وموعود بمستقبل أطول بكثير وهو الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني (الذي اسسه أوغيست بيبل Auguste Bebel ويلهيلم ليبكنخت Wilhelm. فلننظر فيما بعد). وإنه لَممّا يميز تمييزاً كافياً هذه الاتجاهات القومية والحكومية أن حزب «الرابطة العامة للشغيلة الألمان» ما انضم إلى الأممية الأولى: إذ كان ماركس اللاجئ حينذاك في لندن هو الذي مثّل، منذ عام 1864، العمال الألمان في مجلس الأممية.

* * *

القسم الثالث

تكوّن فكر كارل ماركس

أ- 1842-1848 : سنوات التكوّن

في تشرين الأول من عام 1842، اتُهِمت «الصحيفة الرينانية» la Rheinische Zeitung، وهي الصحيفة التي يضطلع الشاب كارل ماركس بإدارتها، واخذت عليها إحدى زميلاتها نزعاتها الشيوعية بمناسبة سلسلة من مقالات موسى هيس Moses Hesses (الذي كان يعلن شيوعية مبنية على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيورباخ). ورداً على هذا المأخذ، أعلن ماركس أن الشيوعية تظل في ألمانيا على صعيد التأمل ولم يُخْفِ بأنه هو نفسه لبث قليل الاهتمام كفاية بهذا التأمل. بل يضيف: إن الخطر بالنسبة لألمانيا قلّما يقوم في محاولة بعض الناس أن يضع الشيوعية موضع التطبيق العملي (فهذا الخطر يمكن أن يدمره المدفع، كما يقول) مما يقوم في الإغراء الذي تمارسه «الأفكار» الشيوعية على النفوس والضمائر. وهكذا في تشرين الأول من عام 1842، لم يكن ماركس ليس شيوعياً فحسب، بل يبدو أيضاً أنه ما زال يشاطر أصدقاءه الهيجليين الجدد بعض الأوهام بصدد سلطان الأفكار. والحال في كانون الثاني عام 1848، إن كارل ماركس نفسه هو الذي حرّر «البيان الشيوعي» لِـ«عصبة الشيوعيين» التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة.

وينبغي أن نوضح أنه بين 1842 و«البيان»، سبق أن كتب ماركس - ونشر أحياناً ـ معظم المؤلفات، التامة أو غير التامة، تلك التي تتضمن ما هو أساسي في الماركسية ـ وتنطوي على ما هو أكثر بكثير من البذرة. وحتى لا يمكن القول إن هذه الفترة الأولى هي فترة ماركس «الفيلسوف» وإنها قد بدأت فترة ماركس «الثوري» و«الاقتصادي» انطلاقاً من عام 1848 فحسب. فمن جهة، يمكن أن نرقى بالنشاط الثوري «العملي» لكارل ماركس إلى

شباط 1846، عندما أسس مع أنجلز لجنة دعاية شيوعية في بروكسل. ومن جهة أخرى، إن ماركس قد انغمس، منذ إقامته الأولى في باريس (1844)، في دراسة الاقتصاديين الإنكليز والفرنسيين؛ وكذلك يرجع إلى عام 1844 تاريخ أحد المؤلفات الكبرى (مع أن هذا مجرد مسودة نشرت بعد مماته) وهي «مخطوطة الاقتصاد السياسي والفلسفة»؛ وأخيراً يرجع إلى عام 1847 كذلك تاريخ كتاب يكشف مذ ذاك عن اتساع تفكير ماركس وتحليله الاقتصاديين ومعلميّته، وهو: «بؤس الفلسفة، رد على فلسفة البؤس لبرودون».

وعلى صعيد النظرية السياسية، بالمعنى الدقيق، لم يظهر الدرب الذي قطعه ماركس في السنوات 1842-1848 بأقل حجماً. ففي المقالات التي حررها ماركس عام 1842 من أجل «الصحيفة الرينانية»، يُكِبُّ حقاً على نقد واقعي للسياسة والحقوق في المجتمع الألماني، إلا أنه ظل يعتقد أيضاً بأن حل التفاوتات الاجتماعية يجب أن تقدمه الدولة وأن إصلاح الدولة يستجر إصلاح المجتمع. ومن آذار 1843 إلى بداية 1844، في عملين متتاليين («نقد فلسفة الحق عند هيجل» ومقاله في «الحوليات الفرنسية الألمانية حول المسألة اليهودية»)، هجر ماركس الفكرة التي بمقتضاها تكون الدولة هي الدائرة المكونة للمجتمع: إن الدولة يحددها المجتمع وعلاقة الإنتاج التي تسيطر فيه (الملكية الخاصة)، وبالتالي تحيل متابعة التحرر السياسي إلى انقلاب مسبق في العلاقات الاقتصادية بين البشر. وكذلك منذ عام 1844 (مقال عن تمرد الحائكين في سيليزيا)، وعلى الأخص ابتداء من عام 1845 (فلننظر في «الأسرة المقدسة» و«أطروحات حول فيورباخ»)، اقتنع ماركس بأن الثورة الوحيدة الاجتماعية والسياسية في آن واحد لا يمكن أن تكون إلا من صنع البروليتاريا؛ وبالمناسبة ذاتها هو لا يرفض الإصلاحية واشتراكية الدولة فحسب، بل أيضاً الشيوعية الطوباوية اللاسياسية مثل البلانكية، التي لا تحاول إلا ضربات مفاجئة ضد جهاز الدولة.

فمن جميع النواحي، بالنتيجة، تظهر السنوات 1842-1848 حاسمة لا من أجل إعادة رسم المسار الفكري لكارل ماركس فحسب بل على الأخص من أجل أن نبين ابتداء من أي شيء تكوّن الفكر الماركسي وكيف.

ب- ماركس في مواجهة الدولة الألمانية والراديكالية الهيجلية الجديدة

عانى ماركس بادئ ذي بدء تجربة جميع الليبراليين والهيجليين الشباب في ألمانيا: فهو الواثق في إمكانات سياسة لبيرالية ضربت لها الدولة البروسية المثل ما بين 1811 وحوالي 1820، قد ناضل على الصعيد السياسي (الصحفي بوجه أدق) ضد سياسة أضحت نزاعة للسلطة المطلقة: وغُلِبَ على أمره كجميع رفاقه في النضال. وعندما عاد إلى ألمانيا في فترة ثورة عام 1848 (أدار حينئذ «الصحيفة الرينانية الجديدة»)، شاهد تفكك البورجوازية الليبرالية، دونما كفاح تقريباً، وهي التي كان يأمل بأنها ستكون قادرة على جعل المجتمع الألماني يجتاز مرحلة حاسمة. فكان لابد له أن يأخذ من جديد درب المنفى منذ عام 1849.

وكان لابد له، كمعظم الشباب الهيجليين الجدد، أن يعاين كيف أن البورجوازية الألمانية، القليلة العدد، التي تربكها البنيات السياسية ـ الاجتماعية التي ما زالت تتأثر تأثراً قوياً بالآثار الإقطاعية وتسيطر عليها البيروقراطية البروسية، ما كانت تملك إرادة ثورية وما وُجِدَت في موقع ثوري من الناحية الموضوعية. أما البروليتاريا الصناعية الألمانية فلقد كانت ما تكاد تولد.

ونحو عام 1843، في الفترة التي قطع فيها ماركس مع برونو باوير وجماعة «الأحرار»، وصل ماركس إلى النتيجة الماثلة في أن هؤلاء الفلاسفة الألمان الشباب يترجمون- بل يعتقدون بأنهم يعوّضون- هذا العجز الثوري العملي للمجتمع الألماني بفلسفة تنقل كل تحويل للعالم إلى صعيد تحرير الوعي وحده. فالفلسفة الألمانية تفضي على نمط وجود هو وجود مضاع: إذ يجب حذف الفلسفة بتحقيقها، أي بتحويل العالم تحويلاً واقعياً.

ج- ماركس والمذاهب الاشتراكية

في باريس ثم في بروكسل، صادف ماركس العمال الألمان المنتسبين إلى «عصبة العادلين». فإذا ما كان قد ناصر قضيتهم دفعة واحدة فإنه لم ينضم إلى «العصبة». فلا يمكن أن ترضيه شيوعية فايتلنغ ذات الأساس الأخلاقي ولا مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية الرائجة في فرنسة وإنكلترا. فشيوعية فايتلنغ «العامية»، والسلبية سلبية محضة، لا تسعى إلا إلى تعميم الملكية (مثل مذهب برودون في الجوهر)، وبالتالي إلى تعميم الضياع، وهذا لن يرضي الأناسية الماركسية التي تتطلب نهاية جميع الضياعات. وهذه الشيع عاجزة عن أن تحوّل شرط البروليتاريا وعاجزة حتى عن توعيتها بوضعها الواقعي، ما لم تحوّل قواها نحو نشاط سري ونحو ضربات غير متبصرة.

د- ماركس ومادية فيورباخ

ما بين عام 1841 و1844، حينما كان ماركس يشرع بقلب عالم مفاهيم الفلسفة الهيجلية، استقبل بآمال كبيرة التأليف الذي كان يحاوله فيورباخ ما بين الفكرة وواقع الإنسان المشخص. إذ أن فيورباخ، بعدما أجرى نقداً جذرياً للفلسفة التأملية التي كشف فيها موقفاً لا هوتياً، قد أدخل الفكر من جديد في الطبيعة الإنسانية المشخصة وبيّن أن التقدم لا يحدّده نمو الفكرة الموضوعية أو واقعة وعي، بل يحدده نمو الشروط العامة للنوع البشري كله في حياته الطبيعية. ومع ذلك كان لابد لماركس أن يعاين أن فيورباخ بقي في هذا على فضح الضياع الديني وأنه أحل ضرباً من دين «الإنسانية» l'Humanité محلّه؛ والحال أن هذه الإنسانية ولو تحررت من الوهم الديني، تظل عند فويرباخ ماهية، أي ذاتاً جمعية خارج العالم الموضوعي؛ بل لم يَبْدُ أن فيورباخ قد تخيل أن الإنسان المشخص يمكن أن يحدّده هذا العالم ولا أنه يستطيع أن يؤثر فيه عملياً كي يحوّله.

هـ- المراحل

لنلخص المراحل المتعاقبة: في عام 1844 هجر ماركس كل وهم حول إصلاحية الدولة (مقال في حائكي سيليزيا) وأجرى نقداً حاسماً لفلسفة الحق عند هيجل.

وفي عام 1845، صاغ في أطروحاته حول فيورباخ مبادئ المادية التاريخية وأضفى على الفلسفة، في أطروحته الحادية عشرة، رسالة أن تصبح مبدأ البيراكسيس الثوري (لم يقم الفلاسفة إلا بتفسير العالم بطرق شتى؛ أما المهم، فهو تحويله).

وفي السنة ذاتها حدّد كتاب «الأسرة المقدسة» (وهو كتاب ساهم فيه أنجلز ببعض الفصول القطعية الكاملة مع «الفلسفة النقدية» لبرونو باوير وشلّته.

وفي عام 1846، حدّد ماركس وأنجلز في «الإيديولوجيا الألمانية» تحديداً نهائياً موقفهما لا بالنسبة إلى الحركة الهيجلية الفتية (ولاسيما بالنسبة إلى ماكس شتيرنر) بل أيضاً بالنسبة لفيورباخ.

وفي عام 1847، لا يؤلف «بؤس الفلسفة» دحضا لبرودون فحسب بل رفضاً لكل اشتراكية غير علمية. ومن جهة أخرى قد تكرس الجزء الثالث من «البيان» برمته على نقد للمذاهب الاشتراكية والشيوعية.

وبعد 1850، استغرقت المقتضيات النظرية والعملية للحركة الثورية البروليتارية عمل كارل ماركس وحياته استغراقاً كاملاً (كما استغرقت أيضاً عمل فريدريك أنجلز وحياته). فعلاوة على إعداد الكتاب الرئيس «راس المال» (الذي نشر منه الكتاب الأول فقط في حياة ماركس في 1867) كانت المراحل الرئيسة التالية هي:

1- ابتداء من حلّ «عصبة الشيوعيين» (1852)، ظل ماركس خارج أي تنظيم ثوري سرّي؛

2- وابتداء من عام 1862، عام القطيعة مع لاسّال، ابتدأ النضال الذي لايني ضد الاشتراكية القومية والحكومية لأتباع لاسّال وضد نفوذ هؤلاء في نطاق الحزب الديموقراطي الاشتراكي الألماني.

3- وابتداء من عام 1864، العام الذي أسهم فيه ماركس بتأسيس الأممية الأولى، بدأ النضال في داخل هذه المنظمة ضد التأثيرات البرودونية (حوالي 1866-1869) وعلى الأخص ضد تأثير باكونين (حوالي 1869-1873)؛

4- وابتداء من حوالي عام 1874، وجب على ماركس، وبالأكثر على أنجلز أيضاً، أن يردا على المحاولات الأولى للماركسيين «التحريفيين» revisionists (مثل كارل أوجين دو هرنغ، 1833-1921)، الذين أرادوا، متذرعين بالاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة وباسم «الوضعية الراديكالية» في آن واحد، أن «يتجاوزوا» الماركسية، وأكثر من ذلك أيضاً، أن يزيلوا منها مقتضى البيراكسيس الثوري بنفي الحركة الديالكتيلية.

ومن أجل وقف الإغراء الذي كانت تمارسه هذه «الماركسية- الجديدة» في بعض أوساط الديموقراطية- الاشتراكية الألمانية، كتب أنجلز عام 1877 كتابه «ضد دو هرنغ» (أو السيد دو هرنغ يقلب العلم؛ وأسهم فيه ماركس بفصل).

* * *

الفصل الرابع عشر

الماركسية

القسم الأول

مكان السياسة في فكر كارل ماركس

أ- صعوبات

ليس من اليسير عرض فكر كارل ماركس السياسي؛ ومن الأصعب أيضاً أن نحاول عزل هذا الجانب من فكره عن جملة المذهب الماركسي (كما نحن مضطرون أن نفعل هنا).

مع أنه ما من شك بأن ماركس أدرك تمام الإدراك، منذ كتاباته الأولى، أهمية الواقع السياسي، فإنه لا يوجد في نتاجه الهائل في النهاية (كما في نتاج فريدريك أنجلز) إلا القليل جداً من النصوص «السياسية»: معظمها مختصر جداً، وبصورة الكلمة الجامعة في أغلب الأحيان، يتكوَّن من نقد مبعثر للمذاهب السياسية التي يعارضها ماركس أو للمواقف السياسية التي يحلّلها[1]. وعلى الأكثر، عُثِر على مسودات مخطط تثبت بأنه كان لدى ماركس في بعض الوقت مشروع لكتابة كتاب (أو عدة كتب) قد يعالج بصورة كاملة ومنتظمة المشكلات السياسية[2]. وهذه صعوبة أولى.

بيد أن نصوص ماركس وأنجلز تشهد بتيقّنهم من معرفة الوقائع السياسية الماضية والمعاصرة ومن تحليلها (فلننظر على الأخص «الثامن عشر من بروميير للويس بونابارت» بقلم ماركس، و«نقد برنامج ايرفورت» بقلم أنجلز). ومع ذلك يخرج القارئ بانطباع في أن فهم السياسة والدولة لدى المؤلفين، «يوقفه» حاجزان و«يضلاّنه» وهما: من جهة ذكرى واقع الدولة البروسية البيروقراطية

(1) غالباً ما يكون لهذه النصوص أسلوب الحماقات: راجع خصوصاص لماركس، هوامش على الدولة والفوضى لباكونين؛ ولأنجلز الفصل الأخير من «ضد-دو هرنغ».
(2) انظر في روبل، كارل ماركس. محاولة سر حياة فكرية، ص164.

والطاغية لسنوات 1820-1847 (وهي ذكرى حاضرة دوماً في فكرهما)، ومن جهة أخرى تَمَثُّل للدولة (مستخلص من فلسفة هيجل) يريد أن يعدّ نفسه واقع الدولة. من هنا تأتّى الطابع النقدي على وجه الحصر تقريباً لفكر ماركس وأنجلز بصدد السياسة وتجلياتها.

ويبدو التفكير في السياسة يتأرجح دائماً، في نتاج ماركس وأنجلز، ما بين حدّين: فمن جهة، كمقدمة، هناك نقد مسبق لغير الصحيح (وهذا ما يدعنا نتوقع «صحيحاً» ممكناً)، ومن جهة أخرى، وبعد انعطاف طويل يُعَلّق فيه كل تفكير سياسي في الظاهر، هناك «ما وراء» للعالم السياسي (بعد عودة ظهور مباغتة وعابرة للأداء «الدولة» بهدف الانتقال من الانتصار الثوري للبروليتاريا إلى المجتمع الشيوعي... الذي يعلم المرء فقط بأنه لن تكون لديه حاجة بدولة المجتمع السابق). وما بين الحدّين، يبدو أن شيئاً ما ينقص: ألا وهو تحليل منهجي لوظائف الدول المشخصة، ونموها التاريخي والفروقات التي تفصل هذه النظم السياسية عن تلك غيرها. فأن لا تنطوي نصوص الشباب إلا على إلماعات موجزة، ومتناقضة من جهة أخرى، حول الديموقراطية الليبرالية، فهذا لا يدهش: فلا فرنسة لويس فيليب ولا إنكلترا لورد ميلبورن وبالمرستون (اللتان كان يعترف ماركس وأنجلز بتفوقهما الكبير على ألمانيا) كانتا تبطلان صفة أداء السيطرة البورجوازية التي كان يقر بها المؤلفان لدولة المجتمع الرأسمالي. ومن المذهل أكثر بقليل أن لا ماركس (المتوفى عام 1883) ولا أنجلز (المتوفى عام 1895) قد تمسّكا على الأقل بتحليل التحولات السياسية (وحتى الاجتماعية) الحادثة في ظل نظام الجمهورية الثالثة في فرنسة أو أثناء النصف الثاني من عهد الملكة فكتوريا في بريطانيا العظمى أو بعد لنكولن في الولايات المتحدة[1]. ويُلحظ أيضاً غياب التحليل هذا بصورة أوفى إذا أخذنا من جهة أولى بالحسبان الاهتمام الحماسي الذي وجّهاه إلى الكومونة La Commune لا كحادث ثوري

(1) راجع مع ذلك «نقد برنامج ايرفورت» بقلم إنجلز (سيبحث هذا النص فيما بعد).

عصياني فحسب، بل كَـ«نموذج» لتحويل الدولة، ومن جهة أخرى إذا أخذنا بالحسبان كون الأول والثاني قد تتبعا دائماً عن كثب جميع الأحداث السياسية في عصرهما ولم يهجرا ملاحظة الواقع السياسي لصالح نظريات اقتصادية أو من أجل تنظيم الحركة الثورية.

ب- منهج العرض

من أجل تصور مذهب سياسي ما، ينبغي الاعتراف بواقع للأحداث السياسية، ويجب الإقرار ـ صراحة أو ضمناً ـ بأن التاريخ له لحمة مثل هذه الأحداث (بين أحداث أخرى).

والحال أن ماركس يعلن: «لم يكن تاريخ كل مجتمع إلى أيامنا هذه غير تاريخ صراع الطبقات»؛ فالتاريخ لا تكوّنه الأحداث السياسية. وكل «حياة سياسية» هي وهم. حقاً لقد كانت هنالك دول وتوجد دول الآن؛ إلا أنه ما من واحدة كانت أو هي كما تبدو أو تدّعي أنها كذلك: إلا إنها شيء آخر، تعبير ظواهري صرفاً لسيطرة طبقة. وبالتالي لا يمكن أن تقوم النظرية السياسية إلا على نقد هذا المظهر وإيضاح ما هي الدولة حقاً في الواقع: ولهذا السبب لا تبحث «النظرية السياسية» في الدولة المرئية بل في «الشيء الآخر» الذي هو الدولة في الحقيقة.

فلنعد رسم مسعى تفكير ماركس ولنتتبع مساره الفكري:

- إن ماركس، المتأثر بالفلسفة الهيجلية، يفكر في السياسة ويعمل فيها ناقداً المجتمع السياسي الحالي. فلم ينجح في الحصول على نتيجة عملية؛

- عودة إلى الفلسفة الهيجلية في الدولة التي كانت تزعم تقديم عقلانية الدولة وواقعها. وبعد أن اختبر ماركس ذلك عملياً بيّن أن فلسفة الدولة هذه ليست إلا فلسفة. وههنا يقع نقدُ الفلسفة لا نقد الدولة عينها (ما لم يكن ذلك بصورة عرضية، من أجل تبيان التباينات)،

- كانت تعرض فلسفة هيجل الدولة كتوفيق المجتمع بين المصالح الخاصة والمصالح العامةز في حين أن ماركس يقابل زعم «المصالحة» هذا بالواقع الذي يراه بعينيه. فماذا عندنا هنا؟ عندنا هنا نقدُ نظريةٍ سياسية وسوسيولوجيا نقدية للواقع الثاوي تحت الحياة السياسية.

إلى هنا يظل تفكير ماركس وتجربته في «الظاهرة» السياسية وفي «الإيديولوجيا» السياسية سلبيين ونقديين بصورة خالصة. إذ يحيل «وهم» السياسة إلى شيء آخر.

ومذ ذاك، راح يقوم ماركس بتقليصات تراجعية. فالضياع الديني والضياع الفلسفي, اللذان كان ماركس يوجد أمامهما بادئ ذي بدء، كان يحيلان إلى الضياع السياسي. فإلى أي شيء يحيل هذا الضياع؟ إن ماركس، لكي يلاقي الضياع الأساسي- وعلى الأخص سبب جميع الضياعات- راح يحاول ارتقاء هائلاً لكل نشوء تاريخ الإنسان. وشرع بـ«قصة» هذا النشوء بالتجرد الكامل عن كل «قبلية» معطاة قبل التجربة الإنسانية الأكثر ما تكون بساطة. ورفض على الأخص أن يعدّ أن يكون نمط الوجود السياسي مكوناً للوجود الإنساني. إذ سيعاد رسم تاريخ الإنسان كله انطلاقاً من الأفعال التي بها يعيل حياته، ويخلق أشياء، ويقيم علاقات مع الإنسان الآخر، ويُكَون تجربته ووعيه. إنه علم الإنسان Anthropologie: يكون فيه التاريخ السياسي للنوع الإنساني مستغرقاً ومستوعباً بكامله.

وفي نهاية علم الإنسان هذا، يوجد الإنسان الكلي الذي يتوحد فيه الفرد والنوع الإنساني توحّداً كلياً: حيث لن توجد بعدئذٍ سياسية، ويكون قد تلاشى موضوع «المذهب السياسي» (الإنسان الذي يتعارض مع الجماعة).

ولكن ليست الفلسفة ولا علم الإنسان بتأمل في العالم حسب رأي ماركس. إذ يجب تحقيق المرحلة النهائية في علم الإنسان. كذلك، يحلل ماركس، فجأة وبسرعة، وسائل الثورة النهائية، أي السياسة الأخيرة التي ستوصل إلى العهد الذي سيتبدد فيه الوهم السياسي. وهذا التحليل

لديكتاتورية البروليتاريا، أثناء الفترة الوجيزة التي تكون فيه البروليتاريا «طبقة مسيطرة» من أجل حذف كل سيطرة، لهي البرهة الوحيدة التي تمَّ فيها بحث شكل سياسي بحد ذاته لا من وجهة نظر نقدية فحسب.

يملي هذا المسير للتفكير الماركسي الطريقة الوحيدة الصحيحة لعرض فكر ماركس بخصوص السياسية دون بَتْرِه ودون جعله غير قابل للفهم.

❊ ❊ ❊

القسم الثاني

نقد السياسة

ليس من الضروري أن نعود إلى التجربة السياسية لماركس الشاب كصحفي سياسي وليبرالي هيجلي- جديد شاب (انظر الفصل السابق). إذ كشف ماركس، في مقالاته السياسية في «الصحيفة الرينانية»، على الأخص، عبث المناقشات السياسية في «المجلس» الريناني Lr Diéte الذي يسيطر عليه كبار الملاكين العقاريين؛ ولقد عاين، في الحالة المشخصة لقانون صوّت عليه «المجلس» فاقم القمع ضد سرقة الأحطاب، لقد عاين أن هذا القانون كان تعبيراً لا عن المصلحة العامة بل عن المصالح الخاصة التي كانت تسيطر على «المجلس».

1- نقد «فلسفة الدولة»

هنالك تناقض في مذهب هيجل السياسي. فمن جهة، إنه يصف وصفاً نَيِّراً للغاية بالنسبة لعصره العالم الاقتصادي الواقعي (المجتمع المدني)، وصراعات المصالح ونجاحات البورجوازية. ومن جهة أخرى، يؤكد بأن الدولة، مع أنها خارج دوائر الخاص هذه، تكون ملازمة لها وتحققها وهي تتعرف فيها على معناها الحميم. وأخيراً، يركز نظامه الدستوري الوضعي، المحافظ جداً، تركيزاً نهائياً الإرادة السياسية كلها في أيدي «العاهل» الملكي وأيدي بيروقراطية من الموظفين: وهي إرادة، لا تكون ملازمة للمجتمع المدني، بل بالعكس خارجة عنه تماماً.

ويلاحظ ماركس أن هيجل لا يفلت من هذا التناقض إلا بمصادرته المثالية القائلة: إن علاقات المجتمع المدني (الواقعية في نظر ماركس) ليست بالنسبة لهيجل إلا علاقات ظواهرية على نحو خالص، إنها

تموضعات وقتية لِـ«الروح». وبمـا أن الدولـة هـي مـا يتـيح لِــ«الـروح» أن «يسترد نفسه» بعد تموضعه في ظاهرة المجتمع المدني، فهي حقاً إذن واقـع هذا المجتمع وعقلانيته معاً. هكذا غـدا العـالم الـواقعي هـو العـالم المثـالي وسيكون هذا العالم المثالي الواقع وحده. فالدولة هي دائرة التوفيق والكلية.

وتنطلق سخرية ماركس ضد هذه الشَبَحَيِةّ: إذ وضع هيجل محل العائلة والفئات الاجتماعية والمجتمع المـدني مفهـومَ «العائلـة» ومفهـوم «الفئـات الاجتماعية»، وإلخ. وهذا لا يمنع هذه الوقائع من أن تستمر في الوجود. وأن تستمر تناقضات المجتمع المدني في الوجود إذن.

على أي حال هـل تتجـاوز حيـاة المـواطن الـسياسية في الدولـة هـذه التناقضات؟ يلاحظ ماركس، حـتى قبـل أن يبيّـن أن لا شـيء مـن ذلـك في الواقع، أنه إذا كان ذلك، فلن تُحَلَّ هـذه التناقـضات علـى المـستوى الـذي توجد فيه، بل تُحَلّ في نطاق دائرة خارجية لا يكون فيها العملاء من بعد أباء أسر، وعمّالاً، وملاكين بـل مـواطنين. وتنتقـل التناقـضات إذن إلى تنـاقض إجمالي: هو تناقض الإنسان الخاص وتناقض المواطن. وهذا التفريق هـو في نظر ماركس العيب الجذري لكل وجود سياسي.

ولا يمكن للدولة أن تكون ما تزعم بأنها هي (مـا يـدّعي هيجـل بأنهـا هي): إذ أن وجودها كواقع خارج العلاقـات الاجتماعيـة يمنعهـا مـن ذلـك. ويؤكد هيجل أن ما هية الدولة إنما تكمن في سـيادتها ويجعـل هـذه الـسيادة ترتكز من الناحية الاختبارية على شخص إنسان واحد: ومن اليسير أن نبيّن أن هذا الإنسان الواقعي إنما يكون خارج الشعب الواقعي. إلا أن ماركس يضيف في نهاية دراسته، حتى ولو كانت الدولة دولة ديموقراطية، فإن الموقـف لـن يتبدل تبدلاً أساسياً.

ذلك أن كل سيادة تفترض أن يكون هنالك سـلطة وتحكـيم لابـد مـن ممارستهما، وبالتالي تناقضات وصراعات. والحال، لا يمكن أن تنـاط هـذه السلطة بكل واحد بصورة فردية. إنها توكل إلى أَحَدٍ مـا أو إلى جهـازٍ خـارج

الأجزاء أو ما يُعِدُّ نفسه كذلك. ولكي نكون أمام ديموقراطية حقة، يجب أن يتحقق شرطان إذن، هما:

1- أن لا يكون «الحاكم صاحب السيادة» شيئاً مجرداً بل أن يتطابق تطابقاً واقعياً مع المجتمع الواقعي كلّه (هذه هي نهاية الدولة)؛

2- وأن لا يكون «الحاكم صاحب السيادة» هذا كائناً اختيارياً خاصاً (ملك أو جمعية). إلا أنه طالما أن الخصوصية تُمَيّز العلاقات الاجتماعية الواقعية، وما دام الصراع موجوداً، فإن سيادة كل دولة تكون دائماً خاصة ولا تكون الدولة الدائرة الكلية التي تزعم بأنها كذلك. فهي تتأثر بخصوصية مزدوجة تجعلها غريبة:

- خصوصية الفئة الاجتماعية التي تسيطر عليها إزاء الفئات الأخرى؛

- والخصوصية التي تجعلها خارج الحياة الاجتماعية الواقعية في تطلعها إلى التوفيق.

ولهذا السبب «تكون الجمهورية السياسية هي الديموقراطية داخل الصورة المجردة للدولة» (نقد فلسفة الحق عند هيجل)... وحقاً تمثل الجمهورية البورجوازية الديموقراطية تقدماً فيما أنها تقر بتناقضات المجتمع المدني إلى حد ما بعدما وضعت السيادة من جديد في أيدي الجمعيّات التمثيلية التي تتجابه الأحزاب فيها. غير أنها تدعي بأن هذه التناقضات يحلُّها المواطنون ويوفِّقون بينها في عالم آخر هو عالم الدولة (والمواطنون متميزون من الناحية الإيديولوجية عن الناس المشخصين).

نرجع في ذلك إذن إلى المصادرة المثالية عند هيجل: إن الدولة هي التي تكوّن المجتمع المدني وتدمجه. والحال، على ما يقول ماركس، «إن الخرافة السياسية هي وحدها التي تتصور أيضاً في أيامنا هذه (هذا) الوهم...، في حين أنه بالعكس، في الواقع، إن تماسك الدولة هو الذي يستمر بفعل الحياة المدنية» (الأسرة المقدسة).

2- نقد إصلاحات الدولة

أ- الدولة المحرّرة من الدين

لا يتباطأ ماركس طويلاً عند الأطروحات التي يحصل حسبها التحرير السياسي للناس بحذف الامتيازات السياسية كلّها التي لصالح دين ما في الدولة. ويرد ماركس أولاً، على برونو باوير الذي كان قد عرض في كتابه حول «المسالة اليهودية» هذه الأطروحة، إن الدولة اللادينية لا تقوم إلا بفصل دولة زمانية عن دين «خاص» Privée (يلقى به خارج الدولة). وفي النتيجة، إن علمانية الدولة لا تحذف الدين بل بالعكس تضفي عليه استقلاليته التامة كما تضفيها على الدولة. وإن الحياة الدينية «الخاصة» هي علامة فصل الوجود الإنساني إلى شقّين. ومن جهة أخرى، على ما يضيف ماركس، إن المواطن، رعيّة الدولة التي تَعدُّ نفسها دولة كلية بما أنها متخلصة من خصوصية دين ما، لا يمنح نفسه برمته إلى هذه الدولة: بل يطرح منها وجوده الديني. وبالتالي تظل الديموقراطية السياسية «العلمانية» دينية بصورة أساسية وذلك بما أن الإنسان يتصور حياته الحقة فيها كأنها ما وراء فرديته الخاصة.

إن هذا الإسقاط الذي يقوم به الإنسان لكليته النهائية (لكينونته النوعية، لوجوده النوعي) في «كلّ- آخر» أو في «ما وراء»، إنما هو ماهية الدين وعلامة كل ضياع.

إذن يجب حذف الدين. لكن ماركس بعدما قام بتراجعات متتالية، أحال حذف الضياع الديني إلى ما بعد: إذ ينبغي أولاً تحويل التناقض الذي يوجد بين الدولة ورعاياها، بين المواطن والإنسان الخاص L'homme Privé.

وبالاختصار، عندما تتحرر الدولة من الدين، يغدو الوعي الديني للأفراد حراً في أن يعتقد أو أن لا يعتقد وتكون الدولة حرة، ولكن الإنسان لا يكون متحرراً البتة.

ب- نقد العقل السياسي

بصدد تمرّد الحيّاك في سيليزيا ومرسوم اتخذه فريدريك غليوم الرابع بهذه المناسبة بدا فيه أن العاهل «أمر» بحل المبائس الاجتماعية عن طريق الإرادة الصالحة للإدارة وصدقة الملاكين المسيحية. كان قد حاول أرنولد روج، في مقال في الفوروارتس Vorwärts، أن يبين بأن الثورة الاجتماعية متعذرة في ألمانيا لأن «الفكر السياسي»، الذي كان يميز إنكلترا ينقص الأمة الألمانية. فالبلاء، في نظر روج، إنما يتمثل في هذا الشكل للدولة وفي ذاك التصور السياسي وفي غياب تلك الأحزاب السياسية، وإلخ.

وردّ اركس في الصحيفة ذاتها. إن الليبراليين الإنكليز، على الرغم من «فكرهم السياسي» لم يستطيعوا إيجاد شيء آخر غير إنشاء البيوتات العمالية الرهيبة من أجل مكافحة الفقر. كما اعتقد «مجلس العهد» أو المؤتمر la Convention الفرنسي في عام 1793 بأنه يكافح البؤس والمجاعة ببعض القرارات، الأمر الذي لم يمنع الشعب الجائع من الموت جوعاً.

لماذا؟ لأن مبدأ الدولة ذاته يفترض تناقضات هدفه (المزعوم) التوفيق بينها. فَـ«الدولة هي مؤسسة المجتمع المدني» وهي لا تنفصل عنه. فَـ«الإخفاقات» الظاهرة للدولة الليبرالية الديموقراطية ليست ناجمة إذن عن أسباب عرضية أو خارجية عنها ذاتها وعن النظام الاقتصادي الذي هي نتاجه (سوء نية الموظفين، ارتكابات الخونة والمشبوهين، غياب الإحسان، القوانين الطبيعية، إلخ) فليست مساوئ دولة العصر القديم شيئاً آخر غير مساوئ النظام الاقتصادي- الاجتماعي للرق؛ وليست مساوئ الديموقراطية السياسية وإخفاقاتها شيئاً آخر غير مساوئ وإخفاقات المجتمع البورجوازي. فوجود الدولة ووجود العبودية لا يفترقان.

أما بخصوص العقل السياسي، فهو في نظر ماركس بدقة ذلك العجز الجذري عن إدراك الأسباب الأولى العامة لـ«الشرور» السياسية. فكلّما نما «الفكر السياسي»، كلّما فكّر في حدود السياسة، كلما ضاق. هكذا رأى

روبسبيير في العيوب الاجتماعية مصدر الشرور السياسية عائقاً في سبيل ديموقراطية خالصة، وبالتالي لم يَرَ حلاً آخر سوى تأسس الديموقراطية على الزهد الإسبارطي. «إن مبدأ السياسة هو الإرادة. فكلما كان الفكر السياسي محدوداً كلما كان كاملاً وكلما اعتقد بالاقتدار الكلي للإرادة مُظهراً بأنه بالأحرى أعمى تجاه الحدود الطبيعية والأخلاقية للإرادة، وبالنتيجة بأنه بالأولى عاجز عن اكتشاف مصدر العيوب الاجتماعية» (ملاحظات هامشية).

فكل حل «سياسي» هو حل جزئي إذن. والثورة «السياسية» هي ثورة تقوم بها طبقة تضفي على الدولة الجديدة وضعها الخاص وتعطيها كمهمة تحرير المجتمع بأسره، هذا مع تنصيب نفسها حكماً في الصراعات التي تتأتى من سيطرتها. «وتحرر هذه الطبقة المجتمع بأسره، إنما فقط حسب الفرضية القائلة بأن المجتمع كله سيوجد في وضع هذه الطبقة، أي أنه يستطيع أن يكسب على هواه مالاً وثقافة» (نقد فلسفة الحق عند هيجل).

ولا يعني ذلك أن ماركس لا يقر بالتقدم «الثوري» الذي تأتي به الديموقراطية السياسية البورجوازية (إبان ثورة 1848 في ألمانيا، فهو على أي حال قد دعم، بكامل معرفة في الأمر، ثورة «سياسية» بورجوازية). ولهذه الديموقراطية السياسية البورجوازية الفضل في أنها أجلست في السلطة طبقة تنشِّط تقدم القوى المادية، وتوحّد الحق والمجتمع، وتنظم المجابهة بين القوى الاجتماعية، وتعطي البروليتاريا الوسائل السياسية والقانونية لأن تنمو وتتكون كطبقة. لكن هذه الأفضال ليست بمزايا داخلية باطنة: فما هي إلا العوامل التاكتيكية لصراع الطبقات، الذي هو الصراع الوحيد الحقيقي.

ولا يتغير ماركس بتاتاً حول هذا الوهم في كل شكل سياسي. ففي نقد ماركس لبرنامج غوطه (1875)، أقر ماركس بأن «الدولة الحالية» هي واقع يختلف اختلافاً كبيراً في ألمانيا أو سويسرا أو الولايات المتحدة، ولكن لها صفة أساسية مشتركة في كل مكان: فهي ترتكز «على أرضية المجتمع البورجوازي الحديث المتطور إلى هذا الحد أو ذاك من وجهة النظر

الرأسمالية» (مكرر). ذلك هو الفارق الوحيد بين الدول الديموقراطية والدول الأقل ديموقراطية في العالم الحديث[1].

فإذا كمن الفارق الوحيد هنا، فهو يعني أن الدولة لا تملك في ذاتها مقوماتها الخاصة. والخطل الذي اكتشفه ماركس في عام 1875 على وجه التحديد في برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني هو أنه «بدلاً من أن يعالج المجتمع الحاضر (وهذا يصلح بشأن أي مجتمع مقبل) كأساس للدولة الحاضرة (أو المقبلة من أجل المجتمع المقبل)، يعالج الدولة على العكس كواقع مستقل، تملك أسسها الخاصة الفكرية والأخلاقية والحرة» (نقد برنامج غوطه).

3- نقد اشتراكية الدولة

لم يعرض ماركس ولا حتى أنجلز في أي مكان نقداً منهجياً لاشتراكية الدولة. إلا أنها لا يُشَك في معارضتهما المطلقة لأي أسلوب في التحويل الاشتراكي Socialisation لوسائل الإنتاج على يد الدولة- على يد دولة أخرى غير دولة الكادحين ومن أجل تهيئة إلغاء الدولة بحد ذاتها. وقبلاً، ظهرت هذه الإدانة في رد ماركس على روج في عام 1845.

وتجلى الازدراء الذي أظهره ماركس تجاه الاشتراكية الحكومية للويس بلان في دراسته للثورة الفرنسية في عام 1848 (الصراعات الطبقية في فرنسة، 1850). فلقد ندّد فيه بالسذاجة القائمة على الاعتقاد بإمكان إلغاء الإجارة أو

(1) يسلم ماركس بأن هناك أحياناً أوضاعاً مختلطة وملتبسة ـ وقتياً. فهو قد حلل، في «الثامن عشر من برومير للويس بونابارت» نمو «السلطة الحكومية» (السلطة التنفيذية) في فرنسة منذ المركزية الكابيسية حتى آخر ملكية تموز وأعلن أنها قد كانت أولاً الأداة التي أتاحت للبورجوازية أن تهيء تحررها، ثم أداة سيطرتها. ويضيف أنه مع الأمير ـ الرئيس، بدت السلطة التنفيذية قد غدت مستقلة عن أي طبقة بما أنه أمكن أن تسلم إلى مجرد مغامر؛ إلا أنه في الواقع، على ما يقول، إن هذه السلطة إنما تعبر في هذه الآونة عن مطالبة طبقة أخرى (غير مسيطرة، ولكن هامة)، هي طبقة الفلاحين المفتتين.

حتى ما هو أبسط تحويل الشرط العمالي عن طريق إنشاء «وزارة عمل» في الحكومة المؤقتة. «تنظيم العمل! ولكن الإجارة هي التنظيم البورجوازي للعمل الموجود حالياً».

وارتكزت معارضةماركس وأنجلز لفرديناند لاسّال وللرابطة العامة للشغيلة الألمان لا فقط على معارضتهم لقومية اللاسّاليين، بل كذلك على مواد برنامج لاسال التي تطلب المساعدة المالية والسياسية من الدولة بغية تشجيع تعاونيات الإنتاج العمالية. وثار ماركس عندما ظهرت هذه المطالبة من جديد عام 1875 في برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي، وقال: «إن الاعتقاد بأنه يمكن بناء مجتمع جديد بوساطة مساعدات الدولة بالسهولة التي تبنى فيها سكة حديد جديدة، إنما هو اعتقاد جدير بادعاء لاسّال». ولا يغير من الأمر شيئاً أن تكون الدولة التي التُمست هكذا تحت رقابة «شعب الشغيلة» لأن هذا الشعب «عندما يستجدي الدولة على هذا النحو يبدي وعيه التام بأنه ليس في السلطة ولا هو ناضج من أجل السلطة» (نقد برنامج غوطه) ولا يكون الأمر غير ذلك إلا إذا أصبحت البروليتاريا سيدة بالكامل على جهاز الدولة، لا في صورة ديموقراطية «مبتذلة» بل في صورة ديكتاتورية مطلقة. وأيضاً، حتى في هذه الحالة، إن «اشتراكية الدولة» Socialishe d'Etat لن تكون «غاية» بل الوسيلة الانتقالية للانتقال إلى الشيوعية.

وفي كتاب «ضد ـ دو هرنغ» (الجزء الثالث، الفصل الثاني) يوضح أنجلز من جهة أخرى أهمية تدابير تدويل Etatisation القوى افنتاجية. وعلى ما يقول أنجلز، عندما تبلغ هذه القوى نمواً لا تعود تكفي فيه الملكية الخاصة لاستغلالها، ولا تعود تكفي في ذلك شركات الأسهم بحد ذاتها، عندئذ, «باحتكار أو بدون احتكار، يجب في النهاية على الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي، وهو الدولة، أن يأخذ الإدارة فيها». وإن علّلت هذا التدويل. ضرورات اقتصادية واقعية، فإن التقدم الاقتصادي هو الذي يلعب دوراً ثورياً من الناحية الموضوعية. وحقاً «لا يلغي التحويل إلى ملكية دولة صفة رأس المال عن القوى الإنتاجية... ولا تكون الدولة بدورها إلا التنظيم الذي يضفيه

المجتمع البورجوازي على نفسه كي يُبقي على الشروط الخارجية العامة لنمط الإنتاج الرأسمالي ضد التجاوزات الآتية من العمال كما من الرأسماليين المنعزلين. فالدولة الحديثة، أيّاً كان شكلها، لهي آلة رأسمالية بصورة أساسية...؛ وكلما أضحت الدولة رأسمالية جماعية في الواقع، كلما استغلت المواطنين». إلا أن «العلاقة الرأسمالية» تكون «مدفوعة إلى ذروتها، ومن هنا تنقلب». هكذا، «ليست ملكية الدولة للقوى الإنتاجية هي حل النزاع، بل تنطوي في ذاتها على الوسيلة الأكيدة، على طريقة إدراك الحل». وعلى هذا النحو تدل الرأسمالية ذاتها البروليتاريا على «الطريق التي يجب أن تُتّبع» ومن ثم لن يعود للبروليتاريا إلا أن «تستولي على سلطة الدولة».

4- نقد اليوتوبيات اللاسياسية والفوضوية

لقد أظهر ماركس وأنجلز دائماً بعض الاحترام لـ«اليوتوبيات» الشيوعية لأوين وفورييه وحتى لفايتلنغ[1] الشاب (هذا مع مكافحتهما لها). وتمسكا دائماً بأن يدلا، في سذاجات هذه المذاهب، على أن النتيجة الناجمة عن الأسباب الاقتصادية للتقلبات العميقة في القرن التاسع عشر ما كان بالمستطاع أن تظهر لهم بعد؛ وبالمقابل فإنهما أقرّا بفضلهم لأنهم أدركوا بأن الملكية الخاصة تُفْسِد إفساداً جذرياً ورأساً على عقب التنظيم الاجتماعي والسياسي كله حتى في بنياته الفوقية الحقوقية والأخلاقية والدينية والإيديولوجية وأن البروليتاريا، التي تعاني من ظلم مطلق لا تأمل ولا تتوقع شيئاً من ذلك.

وبالمقابل، يوجه ماركس وأنجلز ثلاثة مآخذ على هذه المذاهب:

- إنها تتصور الشيوعية كامّحاء تام للفرد أمام المجتمع أو الجماعة؛ والحال، إن هذا الوجود خارجاً لـ«كائن اجتماعي» ما بالنسبة للشخص إنما هو جذر جميع الضياعات وجميع الآلام؛

(1) انظر ضد- دو هرنغ، الجزء الثالث، الفصل الأول.

- وإنها تُحِلّ محل الملكية الخاصة لبعض ذوي الامتياز امتلاكاً لكل شيء يملكه الجميع، غير فاعلة على هذا النحو إلا تعميم العيب الأساسي للملكية: ألا وهو سيطرة مقولة «الملك» l'avoir على الإنسان. إنها مذاهب مضادة- للإنسانية. وأكثر من ذلك، إنها لا تستطيع على هذا النحو أن تفضي إلا إلى مطمع تقليصي؛ فكل ما ليس قابلاً للامتلاك المشترك (ثقافة، موهبة، حب شخصي) يُحذف: ومنه شيوع النساء، المعاشرة بلا زواج، الزهد، وإلخ.

- إنها «تريد» إلغاء الدولة «في يوم واحد»(أنجلز، ضد - دوهرنغ)، دون أن تدرك أن الشيوعية لا تتحقق بحذف الدولة، بل بعكس ذلك تماماً، إن الشيوعية هي التي يكون نتيجتها التلاشي التدريجي للدولة.

وهذا المأخذ الأخير هو المأخذ الذي لن يكف ماركس وأنجلز عن توجيهه إلى باكونين وإلى جميع الفوضويين. «إن باكونين صفر كمنظّر» (ماركس، رسالة إلى بولت، 1871). وحسب أنجلز، «يدعي باكونين بأن الدولة خلقت رأس المال وأن الرأسمالي لا يحوز رأس ماله إلا بفضل الدولة» (رسالة إلى ف. كونو، 1872). «والنتيجة، بما أن الشر الأساسي في نظره هو الدولة، ينبغي قبل كل شيء حذف الدولة، فيذهب رأس المال من تلقاء ذاته إلى الشيطان» (مكرر). ففي نظر ماركس وأنجلز، هذا خطأ فاحش في التحليل وهو ليس إلا مجرد «قلب» محض لـ«الفكر السياسي» للديموقراطيين: ففي الحالتين، تُعَدُّ الدولة كواقع مكون للمجتمع الاقتصادي.

بيد أن هذا الخطأ النظري يسبب نتائج عملية خطيرة جداً. ذلك أنه في نظر الفوضويين، إذا كانت الدولة هي الشر المطلق الذي تنبع منه جميع الشرور الأخرى، فإن السياسية (العمل غير الثوري من أجل إثارة تقلبات سياسية في المجتمع السياسي الحالي) هي شر آخر يجب الاحتراس منه: «يجب القيام بالدعاية والطعن في الدولة، والتنظيم، وعندما يغدو جميع الشغّيلة، أي الأغلبية، صفّاً واحداً تُنَحّى جميع السلطات، وتلغى الدولة وتحل محلّها منظمة

الأممية. وهذا العمل الذي تبدأ به الملكوت الألفية يدعى بالتصفية الاجتماعيـة». (أنجلز، في الموضع نفسه).

وهذا يعـني نـسيان أن الدولـة الحاليـة يمكـن أن تُـستخدم ويجـب أن تستخدم كي تنجز التحولات الاقتصادية التي ستحقق الرأسمالية تمام التحقيق حتى تناقضاتها الأخيرة. (انظر أدناه القسم الرابع، ص654).

فالفوضوية، في نظر ماركس وأنجلـز، هـي مجـرد نزعـة إرادية غـير علمية، لا تفهم السيرورة الجدلية الديالكتيكية للتاريخ ولا أن الثـورة ليـست محض فكرة الثورة بل هي بيراكسيس[1].

ولقد عكس الصدام بين باكونين ومارس في داخل الأممية الأولى هـذا التعارض النظري والعملي عكساً دقيقاً (انظر أدناه، القسم الرابع).

5- نقد القومية

لا يشغل نقد القوميـة مكانـاً كـبيراً جـداً في النتـاج النظـري لمـاركس وأنجلز. إذ صُنِّفت القومية فيه فقط في عداد «الإيديولوجيات»، أي التمثلات التي تعلو على أساس الشروط المادية للعالم، إلا أن الإنـسان يعـدُّها معطـى واقعياً لوجوده وينشئها في قيم.

والحال، إذا عبر تقطيع العالم إلى أمم عن نفسه في فوارق واقعيـة بـين الناس، فإن هذا التقطيع إلى أمم ليس إلا نتيجـة التحديـد المؤقـت للمجـال الجغرافي للاتـصالات بـين النـاس ولمنتجـاتهم (وهـو تحديـد يخـف علـى الجملة). والطبقة التي تمتلك القوى المنتجـة في هـذا المجـال، في الحـدود

---

(1) غير أن كل ذلك لم يمنع م. روبل M. Rnbel من أن يتحدث مراراً وتكراراً عن «المـصادرة الفوضوية» عنـد مـاركس (انظـر بخاصـة، كـارل مـاركس، محاولـة سـيرة حيـاة فكريـة، ص106). والحال لا ينتقد ماركس تنويعة الفوضوية التي يبـشر بهـا بـاكونين فحـسب، بـل جميع «المصادرات» الفوضوية: فهذه الفوضوية، أياً كانت تنويعاتها، «تصادر» على طبيعـة بشرية معطاة كلياً في مباشرية دائمة عبر تاريخ النوع البشري كله. فهـل يقـال، لأن الحـديث يجري عن تجسد في البوذية والمسيحية معاً، أن مصادرة المسيحية، تعني البوذية؟

الجغرافية لِـ«أمّة»، تمتلك أيضاً هـذه الأمـة؛ فهـي تموُضـع هـذا «الملـك» و«لها» وطن وأما «العمال، فهم، ليس لهم وطن» (البيان).

ومن وجه آخر، سبق، «وأن أخذت تزول الحدود القومية والتناحرات بين الشعوب أكثر فأكثر تبعاً لنمو البورجوازية وحرية التجارة والسوق العالمية ووحدة نمط الإنتاج الـصناعي وشـروط الوجـود الـتي تقابلـه» (في المرجـع نفسه).

بيد أن النزاعات بين الدول القومية، مثلـها مثـل الـصراعات الـسياسية الداخلية، إنما هي مظاهر للثورات التي تهـز الرأسماليـة. ويمكـن أن تكـون الفرصة لتعجيل السيرورة التي ستسوق البورجوازيـة إلى أوج سـيطرتها. وفي أي حال، إن الإطار السياسي القومي إنما هو الإطار الطبيعي الذي يجري فيه صراع الطبقات المباشر: و«الأمة» ليست محتـواه بـل شـكله (انظـر البيـان، وكارل ماركس، نقد برنامج غوطة).

إن ماركس ناقد لِلْـ«قومية» ولِـ«حق الشعوب في التصرف بمقـدراتها» كما هو ناقد لِـ«الأممية».

فمنذ أن اشترك ماركس وأنجلـز في الأعمـال التحـضيرية الـتي كـان عليها أن تنتج «عـصبة الـشيوعيين»، قـد هجـرا الـشعار القـديم الـسلمي والأممي لِـ«عصبة العادلين»: «جميع الناس إخوة»، لصالح صيغة العمـل التالية: «أيها الكادحون في جميع البلدان، اتحدوا». ذلك أن جميع الناس لا يستطيعون حالياً أن يمارسوا الأممية (إذا ما استطاع الجميع أن «يفكـر» بها)؛ فالإخاء العالمي ليس واقعاً، في حين أن الأمة واقع (مشتق من وجه آخر)؛ فلا ينتقل المرء إلى «الوجود» بإعلان وجوب- الوجود. وههنا كما في أي مكان آخر، لا يمكن أن يفهم الموقف الماركسي إلا كرفض «للنية الْطيبة» الكنطية وللإرادية الذاتية النزعة لفيخته. ففي نظر ماركس إن الأممية المحضة التأملية أو الحقوقية إنما هي نتاج للعالم البورجوازي، مثل القومية ذاتها.

نتيجة : لم يبق شيء من السياسة، فليس فكر ماركس للآن سوى فكر هائل «ضد السياسة» وتلاشت السياسة كنمط فكر ونمط وجود تلاشياً كليّاً. ولكن كيف يوجد الإنسان عندئذ؟ وما التاريخ؟ وما هي صيرورة الإنسان؟

*　*　*

القسم الثالث

انتروبولوجيا ماركس

1- منهج ماركس

ألحّ ماركس دائماً على الصفة العلمية لاشتراكيته إلحاحاً كثيراً. وألح كذلك إلحاحاً كثيراً على وحدة منهجه والمحتوى العلمي الذي ينطبق عليه.

ولا يوجد في نظر ماركس مضمون لعلم ما قد يوجد بالاستقلال عن معرفة الذات وقبل أن تستولي عليه وتعالجه. وإلا فهذا قد يعني التسليم بأن ذلك المضمون معطى بداهةٍ ما أو معطى حدسٍ حسيّ مباشر، وقد يعني القبول بوجود «جوهر» Nouméne قبل أية تجربة.

والحال أن المنهج الماركسي يبدأ برفض كل إضفاء للمطلق سواء على حقائق خالدة أو على موضوع قد يوجد لذاته خارج الذات.

فمثلاً، العلم الاقتصادي الذي يزعم بأنه يُمَارَس على مقولات اقتصادية أولية هو علم زائف، لأنه يقوم بإضفاء المطلق على واقع سبق وإن كان هو ذاته النتيجة المؤقتة لسيرورة بكاملها من الأفعال المتبادلة بين الإنسان والطبيعة. ولا يمكن أن يتخطى هذه المرحلة التي اعدّها مطلقاً في المعرفة.

إذاً ينبغي الانطلاق من التجربة الإنسانية. ذلك أن العالم المحسوس ليس هو ذاته، في نظر ماركس، شيئاً آخر سوى الفعالية العملية للحواس الإنسانية (الأطروحة الخامسة عن فيورباخ). ولكن، ليس موضوع المعرفة ولا قدرة الذات على المعرفة بثابتين: الموضوع والقدرة يوجدان في علاقة فعالية جدلية ديالكتيكية. وإن المعرفة الأولى للإنسان هي أيضاً مباشرة كلياً مع الطبيعة: وليست إلا وعياً حسياً والموضوع الذي تعرفه يفلت منها في الحال. حينئذ تُجَرد الذات من الموضوع بعض الخصائص كي تكتسب معرفة حميمة

أوثق عنه ولو أنها أقل مباشرية. وخلال هذه الحركات المتعاقبة، تظل المعرفة معرفة حسيّة إنما مغتناة ومؤنّسة، كما أن الموضوع المعروف يكون قد اغتنى كذلك بدوره بتعيينات جديدة (غير مدركة إلى ذلك الحين، وبالتالي غير موجودة في نظر الإنسان). هكذا كل معرفة نقدية، لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا ثابتاً ولأن عمل الفكر ذاته الذي يقوم بها يحوّلها. والعلم يتقدم في وسط تناقضات تعمل على انبثاق تساؤلات جديدة.

فالفكر الإنساني إذن، في جميع تطوراته، أدَوِيٌّ دائماً: وهذا هو الشرط الذي تفرضه عليه علاقة الإنسان بالطبيعة التي يحولها من أجل أن يصنع نفسه. هكذا ليست سيرورة المنطق الجدلي الديالكتيكي حسب ماركس إلا امتداداً للأفعال الإنسانية الطبيعية وكإعادة إنتاج لها. ولا تنشأ المعرفة خارج السيرورة التي يصون بها الإنسان وجوده كله وينتجه: إنها جدلية ديالكتيكية مثل الواقع ذاته الذي تتجه نحوه والذي يثبتها. وهكذا ليست هذه «المعرفة» معرفة نظرية. إنها بيراكسيس (ممارسة). وبالشوط ذاته، ليست «تأملية»، بل ثورية[1].

والـ«إيديولوجيا»، حسب كارل ماركس، هي على وجه التحديد الوهم الذي يقوم على طرح معرفة تَعدّ نفسها مستقلة عن السيرورة الحيوية للإنسان وعن وجوده الاختباري، وتَعدّ نفسها كنتاج للوعي. والحال أن «الوعي لا يمكن أن يكون بتاتاً شيئاً آخر غير الموجود الواعي....(و) الحياة هي التي تحدد الوعي» (الإيديولوجيا الألمانية).

وفي الحقيقة، لا تكون الإيديولوجيا «مستقلة» عن الواقع، إنها ثمرة ضياع انزلق في الوجود المشخص للناس.

---

(1) لم يع ماركس تمام الوعي دينه حيال منطق هيجل الجدلي الديالكتيكي وحيال الطريقة التي قلبه وفقها إلا تدريجياً، وعلى الأخص ابتداء من عام 1858 (انظر خصوصاً في عام 1859 «إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، وفيما بعد مقدمات راس المال). إلا أنه ما فتئ يمارسه منذ مؤلفاته الأولى.

2- المادية والأناسية :

أ- الطبيعة والإنسان.

لقد كتب ماركس في «الاقتصاد السياسي والفلسفة» (1844): «إن الطبيعة، معتبرة بصورة مجردة، بحد ذاتها، مثبتة في الانفصال عن الإنسان، هي عَدَمٌ بالنسبة للإنسان». وعكساً، وقد ألح ماركس أيضاً على ذلك زيادة في الإلحاح، لا يوجد الإنسان (ولا وعي الإنسان، ولا فكر) بلا «الطبيعة» وخارج المبادلات بين الإنسان و«الطبيعة».

وتحدد هاتان العباراتان موقع مادية ماركس بالضبط: إذ لا تعطي هذه المادية كل شيء إلى العالم الخارجي المحسوس.

إن الطبيعة تنتج الإنسان، إلا أن ليس ذلك إلا الفعل البدئي لسيرورة، ستجرى بين قطبين من الآن فصاعداً: الطبيعة والإنسان(كلا الاثنان مرتبطان ربطاً صميمياً ومفترقان معاً). تنتج الطبيعة الإنسان لكي تتأنس. والإنسان، من جهته، منظومة حاجات أول ما تلبيها الطبيعة.

ومن هذه العلاقة الطبيعية الأولى (بين حاجة الإنسان البيولوجية وتلبيتها في الطبيعة) إلى العلاقات

الأكثر ما تكون تعقيداً بين الناس وإلى العلاقات الأكثر

ماتكون تكوّناً بين الناس والمؤسسات، ليس هناك من انقطاع للصلة: «إن الحاجة في أساس المجتمع والتاريخ» (ج.أي.كالفيز، فكر كارل ماركس، ص386). ولكن، بين العلاقة المباشرة الأولى والعلاقات اللاحقة تندرج منتجات الإنسان التي تمدّه بوساطة لتلبية حاجاته.

بيد أنه، كما سنرى، يمكن أن ينزلق الضياع في سيرورة تلبية الحاجات هذه.

ب- إنجاب الإنسان والمجتمع بالعمل الشغل

إن حركة التوسط الأولى بين الإنسان والطبيعة هي أبسط عمل Travail (القطاف) وعندما تجاوز الإنسان هذه المرحلة، فعَمِل وصاغ وصنَع أشياء* طبيعية: غدا لزاماً عليه أن يتصور خطة وأن يختار مواداً وأن يكيِّفها مع الشيء[1] الذي يريد بلوغه. وكوّن عقله. واستخلص من الطبيعة شيئاً ما (الأداة) التي تنضم إلى كيانه غير أنه لا يستهلكها: والأداة وساطة بين الطبيعة والإنسان. ومذ ذاك، لم تعد الأشياء * التي صنعه الإنسان بفضل وسائل العمل التي صنعها بنفسه أشياء * بسيطة، إنها منتجات خلقها.

ولم ننظر حتى الآن إلا في العلاقة إنسان - طبيعة، المباشرة أولاً ثم المتواسطة بالعمل. غير أن هناك علاقة ثانية متزامنة مع هذه العلاقة الأولى: هي علاقة الإنسان بالإنسان الآخر.

وإذا كان الإنسان بدقة وحده في مواجهة طبيعة غير إنسانية، فإنه قد لا يتعرّف على نفسه عينها وستظل الطبيعة غريبة عنه إلى الأبد لأنها شيء آخر. إذ ينبغي أن يتعرف الإنسان على ذاته عينها كموضوع * لحاجته في الطبيعة لكي تظهر له هذه الطبيعة إنسانية. فلماذا كان ذلك على هذا النحو..؟ ذلك لأن ماركس يطرح في البداية بأن «الإنسان» ليس شيئاً آخر سوى كائن ينبثق عن الطبيعة مزوداً بنزعة (أو قصدية) إلى إضفاء الكلية على نفسه والانفصال عن خصوصيته وإلغاء الفاصل الذي يقيم تعارضاً بينه وبين الطبيعة وكذلك إلى تقويض الحاجز الذي يفصله عن الإنسان الآخر. وهذا ما يعبّر عنه ماركس بقوله: إنه يوجد في الإنسان، منذ ظهوره، «الوجود النوعي» للإنسان.

والعلاقة الأولى، أكثر العلاقات طبيعية، التي يتعرّف الإنسان بها على الإنسان الآخر كموضوع لحاجته والتي تبدأ الطبيعة بها بالتأنس في نظره، إنما هي علاقة الرجل ـ المرأة. ويشعر الرجل والمرأة أولاً بأن الواحد حاجة طبيعية للآخر: إنهما طبيعة الواحد بالنسبة للآخر.

---

(1) I'Objet.

ولكن الإنسان يرى آنئذٍ نفسه، بهـذه العلاقـة الأولى، كنـوع إنـساني؛ وهذه هي الصلة الاجتماعية الأولى، والتي ما تزال مباشـرة مـع الطبيعـة (أي بدون وساطة). وهي كذلك منبع لثقافة الإنسان لنفسه بنفسه: وهذه العلاقـة، بما أنها تولّد في الإنـسان عواطـف (التعلـق، الغـيرة والخ)، تحـوّل طبيعتـه وتغنيها. ولاحقاً، مع علاقات اجتماعية أعقد من الـصلة الطبيعيـة الأسـرية، تقـوم توسـطات بـين البـشر (مبادلـة منتجـات، أعـراف مـشتركة، خـيرات مشتركة)، وتَلِدُ مجتمعات أقل طبيعية. وطبيعية هذه العلاقـات تبقـى دومـاً، غير أنها تتثقّفَ أكثر فأكثر وتضم من الإنسانية أكثر فأكثر؛ وتظل سيرورة جعل الإنسان كلياً جارية.

ويندرج عمل الإنسان الإنتاجي في هذه السيرورة. فهو ليس في الواقع، كما رأيناه الآن، فعل وساطة بين الإنسان والطبيعة فحسب: بل يقـوم كـذلك بدور وساطة اجتماعية.

حاجَتِـ«ي» تُروى بنتاج* عَمَلِـ«ك»، وبالعكس. إذا ينفصل الإنسان عن نتاجه، ليس لأنه يتخلى عَنْهُ فحسب، بل لأن النتاج يكون قد استُبْدِلَ في نظر المنتجِ بقيمته، حتى قبل أن يتم تبادله.

ولابد، لكي لا تكون هذه القيمة مجرد شـبح، بـلا علاقـة مـع الفعـل الإنتاجي للإنسان، أن تمثل تمثيلاً واقعياً فعل العمل الشغل. والحال، إن هذه القيمة تصبح مستقلة في سوق التبادل. وعندما يُجَرِّدُ مالِكٌ الإنسانَ من وسائل إنتاجه فإن هذا المالك يحتفظ لنفسه لا بنتاج العامـل فحـسب، بـل وبقيمتـه أيضاً. وليس على العاملِ المحروم الموتور ما يقدمه غـير قـوة عملـه. حينئـذٍ يغدو كل ما ينتج منفصلاً عنه: الأدوات التي ينتج بهـا والطبيعـة عينـها الـتي يعمل عليها. وكذلك يغدو المجتمع، الذي يستهلك منتجاته، غريباً عنه لأنـه لم يَعُدْ فيه العملُ وساطةً بين الناس، بل مصدر فرقة.

3- المادية التاريخية:

في نظر ماركس، ليس تاريخ الإنسان في المجتمع شيئاً آخر غير العلاقة

الأساسية الإنسان ـ الطبيعة الإنسان. إذ ينشأ التاريخ وينمو ابتداءً من الوساطة الأولى التي تضع الإنسان في علاقة مع الطبيعة وتضع الإنسان في علاقـة مـع الناس الآخرين: ألا وهي العمل(الشغل Le Travail) فالتاريخ إذن هو تـاريخ إنجاب وجود الإنسان النوعي بالعمل وبجميع الوساطات التي تشتق منه. ولا يعني هذا إن التاريخ لا «يروي» إلا نمو القوى الإنتاجية: بـل إن ذلـك يعـني فقط أن هذه القوى الإنتاجية هي الوقائع التاريخية الأساسية القاعدية.

إنها هي أساس التاريخ؛ ولكن التاريخ، مفهوماً حق الفهم، يضم كـل ماينبع عنها(وعلى الأخص سيرورة الإنـسان الثقافيـة كلـها وجميـع ضـياعاته ونتاج الضياعات كله).

إذن، لسي للتاريخ أساس آخـر غـير بقيـة الواقـع كلـها. والحـال، أن الواقع، على ما رأينا، هو واقع ديالكتيكي جدلي، يتمتع بصيرورة: ومن أجل ذلك له تاريخ وهو تاريخ. ومن أجل ذلك ليست المادية التاريخية مختلفة عن المادية الديالكتيكية الجدلية: إذ أنها تطبيق لمذهب على التاريخ مذهب يكون بموجبه الواقع كله له بنية ديالكتيكية جدلية[1].

وكما أن المادية الديالكتيكية الجدلية تقـوم أولاً، في جانبـها الـسلبي، على رفض كل معطى أبدي أو متعـال علـى التجربـة الحـسية، كـذلك تقـوم المادية التاريخية، في وجهها السلبي، على رفض كل قراءة للتاريخ لا تنطلق من الواقعة التاريخية الأساسية. فهي ترفض أية قراءة للتـاريخ قـد تقـوم علـى إعطاء موضوع للتاريخ سواء ذات متعاليـة (الله، العنايـة، الـروح) أو ذات لا تكون هي ذاتها إلا مشتقاً من الفعل المنجب للإنسان (أفكار الإنسان، أمـم، دول، إمبراطوريات، كنائس، والخ..).

وهي رفض على الأخص لفلسفة الهيجلية للتاريخ التي تجعل مـن هـذا التاريخ تاريخ الروح وتزعم ردّ الواقع كله إلى تموضعات متعاقبة للروح. وهي

---

(1) راجـع حـول العلاقـات بـين «الماديـة التاريخيـة» و«الماديـة الجدليـة»، هنـري لـوفيفر، «المادية الديالكتيكية». الصفحات 61- 67، وح. إي كالفز (فكر كارل ماركس)، الصفحات 408 - 416.

رفض كذلك لِـ«تاريخ الفلسفي» على طريقة برونو باوير الذي يرجع التاريخ في نظره إلى معارك أفكار.

والحال، ينبغي، كيما يكون التاريخ الإنساني واقعياً وأميناً، الارتقاء إلى الفعل الأول الذي يصنع الإنسان ويجعله مختلفاً عن بقية الطبيعة والحيوانات: ألا وهو إنتاج أشياء في سبيل تلبية حاجاته. ههنا يبدأ التاريخ وعلى هذا النحو يستمر. حقاً لقد ولّدت فيه تلبية الحاجات الأولى حاجات أخرى ولّدت أدوات جديدة وعلاقات تبادل، الخ. وحقاً، اغتنت العلاقات الاجتماعية وتحوّلت تبعاً للطريقة الاجتماعية في الإنتاج، غير أنه في الأساس، يوجد الإنسان دوماً. ولا يمكن للتاريخ البشري أن يروي إلا الإنسان. والحال أن هذا الإنسان، بصورة أساسية، مركّب حاجات تُلَبّى بالعمل الإنتاجي. فإذا زعم التاريخ أن يروي وقائع الإنسان مُغْفِلاً هذه الواقعة التاريخية الأساسية، فإنه لا يستطيع أن يغزو أسباب الأفعال الإنسانية إلا لأوهام أو لوقائع مشتقة.

ويوجد دائماً فعل متبادل بين العلاقات الاجتماعية وقوى الإنتاج، هذه القوى تُحَدِّد تلك العلاقات، التي تولّد، بدورها، حاجات ووسائل جديدة من أجل تلبيتها: فلقد ولد مستوى معيّنٌ من القوى الإنتاجية العلاقة الاجتماعية للملكية الخاصة التي جمعت هي ذاتها من جديد الشروط من أجل تقدم جديد لوسائل الإنتاج.

ولقد رفض ماركس وعي الإنسان معتبراً واقعة تاريخية أساسية. فهل يعني ذلك أن الوعي غائب عن التاريخ ولا يقوم فيه بدور ما؟

البتة. إذ إن ما يرفض ماركس، إنما هو الإقرار بأنه ربما يوجد، خارجَ الخلق - الذاتي التاريخي للإنسان، وعيٌ خالص كلياً، كامل لحينه، يملك جميع تحديداته، محلقاً كإله حارس أو عبقرية غير منظورة فوق الوجود الطبيعي للإنسان. فالوعي يرتبط دوماً من الناحية التاريخية بطبيعة الإنسان؛ ينمو معه، ومع تقدم لغته ومع ثراء علاقاته الاجتماعية ومع الوساطات الأكثر فأكثر تعقيداً وكذلك عبر الضياعات التي يكون ضحيتها (غير أن الإنسان

المضاع، بما أنه قد فقد وحدة وجوده الواقعي، يمكن أن يتوهم ويعتقد بأن وعيه منفصل عن العالم «الدنيوي»، وأنه منفصل بصورة جذرية عن العمل المشخص l'Action Concrète).

أ- الحتمية والحرية

هنا تنبجس صعوبة تتناول المعنى الدقيق للحتمية الماركسية.

إذ يقر ماركس بأن الوعي هو الشرط الذي يُمكِن للإنسان بفضله أن يعرف أن هناك علاقة بينه وبين «الطبيعة»، وبينه وبين الناس الآخرين؛ ويقر أنها توجد علاقة ديالكتيكية جدلية بين الوعي والوجود، وأن الوعي فعّال.

إلا أنه لا يفتأ يؤكد أن نمط الإنتاج (قوى إنتاجية + علاقات اجتماعية مبنية على قاعدة هذه القوى الإنتاجية)، أو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية إنما يحدد ويشرط تشكيلات الوعي الاجتماعية (مؤسسات، أخلاق، إيديولوجيات) أو ما يسميه ماركس بالبنيات الفوقية.

أن لا تتكون الماركسية حتمية ميكانيكية خالصة، ولا نزعة اقتصادية، فإن المادية الديالكتيكية الجدلية سبق وأن بيّنت ذلك. بيد أنه إذا كان من الواضح أن وجود الإنسان فعالية (وحريّة)، فهو انفعالية سلبية Passivité كذلك. ويصنع الناس حيواتهم، ولكنهم لا يصنعونها ضمن شروط اختاروها اختياراً حراً، فهم يخضعون على الأقل جزئياً لشروط لم يخلقوها من العدم.

إذن، توجد هناك تبعية طبيعية لنتاجات الوعي بالنسبة للبنية التحتية التي يتكون الوعي في أحشائها، ويمكن لتشكيلات الوعي تلك بدورها أن ترد الفعل على البنية التحتية، ولكن فقط في داخل الإشراطات التي أوجدتها التبعية الأولى، وبتعبير آخر، لا يمكن للبنيات الفوقية، ولو أنها فعّالة، أن تقوّض لوحدها، كيفما اتفق وفي أي حين، الإشراطات المادية التي ولدتها.

إن الإنسان حر، ولكنها حريّة مشروطة. والوعي عامل فعال في نمو التاريخ، ولكنه لا يتضمن بحد ذاته هذا النمو. والوعي ضروري كي تتحقق

الثورات، ولكن عندما تكتمل شروطها المادية، أي عندما يوجد تناقض بين نمو جديد هائل لقوى الإنتاجية وبين العلاقات الاجتماعية التي تكون قد بنيت على أساس نظام الإنتاج القديم؛ وعندما تُستكمل هذه الشروط، حينئذٍ يرتبط الوعي الثوري بالتجربة والواقع، ولن يكون مجرّد شَبَحِيّة.

ويستنتج ماركس: «لهذا السبب، لا تحدّد الإنسانية لنفسها إلا مهمات يمكن أن تحلها، ذلك لأنه سنجد دائماً، عند رؤية الأمور عن كثب، أن المهمة ذاتها لا تظهر إلا هنالك حيث تتوفر الشروط المادية لحلّها أو حيث تكون على الأقل، على أهبة التوفر»، (إسهام في نقد الاقتصاد السياسي).

ب- الأخلاق

في فلسفة الحرية والتاريخ المادية هذه، تظهر مهمة الإنسان الأخلاقية جيداً كآمر موجب: فمهمة الإنسان أن يتحرر من الضياع الاقتصادي كي يحقق وجوده النوعي، إلا أن القيم التي يُباشر باسمها هذا التحرير ليست متعالية على التجربة الإنسانية أبداً، إنها محايثة للتاريخ؛ وهي بعيدة عن أن تكون متعارضة عن الواقع (الذي قد تخدمه نموذجاً) بل تُستَخلص من الواقع دون أن تفترق عنه البتة افتراقاً كلياً. طبعاً، يمكن لوعي الإنسان دوماً أن يصطنع عنه البتة افتراقاً كلياً. طبعاً، يمكن لوعي الإنسان دوماً أن يصطنع له قيماً خارج أية علاقة بالتجربة المشخصة، ولكن لن تكون عندئذٍ المهمة الأخلاقية التي يعرضها مضمونة من بعد بالشروط المادية الضرورية لتحقيقها: فهذه هي الأخلاق - التعزية أو الأخلاق - المطمح. وليست هذه الأخلاق مجرد تأملات لا تتوجه نحو العمل l'action ولا تتحقق فيه فحسب، بل إنها أخلاق وهمية: لأن الوعي يعتقد أنه قد وجد قيماً مطلقة وأبدية، في حين أنه في الواقع ما استطاع إلا أن يضفي صفة المطلق على مراحل تاريخية في سيرورة إنتاج الإنسان (السيرورة التي لا يمكن للوعي أن يسبقها، بما أنه لم يكن أبداً

إلا وعي الموجود المُشْرَط)[1].

إذن، توجد حقاً أخلاق ماركسية، ولكنها ترتبط ارتباطاً صميمياً بديالكتيك الواقع، وتحددها تحديداً دقيقاً جداً الشروط الراهنة التي تلد الضياع الأساسي في كل آونة من النمو التاريخي. إذ إن ديالكتيك الواقع لا يحذف احتياز الوعي بآمر أخلاقي، ولا يجعله غير مجد، بل يفرض عليه الحدود الموضوعية التي يمكن أن يكون في داخلها واقعياً وعملياً. وطالما أن الإنسان لم ينجز توحيده (أو تماثله) مع الطبيعة ومع الإنسان الآخر، وبإيجاز، ومادام حبيس تحديدات وحالات انفصال فإن المهمة الوحيدة الأخلاقية والعملية معاً، التي تعرض في الواقع لحريته، تكمن في التطابق تطابقاً فعالاً مع صيرورته. وباختصار، إن الآخر القطعي يعني التطابق مع الثورة.

4- الضياع الاقتصادي وصراع الطبقات

أ- الضياع

لقد رأينا أن الضياع الممكن يظهر ابتداء من العلاقة بين الإنسان ونتاجه. وفي حقيقة القول، ليس الضياع في نظر ماركس «ممكناً» فحسب، بل

(1) طبعاً، يثير ذلك اعتراضاً: كيف أمكن لماركسية أن توجد، ضمن هذه الشروط، وكيف استطاع ماركس أن «يتصورها»؟ ألا ينبغي، بما أن الماركسية ترتكز برمتها على «رؤية» لصيرورة الإنسان والإنسان الكلي الذي يكون في نهاية سيرورة الخلق ـ الذاتي عنده، أن نقبل بأن «رؤية الكلية» تسبق في الوجود الآونة التي تستوفى فيها الشروط المادية لذلك! وإذا كان الأمر على هذا النحو، فمن أين تأتي؟ وأين «ضمانتها»؟ يبدو أنه يمكن للماركسية أن تقدم إجابتين:

أ- تنكشف «الرؤية» تدريجياً عن طريق الاتجاه ذاته للتاريخ الإنساني كله (تأنيس تدريجي للطبيعة وإضفاء تصاعدي للصفة الاجتماعية على الإنسان) وعلى ضوء الفعل الوسيط الأول للإنسان.

ب- ولا تظهر الماركسية إلا مع وجود البروليتاريا التي ترسم «في الفراغ» صورة الإنسان وقد أصبح كلياً.

محتوماً لا محيد عنه؛ والتاريخ الإنساني كله هو تاريخ ضياعات الإنسان في منتجاته بل أيضاً تاريخ إزالتها. ذلك أن الضياع ليس ههنا نتيجة «سقوط» أو «ذنب»، إذ ليس له أية صفة أخلاقية. إنه النتيجة المؤلمة (ولذلك لابد من حذفها) للانفصال الذي يحدث في مرحلة معينة من نمو الإنسان بين وجوده الواقعي ومنتجاته.

ويمكن القول، إلى حد ما، وعلى سبيل التكبير، إن الضياع هو «الوجه المقابل» للتموضع[1] الشرط الذي يتيح للإنسان أن يكتسب مضموناً جديداً وإيجابياً، ويُحَل النفي الذي كان يمثله الوجود خارج الذات بصورة طبيعية بما أن الإنسان يعي في الحال أنه كسب فائضاً من الحياة الإنسانية وتمتع به. كذلك يشكل الضياع، ذاته، ظاهرة تموضع، إنما ظاهرة معكوسة وسلبية.

ويتخذ الضياع مصدره من الحياة الاقتصادية: إذ عندما يبيع العامل قوة عمله في السوق، لا يعود يخصَه النتاج ويتخذ وجوداً مستقلاً عنه ذاته.

ويُجرَّد رأس المال وقيمة المبادلة، والمال عن واقعها (العمل الاجتماعي المتبلور فيها): وتغدو أشياء. ولو أن هذه الأوثان غير واقعية، فإنها مع ذلك فَعّالة، إذ تعمل في العالم الاقتصادي، وتسهم في نموه وتبدل الإنسان ووعيه تبدلاً متلازماً. فوعي الكادح البروليتاري، بما أنه لم يعد وعياً بحياته الواقعية، فإنه سيحيا حياة شبحية وهمية من الآن فصاعداً، ويخلق أوهاماً: أدياناً، وأفكاراً أخلاقية، وإلخ. وبالتلازم، إن وعي الرأسمالي، الذي شوهته الأوثان التي يضيع فيها، إنما يصنع أوهاماً وأيديولوجيات تترجم أولاً الوضع الواقعي الذي تَكوَّن فيه هذا الوعي ثم تُقَنِّعه. وهذا العالم زائف كله. ومع ذلك يقوم بدوره في كلية السيرورة التاريخية.

(1) تفسير مختلف فيه للغاية؛ انظر ج. هيبوليت، دراسات في ماركس وهيجل، لاسيما ص 82-104؛ ج.إي.كالفيز، المرجع المذكور، ص 619 ـ 621.

ب- صراع الطبقات

يستتبع التملك الخاص لوسائل الإنتاج تقسيم العمل. ولهذا التقسيم وجهه الإيجابي فيما أنه يحقق تقدماً في جعل العمل اجتماعياً (بوساطة السوق). غير أن هذه القوة الإنتاجية تفلت من رقابة الناس وتنتج بدورها نتائجها الخاصة. إذ يستحوذ أصحاب الوظائف العليا على وسائل الإنتاج وتتيح ملكية هذه الوسائل للمالكين أن يتناقلوا وظائف القيادة التي يُستبعد عنها غير المالكين، حينئذٍ تظهر الطبقات الاجتماعية.

«لم يكن تاريخ كل مجتمع إلى أيامنا هذه غير تاريخ صراع الطبقات» هذا القول المأثور الذي يُستَهلّ به الجزء الأول من «البيان الشيوعي»هو أولاً تعبير عن منهجية نقدية في قراءة التاريخ: إذ لا توجد طريقة واقعية وعلمية أخرى لإدراك معنى التاريخ إلا انطلاقاً من الواقعة التاريخية الأساسية ومن الضياع الاقتصادي. وهو كذلك - في وقت واحد - يدل على أن هناك هدفاً معطىً إلى هذا التاريخ: ألا وهو حذف صراع الطبقات.

ويجب أن يُستبعد تأويلان خاطئان لهذه الصيغة الشهيرة:

أ- لا يقول ماركس بتاتاً إن صراع الطبقات «قدراً» ينيخ على الإنسانية: إذ إنه ما وُجد دائماً (فلنذكر، المجتمعات البدائية)، وليس هو «ماهية» للإنسانية، وسوف ينتهي دون أن يُفْقَد مع ذلك شيء ما من المكتسبات المادية والثقافية للإنسانية.

ب- ولا يقول ماركس البتة إن هذا الصراع قد كان، منذ الأصول «معطى» ثابتاً، و«خاصة» للإنسان التاريخي لا تتغير. فلقد تغيّرت شدته ولم يكن وجوده ذاته على مثل هذه الدرجة من الوعي به دائماً. والحق يقال، إن الذروة الحالية ذاتها التي بلغها صراع الطبقتين ذاتي الامتياز، والمتناحرتين تناحراً تاماً، والمستوعبتين في نطاقهما للفئات الاجتماعية المتوسطة، هي التي تجعلنا ندرك، بنظرة إلى الوراء، عالمية هذا الصراع عبر التاريخ كله.

ونموه، وتجعلنا نستشف الإمكانات العملية لنهايته[1].

ج- البروجوازية والبروليتاريا

في حقبة الاقتصاد الرأسمالي، لم يعد يبقي غير طبقتين حقيقيتين: البورجوازية و البروليتاريا. حقاً، تبقى فئات اجتماعية أخرى مثل: طبقة النبلاء الإقطاعية، والطبقة الفلاحية، والطبقات الوسطى والحرفيين، وطبقة ما تحت البروليتاريا (Lumpen Proléatriat).

غير أن هذه الطبقات ليست لها أو لم تعد لها دلالة واقعية في حالة القوى الإنتاجية للاقتصاد الرأسمالي وفي علاقات الإنتاج التي تعبّر عنها. وليس وعيها بالتالي متكيفاً مع الوضع المشخص للعالم الحديث ومع الثورة التي يحملها: ولا تعرف من هو عدوُّها ومناقضها، إنها لا تملك وعياً طبقياً.

وتتبلور إذن دلالة الواقع الاقتصادي والاجتماعي و«مافوق البنيوي» للمجتمع الرأسمالي كلّها في طبقتين تعبّران عن هذا الواقع تعبيراً دقيقاً. ولم يكن ظهورهما ـ أو، على وجه أدق، احتيازهما الوعي النسبي كطبقة ـ متزامناً تزامناً دقيقاً. فالبورجوازية هي الأولى التي تكوّنت كطبقة وقامت بدور ثوري موضوعياً تجاه العالم القديم والعلاقات الاجتماعية القديمة؛ وهي التي تخلق الشروط التي ستتيح للبروليتاريا أن تعي ذاتها كطبقة. وفي هذه البرهة تلك، إن البروليتاريا هي التي تقوم بدور ثوري.

د- البورجوازية

إن البورجوازية، في نظر كارل ماركس، هي الناتج والفاعل والمستفيد من بعض التحولات الكبرى التي نتيجتها، جميعاً، أن تبعد إلى ما لا نهاية الحدود التي

---

(1) ليس هناك من ضرورة البتة الإلحاح على تأويل آخر عامي وخاطئ: فليس صراع الطبقات طبعاً هو التبشير بالحقد بين الطبقات، ولا حتى المعاينة البسيطة لحقد يحدده تحديداً أعمى الموقع في نظام الإنتاج. فكل مايمكن أن يقال، إن احتياز الوعي الواضح بصراع الطبقات من قبل البروليتاريين ورفض، الأوهام التي يمكن أن تؤخر احتياز الوعي هذا أو تحرفه هما في الواقع تعليم من تعاليم الماركسية.

كانت توقف قوة الإنسان الإنتاجية، مثل: إزالة الأفق الجغرافي المحدود بفضل حركات الملاحة الكبيرة، ونمو التجارة غير المحدود، والتحرر من الحدود التكنولوجية والمؤسسية على أنماط الإنتاج بتقسيم العمل الصناعي وإلغاء اللوائح التقييدية «الحرفية»، وجعل السوق عالمية الأمر الذي وسّع المجال الاقتصادي.

وقفزت البورجوازية بكونية الإنسان قفزة هائلة: فهو يملأ الكون بقوته.

وبالتلازم، غدت البورجوازية، بوصفها سيدة وسائل الإنتاج، طبقة مسيطرة «واستولت في نهاية المطاف على السلطة السياسية وانفردت بها في الدولة التمثيلية الحديثة» (البيان).

ولا تشبه السيطرة السياسية التي تمارسها البورجوازية من جهة أخرى أية سيطرة أخرى؛ فهي تتميز عمّا مارستها الطبقات المسيطرة القديمة في أنها تحمل علامة العمومية (عدم التحديد) ذاتها التي لسيطرتها على الحياة الاقتصادية. إذ أنها جعلت الإدارة مركزية ووَحّدتها، وألغت التنظيمات التقييدية القديمة الضيقة والخصوصية في المهن والمقاطعات والهيئات. وبعدما قوّضت الامتيازات الإقطاعية القديمة التي كانت متعددة ومعقدة، أشادت النظام السياسي الذي، لقاء الفصل بين المواطن والإنسان الخاص، لا يرتكز إلا على أفراد متماثلين جميعهم في الحقوق السياسية. وفصلت بين الدولة والدين، وهكذا جعلت الجهاز السياسي أكثر تجريداً.

فمن أين أتت هذه الصفة المجردة للسيطرة السياسية البورجوازية ؟

إنها لَمْ تأتِ من التحولات الاقتصادية المذكورة أعلاه فحسب، بل بسبب (ليس إلا نتيجة طبيعية لذلك) بسبب أن العلاقات الاجتماعية تقوم من الآن فصاعداً على أساس مقياس وحيد، وكوني شامل، وقابل للتبادل بدقة: هو المال[1]. ومن هذا القبيل، يعترف ماركس بثلاث مزايا للبورجوازية:

(1) لقد قوضت جميع الصلات الإقطاعية المعقدة والمتنوعة بلا شفقة لكي لا تبقي على صلة أخرى بين الإنسان والإنسان غير المصلحة الباردة والدفع القاسي نقداً. وأغرقت النشوة الدينية....، والعاطفية البورجوازية الصغيرة، في المياه الجليدية للحساب الأناني (البيان).

- فهي قد أوجدت قوى إنتاجية هائلة وولدتها من عملٍ (شغل) أكثر فأكثر اصطباغاً بالصبغة الاجتماعية.

- أرهقت العالم كله بأوهام وأوثان (العالم الذي ما زالت ألمانية نصف الإقطاعية في عام 1848 تأسن فيه). وأسست المجتمع جهاراً على واقع علاقات التجارة والإنتاج. ونزعت إذن، وهذا ما كان قصد ماركس دائماً، إلى ردم الهوة بين واقع الإنسان الطبيعي وعالم تمثّلاته.

- وسبّب نمو القوى الإنتاجية ذاته تناقضات بين هذه القوى وبين علاقات الإنتاج التي نتجت عنها. وغدت الملكية الخاصة على غاية من الضيق بالنسبة للجماهير الضخمة المستخدمة. وحُصِرت البورجوازية في أزمات دوماً «أعم وأضخم». «غير أن البورجوازية لم تصنع الأسلحة التي ستفتك بها فحسب: بل أنتجت كذلك البشر الذين سيستخدمون هذه الأسلحة: وهم العمال الحديثون، البروليتاريون». (البيان).

هـ- البروليتاريا

إن البروليتاريا هي الوجه المقابل للبورجوازية على نحو ما. وهي مثلها قد نتجت عن نمو القوى الإنتاجية وعن تراجع جميع التقييدات التي كانت تكبح الإنتاج والتجارة. وهي مثلها، لها نزعة عمومية - لكن في السلب: هي عمومية البؤس واللاملك واللا وُجود.

فقانون النظام الرأسمالي يَمثُل في أن لا يستطيع البروليتاري أن يجد العمل لإعالة حياته إلا بقدر ما ينمي عمله رأس المال، ويفقد عملُه ذاته صفة الإنسانية بحيث يصبح العامل مجرد ملحق للآلة ولا يعود العمل ثقافة لمن يكب عليه، ويغدو العامل لا متمايزاً أمام الآلة، ويمكن للمرأة وحتى للطفل أن ينجز أعمالاً لا متمايزة أكثر فأكثر: إذ تمّحي الصفات المميزة لفردية العامل. ويضحي البروليتاري شيئاً أكثر فأكثر تجريداً وقابلية للتبديل: أي أداة عمل ونفقة إنتاج. ويغصّ المصنع الكبير بالجماهير العمالية التي تختفي فيها كل شخصية والتي لا تمثل مجتمعات حقيقية. وتتضخم هذه البروليتاريا

تضخماً مطرداً بجميع نفايات الفئات الاجتماعية الأخرى وجميع المبعدين عنها الذين لا طبقة لهم.

وتنعكس هذه السيطرة الاقتصادية الشاملة على الصعيد السياسي: وتغدو البروليتاريا الطبقة المُسَيْطَر عليها تمام السيطرة.

وتظهر بادئ بدء السلبية السياسية للبروليتاريا من الناحية التاريخية في أنه لم يكن للبروليتاريا، في مرحلة أولى، مصالح سياسية خاصة تعيها بل تكافح في سبيل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد أعداء هذه البورجوازية.

ولقد بيّن ماركس كيف أن الشعب العامل في باريس كافح في عام (1789 ـ 1794) مع «الطبقة الثالثة» ضد «المشبوهين» والمهاجرين، وكيف أن غلواء أنصار هيبرت وحنقهم ضد «الفاترين» كانا «الطريقة العاميّة» للكفاح ضد النظام الملكي القديم، أي من أجل أهداف البورجوازية. وقام بالملاحظة ذاتها بصدد أحداث شباط وحزيران عام 1848 في فرنسة (الصراعات الطبقية في فرنسة).

ويبدأ النضال السياسي الخاص للبروليتاريا في المستوى الذي يكون فيه احتياز الوعي بمصالحها أكثر مباشرية، وفي مستوى الدفاع عن العمل (الشغل) والمصالح الاقتصادية. إذ تتسع منظمات الدفاع العمالي ويزداد ضغطها.

وفي نظر ماركس، لا يختلف هنا العمل l'action ذو الطابع النقابي عن العمل السياسي في غائيته لأن «كل صراع طبقات هو صراع سياسي» (البيان). وبمجرد أن تتصرف agir البروليتاريا من حيث أنها طبقة، فهي تتصرف «من حيث أنها حزب سياسي» (المرجع نفسه). وتحتاج البورجوازية دائماً إلى التحالف السياسي مع البروليتاريا ، سواء ضد الإقطاع القديم، أو ضد الطبقة الفلاحية، أو ضد البورجوازيات الأجنبية؛ وبمشاركة البروليتاريا بهذه الصراعات تكوّن تربية سياسية لنفسها، حتى عندما تحرم من ثمار النصر كما هي الحال بعامة.

وإن البروليتاريا، بالرغم من نضالها، تلفى تعريتها (سلبها) تزداد دائماً. ذلك أن البورجوازية تدافع عن نفسها في وجه البروليتاريا المنظمة. وتغدو سيطرتها السياسية قمعية أكثر فأكثر، وتستجر الطبقات الوسطى والطبقة الفلاحية إلى هذا الحلف الدفاعي. وهي، لتقوية سيطرتها الاقتصادية، تكوّن احتياطي بطالة في داخل البروليتاريا ذاته.

عندئذٍ لا تعود البروليتاريا من بعد إلا تعرية كلية، أو حرمان كلي. ولا يعود لها ملكية ولا فردية ولا أسرة ولا قانون ولا أخلاق، ولا دين ولا وطن: إذ تستحوذ البورجوازية على كل شيء.

إن عظم هذا العوز ذاته هو الذي يصنع عمومية أو عالمية البروليتاريا ويعطيها رسالتها الثورية الاستثنائية. وجدلياً، لا يمكن أن ينبثق عن اللاوجود المطلق الذي تكون عليه البروليتاريا إلا ثورة تقلب لا مثل هذا النمط «الخاص» من الوجود فحسب بل كل نمط وجود «خاص» Particulier لكي ترسخ الإنسان في كماله.

ولا يمكن للثورة البروليتارية إلا أن تستهدف حذف جميع الطبقات لأن الوضع الحالي للبروليتاريا يمثل مسبقاً نفي الـ«طبقة». ذلك أن أصالة البروليتاريا تَمثُل في أنها تنزع في الواقع لأن تنتفي حتى كطبقة.

فهي تنتفي أولاً، بمعنى أنها تنزع لأن تكون دوماً أكثر عدداً، وعلى الشفا، تنزع لأن تستوعب ما يقارب الناس جميعهم وتفقد، بالتالي: الخصوصية المميزة لِـ«طبقة اجتماعية». ومن ثم هي تنتفي بما أن الاتساع اللامحدود للسيطرة البورجوازية يرمي إلى انتزاع وسائل الوجود ذاتها من البروليتاريين الوسائل التي يمكن أن تتيح لهم البقاء كطبقة مستقلة تحفظ في ذاتها جزءاً من الوجود الاجتماعي المنقسم. فالبورجوازية ترى الأساس يهرب من تحت قدميها: «إنها تنتج حفاري قبرها، فسقوطه ونصر البروليتاريا أمران محتومان». (البيان، نهاية الجزء الأول).

وإن البروليتاريا، نظراً لعموميتها السلبية، لا يمكن أن تقود إلا إلى ثورة كلية.

5- الثورات والثورة

أ- طبيعة واحدة لجميع الثورات

عندما تُرَدّ الثورات إلى دلالتها المادية والديالكتيكية الجدلية، فإنها تُصَنَّف كلُّها تحت تعريف عام:

«تتناقض قوى الإنتاج المادي، في مستوى معيّن من نموها، مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع ما هو تعبير حقوقي عنها، أي مع علاقات الملكية التي ترعرعت في داخلها إلى ذلك الحين... وتتحول هذه العلاقات السالفة من أشكال كانت لنمو القوى الإنتاجية إلى عوائق أمام نمو القوى الإنتاجية. وعند ذلك يفتتح عهد من الثورة الاجتماعية» (إسهام في نقد الاقتصاد السياسي).

هكذا تندرج كل ثورة في ديالكتيك التاريخ وفي ديالكتيك الواقع.

ومن المسلّم به أن جميع الثورات التاريخية لا تتحلى بالأهمية ذاتها.

ومن الواضح أيضاً أن كل ثورة محددة على هذا النحو في مستوى البنية السفلية تسبب تحولات متلازمة في مستوى البنيات الفوقية: وليست هذه التحولات مع ذلك سوى تحولات مشتقة، إنها لا تسبق ثورة البنية التحتية، بل يبدو أنه يوجد على الدوام تأخر (هائل بما يكفي أحياناً) في تحولها عن تحول البنية التحتية أو السفلية.

ويستخلص من نقطة الانطلاق هذه النتيجة الثانية: إن جميع الثورات هي ثورات اجتماعية بما أنها تبدأ جميعها بتبدل العلاقات الاجتماعية.

غير أنها يمكن أن تكون ثورات جزئية من وجهة النظر هذه مادامت لا تجعل العلاقات الاجتماعية للإنسان كلية شاملة بل تستبدل فقط سيطرة طبقة بسيطرة طبقة أخرى، طالما أنها تُبْقِي على فوارق بين الناس.

ب- الثورات «السياسية»

إن دور الوعي في السيرورة الثورية ملتبس، فمن جهة إن احتياز الوعي بتحولات البنية التحتية من قبل الفئة الفاعلة لهذه التحولات والمستفيدة منها أمر ضروري لكي تكتمل الثورة، أي كي تبلغ تمام نتائجها. ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن لهذا الوعي الثوري للفئة ذات الامتياز أن يتجاوز الوضع المشخص والخاص الذي توجد فيه هذه الفئة: فهو مرتبط بتملكها، وبالتالي بانقسام المجتمع الذي يحدثه (ويجدده). وبالنتيجة، لا يمكن للوعي الثوري أن يدرك بأن الثورة التي يجريها هي ثورة اجتماعية. وبالمقابل، تعتقد الطبقة المسيطرة الجديدة بأنها تعمم انعتاقها الخاص بها الجزئي كانعتاق عام شامل: وتكرس الوهم القائل بأن المجتمع كله يوجد في وضعها الخاص إزاء القوى الإنتاجية، وفي الواقع، ليس وضعه المشخص مُعمّماً، إنه خاص بها ويتحول إلى سيطرة. ولا يستطيع وعي هذه الفئة إلا أن يخلق، على مستوى البنيات الفوقية، أدوات تعبّر عن هذه الخصوصية ذات الامتياز وعن هذه السيطرة وتُشخِّصُهُما، أي أدوات سياسية، أي الدولة أو دولة جديدة.

ولهذا السبب لم تكن جميع الثورات السابقة إلا ثورات سياسية، هذا مع أنها كانت في الواقع ثورات اجتماعية - ولكن اجتماعية جزئياً. فهي لم تفضِ إلا لخلق بنية فوقية سياسية تدّعي بأنها تحقق عمومية (أو كلية) المجتمع، إنما فقط على الصعيد السياسي، أي على صعيد إنسان مجرّد لا يتطابق مع وجوده الواقعي في علاقة الإنتاج.

ج- الثورة الكلية

إذن إن الثورة الاجتماعية الوحيدة بصورة تامة وواعية لا يمكن أن تكون إلا من صنع عامل ثوري يتميز وضعه الواقعي بنزع مطلق للتملك وبالفقدان الكلي لكل خصوصية. والبروليتاريا وحدها هي هذا العامل: إنها «إذابة لجميع الطبقات»، وهي «لا تطالب بحق خاص لأنها لم تُضَرَّ ضرراً خاصاً، بل الضرر في ذاته» (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل). وبما أن

البروليتاري هو الصورة السلبية للمجتمع كله وللإنسان كله، فلا يمكن أن يكون إلا عامل ثورة تعيد المجتمع كله إلى كليته الإيجابية والإنسان كله إلى تمامه الإيجابي. ولن تكون الثورة التي تقوم بها البروليتاريا ثورة بين ثورات أُخَر: فهذه الثورة، بما أنها تزيل إزالة كلية كل شكل من أشكال التملك الخاص، وكل شكل من العمل المنقسم والمضاع، وبكلمة واحدة كل ما كانت تُبْنَى عليه حتى الآن حركة التاريخ الديالكتيكية، لن تكون مرحلة جديدة من مراحل التاريخ، فهي ستجدده كليّاً، بحيث تصل سيرورة الخلق الذاتي للإنسان إلى نهايتها.

ولن يتحقق ذلك إلا بمجيء المجتمع الشيوعي.

6- الشيوعية أو مملكة الحرية

أ- الإنسان

«إن الشيوعية بوصفها الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة منظور إليها على أنها انفصال الإنسان عن ذاته، أي الشيوعية بصفتها التملك الواقعي للماهية الإنسانية يقوم به الإنسان ومن أجل الإنسان، وبالتالي بوصفها رجوع الإنسان إلى ذاته من حيث هو إنسان اجتماعي، أي الإنسان الأناسية، وهو رجوع كامل وواع، ومع الإبقاء على ثراء النمو السابق كله. وبما أن هذه الشيوعية نزعة طبيعية ناجزة، فإنها تتطابق مع الإنسانية؛ فهي النهاية الحقيقية لصراع الإنسان مع الطبيعة ولصراع بين الإنسان والإنسان، وهي النهاية الحقيقية للصراع بين الوجود والماهية، وبين التموضع وتوكيد الذات، وبين الحرية والضرورة، وبين الفرد والنوع، إنها تحل سرّ التاريخ وتعلم أنها تحله».

(هوامش، من أجل «الأسرة المقدسة»، 1845).

فالطبيعة، وقد سيطر الإنسان عليها، غدت إنسانية، وأصبحت إنسانية كذلك بهذا المعنى الماثل في أن الإنسان يتعرف على نفسه بأنه كائن طبيعي

هذا مع شعوره بأنه إنسان تماماً. وكذلك غدا المجتمع طبيعة حيث أنّه يمثّل طبيعة الإنسان من الآن فصاعداً (وبالتالي لا يعود يتعارض معه): فالإنسان هو المجتمع وهو شخص. والوساطة، ا لتي كان قد بدأ بها العمل بين الإنسان والأشياء[1] ، فإن المجتمع الشيوعي هو الذي ينجزها ويكملها الآن: حيث أضحت الأشياء كلها اجتماعية تماماً ولا تعود تنفصل إذاً عن الإنسان. وتُحفظ حاجات الإنسان، غير أنها تصطبغ بالصبغة العامة الكلية، وتجد هذه الحاجات الكلية الشاملة تلبيتها في أشياء عامة كلية تتطابق مع المجتمع ذاته. وبالتالي تتوجه جميع الحاجات إلى المجتمع ذاته، وتتلخص في حاجة وحيدة: هي الحاجة إلى الإنسان الآخر - وتجد هذه الحاجة التلبية مباشرة لأن كل إنسان يغدو اجتماعياً تماماً من الآن فصاعداً، ولأن هناك تماثلاً كاملاً بين كل إنسان وجملة النوع الإنساني...

ب- اضمحلال الدولة

حينئذٍ «تبرز جماعة مشتركة يكون النمو الحر لكل واحد فيها هو شرط النمو الحر للجميع» (البيان).

«فما أن تزول التناحرات بين الطبقات... وبما أن الإنتاج كله يتركز في أيدي الأفراد المتشاركين، عندئذٍ تفقد السلطة العامة طابعها السياسي. فالسلطة السياسية، بالمعنى الصحيح، هي السلطة المنظمة لطبقة من أجل اضطهاد الطبقات الأخرى».(البيان).

هذا نص من النصوص النادرة جداً - والأقل التباساً - ينظر فيه ماركس إلى «زوال» الدولة نظرة إيجابية. (وكلمة «اضمحلال» dépérissement ليست لماركس، بل لأنجلز). وإنه بعيد بما يكفي عن أن تكون له الأهمية التي غدت تعزى إليه بجاري العادة.

فالمجتمع الشيوعي لن يكون مجتمعاً فوضوياً. إذ ستبقى فيه «سلطة

(1) Objets.

عامة» إنما ستفقد هذه السلطة طابعها «السياسي» فحسب. والحال، كما نعلم، إن الـ«سياسي»في نظر ماركس هو انقسام الإنسان إلى كائنين لا يستطيعان أن يتلاقيا بسبب الانفصال الذي تبقيه الطبقات بين الناس، وهذا هو الإضطهاد. لكن ماذا سيكون عليه تنظيم هذه «الجماعة المشتركة» عندئذٍ؟ لقد رفض ماركس دوماً «أن يعطي وصفات لطناجر المستقبل»: وماكان أبداً سييس المجتمع الشيوعي[1].

ومع ذلك إن ماركس، في مناسبتين في «نقد برنامج غوطة»، عندما يتحدث عن تنظيم المجتمع الشيوعي المقبل (الذي، يوضح فيه، «أنه ليس على البرنامج أن يعير هذه القضية الآن أي اهتمام»)، إنما يؤكد أن الدولة ستخضع فيه لِـ«تحولات». ويوضح: «وبتعبير آخر، ماهي الوظائف الاجتماعية المشابهة لوظائف الدولة الحالية التي تستمر في المجتمع الشيوعي؟ - العلم وحده كفيل بالإجابة عن هذا السؤال....». ولابد من الإشارة إلى أن تجربة كومونة باريس، التي طالما تردد ماركس في الحكم عليها، لم تشجعه على تصور أكثر دقة لصيغ دولة المستقبل غير السياسة[2].

والحق أن أنجلز كان أكثر قطعاً في أحد النصوص، فلقد كتب في رسالة إلى أوغيست بيبيل بصدد برنامج غوطة ذاته مايلي:

«ولذلك يجب ترك كل هذا الهذر عن الدولة، بعد كومونة باريس على الأخص التي لم تَعُد دولة بالمعنى الصحيح... فمع قيام النظام الاشتراكي تنحل الدولة من تلقاء ذاتها وتزول».

---

(1) لقد قام ماركس بأبحاث مطولة حول الجماعة القروية البدائية في الهند وإسبانية وإيكوسية، وروسيا لا ليجد فيها «نماذج» بالمعنى الدقيق، بل كي يعرف ماهو تنظيم جماعة بدون تملك خاص وبلا طبقات اجتماعية. ومن المعروف كذلك أن غياب الدولة ونهاية تقسيم العمل لا يستبعدان في نظره البتة التمييز بين القادة المنتخبين وغير القادة (انظر في، م.روبل، صفحات مختارة من أجل أخلاق اشتراكية، ص 351ـ 353، رده على باكونين).

(2) انظر في الكتاب المذكور ص 304، رسالة ماركس إلى دوميلا نيووان هيس.

وبعد أن احتفظ أنجلز بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا التي تستخدم هذه فيها الدولة التي «ما زالت بحاجة إليها» ليس «من أجل الحرية فحسب، بل من أجل قهر خصومها»، ويضيف أنجلز قائلاً:

«وينتهي وجود الدولة كما هي الآن في اليوم الذي يغدو فيه التكلم عن الحرية مستطاعاً، لذلك فإننا نرى أن نحل محل كلمة «دولة» كلمةُ جماعة Gemeinwesen هذه الكلمة الألمانية القديمة الرائعة التي تقابلها تماماً كلمة كومونة الفرنسية».

ومع ذلك لا شيء في هذا النص يناقض نصوص ماركس المذكورة سابقاً ولا يضيف شيئاً إليها. إن الدولة دائماً «كما هي»، كأداة اضطهاد وعنف، هي التي يُوعَدُ بـ«زوالها»، والحاصل ما يثبت ذلك إنما هو التهكم الذي يوجهه أنجلز إلى الوهم الفوضوي لِـ «مجتمع» بلا سلطة. (انظر، رسالة إلى ف.كينو)[1].

ج- نهاية «السياسي» ونهاية التاريخ:

لقد أُخِذَ على ماركس وأنجلز ذلك البَكَم حول «الحق العام» Le Droit Public في المجتمع الشيوعي، إلا أن هذا الصمت ليس مدهشاً إلى درجة كبيرة. فمن جهة لا شيء، في الواقع، يمنعنا من التفكير في أن ماركس وأنجلز كان بمستطاعهما أن يقبلا كأمور «ممكنة» أشكال تنظيم مثل أشكال تنظيم الـ«كومونات» اليوغوسلافية الحالية، على سبيل المثال، وإن كانت تندمج هذه الكومونات (البلديات) في تنظيم اتحادي واسع: إذ أن المسألة كلها تكمن في أن نعرف «ماهي الوظائف الاجتماعية المشابهة لوظائف الدولة الحالية التي تستمر في المجتمع الشيوعي؟»، وماهي الوظائف التي سوف تتلاشى؟ ومن جهة أخرى، تثير هذه المسألة الأخيرة مشكلة العنف المشروع

(1) «فكيف يريد الناس أن يدار المعمل، أو يسير القطار، أو تقاد السفينة دون أية إرادة تبت بالأمر كمرجع أخير، هذا ما لا يقولونه لنا....».

الواسعة وتطرح، على التوازي، مشكلة «الخبث» الممكن (أو المتعذر؟) عند الإنسان الشيوعي: إذ بالقدر الذي تكون فيه الماركسية علم إنسان (انتروبولوجيا) تقتصر على القول «إن الإنسان الجديد سيولد»؛ وعندئذٍ تكون المشكلة كلها في أن نعرف ما إذا كان هذا الإنسان غير المضاع، وعلى تواصل مع النوع الإنساني كلِّه، سيظل أيضاً قادراً على الشر والكسل، وإلخ..: فإذا كان الجواب «لا»، فإن «الجماعة» «LaGemeinwesen » سيمكن أن تكون شفافة؛ وإذا كان الجواب «نعم»[1].... ومن وجه آخر، ما ستكون عليه «مدة» تحوّل الإنسان هذا؟ وأين وفي أي مكان سيقوم المجتمع الشيوعي؟ وإن لم يكن ذلك في الأرض كلها وفي وقت واحد، فكيف يُرسم تنظيم المجتمع الاشتراكي منذ الآن؟

وما أكثر الأسئلة التي تتلاقى في سؤال وحيد، موضوع خلافات بالنسبة لجميع دارسي الماركسية: ألا وهو هل المجتمع الشيوعي هو نهاية التاريخ في نظر ماركس؟..

ما قال ماركس ذلك بتاتاً[2]؛ بل بحث بدون إيضاحات (أخرى غير الإيضاحات المتعلقة بالنظام الاقتصادي) في «مراحل» مختلفة في الشيوعية،

(1) ومع أن ماركس ما أسهب بتاتاً حول هذه النقطة فإنه من جهة أخرى لم يتراجع، على ما يبدو، أمام إعلان هذا التحول للإنسان الشيوعي. فهو يرنو إلى «مرحلة عليا من الشيوعية» حيث «لا يظل العمل وسيلة للعيش فحسب، بل يغدو، في حد ذاته، الحاجة الحيوية الأولى» وحيث «تتزايد القوى الإنتاجية هي أيضاً مع النمو المتزايد للأفراد (......؟)، و(حيث) تتفكر جميع ينابيع الثروة الجماعية بغزارة...»، (نقد برنامج غوطة). إلا أن ماركس كان قبل سبعة وعشرين عاماً (راجع البيان) بلا رحمة بالنسبة لـ«الطل العاطفي الحار» للاشتراكيين الألمان.

(2) وحتى إنه قال العكس: «إن الشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الطاقي للمستقبل القريب. لكن الشيوعية ليست، من حيث هي كذلك، نهاية التطور الإنساني ـ إنها شكل من أشكال المجتمع الإنساني» (هوامش لـ «الأسرة المقدسة»). ويبدو مع ذلك أن ماركس يستهدف هنا غداة مجيء البروليتاريا كطبقة مسيطرة.

وهذا ما يتضمن حقاً تقدماً وتطوراً بالتأكيد. ولا يمنع في اليوم الـذي سيـضم فيه المجتمع الشيوعي الأرض قاطبة، وسيتوقف فيه صراع الإنسان والطبيعـة وسيغدو فيه الإنسان الجديد صالحاً كلياً، أن لا نرى أي «تاريخ» سيبقى (ولا حتى تاريخ العواطف الطبية....). أيجـب القـول إنـه سـيكون تاريخـاً «أكثـر إنسانية»؟.. ولكن ماذا يعني هذا القول[1]؟

إن ماركس يتهرب من هذه الأسئلة. أو بـالأحرى، يجـب الإقـرار بـأن الفصل النهائي من علم الإنسان عنده إنما هو «رهان» مشابه بقـدر كـاف إلى رهان باسكال، ومن وجهة آخر، إن منهج ماركس يسوقه لتجاوز هذا التأمـل في الإنسان المقبل: يجب تحويل العالم: فإن أمكن أن يولد الإنسان الكلي من البروليتاريا، يجب تحديد منهج نضال البروليتاريا ووسائله. حينئـذ، تـستعيد «السياسة» معناها وأهميتها، في هذا العالم، من أجل الانتقال إلى الشيوعية، إنها «السياسة الفعالة للبروليتاريا» لا «السياسة» في ذاتها.

* * *

(1) ابتداء من عام 1873، اشتغل أنجلز في كتاب «ديالكتيك الطبيعة» (ظـل غـير منجـز) وكـان يريد أن يبين فيه أن الطبيعة ذاتها (بالاستقلال عن علاقتها بالإنسان) تتبع القوانين ذاتها الـتي يتبعها التاريخ. فإذا كان الأمر كذلك، فإن أية نهاية للتاريخ لا تضع حداً لامتداد «تحولات» لإنسان يكون قد تجاوز مجرد عتبة.

القسم الرابع

طرق الانتقال إلى الشيوعية ووسائله

1- ديكتاتورية البروليتاريا الانتقالية :

إن الفكرة التي بحسبها لا تستطيع الإنسانية أن تفضي بين عشية وضحاها من الرأسمالية إلى الشيوعية، والقائلة إنه سيكون هناك، غداة «الاستيلاء على السلطة» من قِبَل البروليتاريا ، انتقال تمارس البروليتاريا خلاله ديكتاتورية استبدادية كي تمحو جميع آثار المجتمع القديم وتقهر أعداءها، إن هذه الفكرة ليست «اختراعاً» لاحقاً لماركس. ولم يثرها ماركس «مرة واحدة وعلى عجل»[1]. وبالعكس أنها تعليم أساسي من تعاليم ماركس وأنجلز. فماركس ذاته، عندما وضح في رسالة إلى أحد أصدقائه ما كان يعدّ أنها مساهماته الأصيلة في الفكر الاشتراكي، يذكر صراحة قضية «ديكتاتورية البروليتاريا المؤقتة» (رسالة إلى ويدوماير، عام 1852).

ومنذ «البيان الشيوعي»، تحددت القضية تحديداً تاماً[2] (إن لم يتحدد تعبير «ديكتاتورية البروليتاريا»).

ولقد أكد ماركس وأنجلز من جديد عليها بصورة قطعية في النقد الذي أخضعا إليه عام 1875 مشروع برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي

---

(1) كما قال كاوتسكي عام 1927 (التصور المادي للتاريخ).

(2) «.... إن المرحلة الأولى في الثورة العمالية هي تشكل البروليتاريا في طبقة مسيطرة وانتزاع الديمقراطية... ولا يمكن أن يتم ذلك طبعاً في بادئ الأمر إلا بانتهاك استبدادي لحرمة حق الملكية ونظام الإنتاج البورجوازي....».

الألماني (برنامج غوطة)[1].

وبالمقابل، حتى بعد «تجربة» كومونة باريس، لم يجازف ماركس ولا أنجلز في توضيح لفيف من المسائل التي تثيرها هذه «الديكتاتورية»، منها: كم من الزمن يمكن أن تدوم؟ من سيمارسها: أي «حزب» منظم للبروليتاريا، أي أقلية، أم قادة منتخبون وقابلون للعزل أم لجان شعبية؟ وفي أ ي شيء ستكون «ديكتاتورية»؟... هل ستظل «السلطة العامة» أداة طبقة حاكمة كطبقة، كما في كل شكل سياسي لما قبل الشيوعية؟ أم ستكون ديكتاتورية حسب المعايير المألوفة في العلم السياسي، حيث لا تُكفل أية حرية وتكون ممارسة السلطة تعسفية؟ والخ.

يبدو أن غياب التوضيح هذا يستجيب لمنهج، فلقد طُلِبَ إلى ماركس قبل وفاته بقليل أن يجيب عن السؤال التالي: «إذا وصل ماركس قبل وفاته بقليل أن يجيب عن السؤال التالي: «إذا وصل الاشتراكيون بطريقة ما إلى السلطة، فما هي القوانين التي يجب تبنيها وما هي القوانين التي يجب إلغاؤها بلا إمهال، سواء على الصعيد السياسي أو في المجال الاقتصادي من أجل تحقيق الاشتراكية؟ فأجاب ماركس: «تقع المسألة في الغيوم.... وبالتالي لا يمكن أن يكون الجواب الوحيد إلا نقد السؤال ذاته». وأضاف: «إن الاستباق المذهبي والخيالي بالضرورة لبرنامج عمل في سبيل ثورة مقبلة لا يقوم إلا

---

(1) نص ماركس هو: «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي، تقع فترة التحويل الثوري لذاك إلى هذا. وتقابل ذلك فترة الانتقال السياسي حيث لا يمكن أن تكون الدولة فيها شيئاً آخر سوى ديكتاتورية البروليتاريا الثورية». ونص أنجلز هو: «بما أن الدولة ليست إلا مؤسسة مؤقتة نضطر للاستفادة منها في النضال وفي الثورة من أجل قهر هؤلاء الخصوم، فإنه من العبث التحدث عن «دولة شعبية حرة» (كما يفعل برنامج غوطة): إذ ما زالت البروليتاريا بحاجة إلى الدولة ليس من أجل الحرية فحسب، بل من أجل قهر خصومها. وينتهي وجود الدولة كما هي الآن في اليوم الذي يصبح فيه التكلم عن الحرية مستطاعاً». (رسالة إلى ببيبل).

بحرف الكفاح الراهن.»[1]. وفي عام 1891، أيضاً، غضب أنجلز من هوس الاشتراكيين الديموقراطيين الألمان في أن يضعوا «في الخطة الأولى، مسائل سياسية عامة، مجردة، و(يخفون) بذلك المسائل المشخصة الملحة أشد الإلحاح التي تجيء من تلقاء ذاتها لتتسجل في لائحة العمل اليومي، لدى أولى الحوادث الهامة وعند أول أزمة سياسية» (نقد برنامج ايرفورت[2]). إلا

---

(1) رسالة إلى دومولا نيو وان هيس، 22 شباط 1881. ومقاطع أخرى من هذه الرسالة، يعلن ماركس أن المشكلات التي سيوجد الاشتراكيون أمامها يوم وصولهم إلى السلطة «ليس لها أي طابع اشتراكي نوعياً»؛ وأن هذه المشكلات هي المشكلات التي تلقاها كل «حكومة نشأت فجأة عن انتصار شعبي». ويتمثل الشيء الأكيد الوحيد في أن «حكومة اشتراكية لا تصل إلى دفة البلاد دون أن تنمو الشروط نمواً كافياً لتتيح لها أن تتخذ قبل كل شيء التدابير الضرورية كيما تخيف البورجوازية، بغية أن تحقق الميزة الأولى، في الزمن في سبيل عمل مجد». أما بخصوص كومونة باريس «دون أن نعدّ بأن الأمر كان أمر انتفاضة مدينة واحدة، في ظروف استثنائية». فإنها كانت «تستطيع الحصول على تسوية مع فرساي، مفيدة من أجل الجماهير الشعبية، الأمر الوحيد الذي كان حينئذٍ قابلاً للتحقيق. وكان وضع اليد على «مصرف فرنسا» كافياً لوحده أن يضع حداً، في ظل الرعب، لغطرسة فرساي».

(2) والحق يقال، تحفل جميع النصوص الماركسية حول هذا «الانتقال» بالتناقضات. ففي نص أنجلز المذكور أعلاه ذاته، يؤكد أنجلز بمثابة «شيء أكيد على الإطلاق». أن «شكل الجمهورية الديمقراطية... هو الشكل النوعي لديكتاتورية البروليتاريا، مثلما سبقت وأن بينت ذلك الثورة الفرنسية العظيمة». إلا أن الجملة التالية يبدو أنها تشير إلى أن أنجلز لا يقصد «الجمهورية الديمقراطية إلا من حيث أنها «شكل» مناقض لـ «الإمبراطورية» الملكية الألمانية، ولا يقصد بتاتاً المضمون «الديمقراطي» لجمهورية. ونوه أنجلز، في عام 1875، أن كومونة باريس «لم تعد إلى ذاك دولة بالمعنى الصحيح». بيد أن ماركس لاحظ في عام 1871 بصدد الكومونة «إنه لا يكفي أن تستولي الطبقة العاملة على آلة الدولة حتى تجعلها تعمل لغاياتها الخاصة». (الحرب الأهلية في فرنسا). ولم يستبعد ماركس وأنجلز البتة الاستخدام المحتمل لأسوأ العنف في ممارسة ديكتاتورية البروليتاريا .كما لم تذكر البتة بدقة تلك «المسألة في الغيوم»، «العامة والمجردة». أما بخصوص برنامج التدابير الاقتصادية والاجتماعية التي صيغت في «البيان» عام 1848، فإن مقدمة لطبعة جديدة له في عام 1872 تحذرنا بأنه قد شاخ وأنه «لا ينبغي أن نعزو (إليه) أهمية بالغة».....

أنّه إذا لم يمكن أن توجد «نظرية سياسية» لمحتوى «الانتقـال» ولا لـشكله، كما لم يكن ممكناً من أجل المجتمـع الـشيوعي، وإذا ظلـت «الـسلطة» في مرحلة الانتقال، وإلى حد غير معيّن، سلطة «سياسية» وبالتـالي لا تـتلخص تخلصاً تاماً (على الأقل يبدو ذلك....) من الإدانة التي وجهها مـاركس ضـد «مقولة» السياسي، فما ستكون عليه «نوعية» السياسة التي على البروليتاريا أن تخوضها حتى استيلائها على السلطة؟

2- نضال البروليتاريا في سياسة الدولة

أ- ضرورة النضال

مع أن الثورات، جميع الثورات، هي نتيجـة نمـو القـوى الإنتاجيـة الـتي تتناقض «في فترة معطاة» تناقضاً شديداً مع علاقات الإنتاج التي سبق وجودهـا، فإن البروليتاريا ليست ملزمـة بـأن تنتظـر سـاعتها بهـدوء. فلنكـرر، إذا لم تكـن الماركسية ذات نزعة «إرادية»، فهي ليست ذات نزعة «ميكانيكية».

إن نضال البروليتاريا ضروري لأن العمل L'action الواعي للإنسان كان دوماً، منذ العلاقة الأولى مع الطبيعة، مرتبطاً ارتباطاً حميماً بجميع تحولات الطبيعة.

ومن جهة أخرى إن نضال البروليتاريا محتوم؛ فمن العبث أن نأمل بـأن شرطها ذاته لن يستجرها إلى النضال. غير أنها يمكن أن تخطئ في الأهداف، وأن لا تستهدف إلا ثورة «سياسية» (قد لا تكون ثورتها بالتالي)؛ ويمكـن أن تؤخر ساعة تحررها بأن تستـسلم لإغـراء الإصـلاحية الـسياسية، واشـتراكية الدولة، أو أن تستسلم لغلـواء الأوهـام الدينيـة أو الأخلاقيـة أو اليوتوبيـات العامية. طبعاً، لا تفقدها هذه الأخطاء كل شيء، فسوف تقـاد إن عـاجلاً أو آجلاً إلى استئناف النضال في سبيل أهدافها الخاصة. لكن، لماذا تأخير الثورة الاجتماعية الحقة بالإحجام والترقب في الوقت الذي بـدأت البروليتاريـا فيـه بالقبض على الأسلحة العملية والنظرية التي تجعل هذه الثورة ممكنة؟

زد على ذلك: إن البروليتاريا، بنضالها السياسي بكل الوسائل (النضالات البرلمانية، والنقابية والثقافية، والخ)، وبتنظيمها كـ«حركة مكافحة»، إنها تكره البورجوازية على أن تحمي نفسها. فيمكن أن تنتقل هذه البورجوازية إلى القمع: وهذا سيقوي الوعي الطبقي عند البروليتاريين وسيجذب إليهم حلفاء. وبالعكس يمكن أن تقوم البروليتاريا بتنازلات سياسية: وهذا سيشجع نضال البروليتاريا القانوني ويضعف الدولة. ويمكن كذلك أن تعزز البورجوازية استغلالها الاقتصادي: وهذا سيحوّل الطبقات المتوسطة إلى البروليتاريا، وينزع إلى إبراز تناقضات الرأسمالية. ويمكن أيضاً أن تسعى للإبقاء على أرباحها ببحث عن التقدم التقني وبغزو أسواق جديدة في المستعمرات: وهذا سينمّي القوى الإنتاجية، ويجعل الملكية الخاصة أمراً باطلاً، ويزيد التمركز الرأسمالي، ويوسع مجال البروليتاريا، ويوحّد الحركات البروليتارية في العالم.

وبالتالي، ليس للبروليتاريا ما تفقد في نضالها.

هذا على أن يخاض هذا النضال مع ذلك على الدوام كنضال طبقي مع استهداف ثورة كلية.

ب- قيادة البروليتاريا المناضلة:

إن البروليتاريا يُدرّبها ويقودها في نضالها حزب سياسي[1]. ولقد أُعْلِنَت ضرورة هذا الحزب منذ «بيان رابطة الشيوعيين». ولقد اهتم ماركس دائماً بتكوين أحزاب البروليتاريا ومنظماتها؛ فانخرط فيها أحياناً، وقادها، وكان مستشارها دائماً بل أكثر من ذلك أيضاً، كان ناقدها ومؤدبها[2].

---

(1) فلنراجع البيان: «إن تنظيم البروليتاريا في طبقة، وبالتالي في حزب سياسي»، فلنر أيضاً رسالة ماركس إلى بولته الهامة للغاية في 1871/11/29 (في المجموعة، نقد برنامجي غوطة وايرفورت).

(2) كان نشاطه لا يني، عدا نشاط ماركس وأنجلز لدى الاشتراكيين الألمان، قد ساعد كلاهما الحركات الاشتراكية الإنجليزية والبلجيكية والهولندية والسويسرية والأمريكية، الخ... ولقد

ومع ذلك، لم يعدّ ماركس ولا أنجلز أن شكل التنظيم في «حزب سياسي» قد كان موجباً مطلقاً، فإن ضلَّ الحزب، فالأفضل هجره ومكافحته، وإن جعلت ظروف البروليتاريا وعدم نضجها شكل الحزب السياسي متعذراً أو سابقاً لأوانه، فإنه يمكن أن يكون أمراً ضرورياً التكرس على العمل L'action التربوي، والنقابي، وعلى التفكير النظري، وعلى تنظيم مثل «جمعية الشغيلة الأممية».

ما هي الخصائص التي يجب أن يتصف بها تنظيم نضال البروليتاريا؟ بخصوص الناحية السوسيولوجية فيه أولاً، لم يستسلم ماركس بتاتاً إلى «النزعة العمالية» L'Ouvriérisme. وعندما طلب تولان والبرودونيون، في نطاق الأممية الأولى، أن تكون «الجمعية» مغلقة في وجه المثقفين أو على الأقل أن يكون مندوبو الفروع عمالاً (وهذا ماكان يستهدف ماركس على وجه التحديد)، فإن ماركس عارض في ذلك بشدة ونجاح.

فالحزب أو المنظمة يجب أن يكون له مذهب علمي لا غبار عليه؛ فما من خطأ مذهبي بلا نتائج، والقبول بذلك، حتى باسم الوحدة أو لمبررات تاكتيكية، لا يمكن إلا أن يُضِلَ البروليتاريا. وهذه الصرامة حول المحتوى العلمي للمذهب ضرورة ملحة خصوصاً وأن نضال البروليتاريا يفرض تسويات في العمل، وعودة إلى الوراء وأحلاف تاكتيكية، وإلخ.

وبخصوص التنظيم والانضباط الداخليين في الحزب، فإن فكر ماركس وأنجلز يتنوع حولهما.

ففي الواقع لقد عارض ماركس على التتالي، في داخل الأممية، أنصار مازيني الذين كانوا يرغبون في إعطاء الأممية تنظيماً مركزياً وصلباً للغاية، وأنصار باكونين الذين أرادوا بعكس ذلك أن يتمتع كل فرع من فروع الأممية

وضع ماركس مع صهره لا فارغ وجول غيسد برنامج «الحزب العمالي الفرنسي» الذي أسسه هذا الأخير.

باستقلال ذاتي شامل بدون أن يخضع لقرارات اللجنة المركزية[1]. أما أنجلز، الذي أثار غضب قادة الحزب الاشتراكي الألماني بنشر النقد الذي وجهه ماركس لبرنامج غوطة، فقد طلب إلى هؤلاء «أن يكونوا أقل بروسية بقليل»، وقدم لهم على سبيل المثال النقاش الحر الذي يسود في داخل الحزب الثوري البريطاني المحافظ، واسترعى ملاحظتهم بأن «الانضباط لا يمكن أن يكون صارماً في حزب كبير كما هو الحال في فرقة صغيرة»[2].

وأخيراً، يجب على الحزب أن يمارس الأممية في عمله (فلنراجع أدناه).

ج- استخدام الديموقراطية البورجوازية.

إن ماركس وأنجلز، منذ تجاربهما السياسية الأولى في ألمانية حتى آخر نصوصهما، قد أقاما دائماً فرقاً أساسياً بين الإمكانات المعروضة على البروليتاريا في إطار دولة بيروقراطية وغير ديموقراطية مثل الإمبراطورية الألمانية وبين الإمكانات التي تقدمها الديموقراطية السياسية، ولو كانت بورجوازية.

ومع أن ماركس ما استبعد بتاتاً قبلياً الفرضية القائلة بأن البروليتارية قد تستطيع في زمنه، وفي بعض البلدان المحظوظة، أن تصل إلى السلطة بصورة نهائية، فإنه ما اتكل بتاتاًعلى هذا الاحتمال. وبالمقابل، لقد فكر دائماً، بخصوص ثورات 1848 في فرنسة وألمانية كما بصدد العصيان الباريسي عام 1848، أن على البروليتاريا أن تكتفي مؤقتاً، «بعد أن أخافت البورجوازية» بإبرام تسوية معها من شأنها توسيع الديموقراطية (لنراجع مع ذلك، فرضيات أنجلز أدناه).

---

(1) في نظر الباكونينيين، يجب أن يكون فرع الأممية المستقلة استقلالاً ذاتياً الصورة المسبقة للمجتمع المقبل (راجع أدناه).

(2) طالب أنجلز بحق المعارضة: «مامن حزب في أي بلد كان يستطيع أن يحكم علي بالصمت لذا قررت أن أتكلم» (رسالة إلى بيبل في 1/9/1891).

والحزب لا يتهرب أمام العمل الانتخابي ولا أمام العمل البرلماني. وهو يـدعم، علـى هـذا الـصعيد، «جميـع المطالـب الخاصـة بتحـسين وضـع البروليتاريا» (أنجلز، نقد برنامج ايرفورت).

ولكـن في الممارسـة، أيـن نتوقـف في اسـتخدام الديموقراطيـة البورجوازية؟ وهل يمكن لحد الاستخدام أن يَتَحدّد خارج كل وضع مشخص أو أن يُسْتَنْبَط من مبـدأ مـذهبي؟ لقـد ازدرى مـاركس وأنجلـز علـى الـدوام «السياسيين الواقعيين» أكبر ازدراءً وحَذَّراً البروليتاريا من الانتهازية.

ولكن منذ اللحظة التي يغدو فيها حزب البروليتاريا عديداً، وما أن يَسْتَخْدم الديموقراطية بالاشتراك في سير عملها، ألا نلاقي بالـشوط ذاتـه عـدم الأصـالة الأساسية كلها التي كان ماركس يندد بها في السياسة سابقاً(1).

إذ من هنا ستولد جميع المشكلات اللاحقة للماركسية.

د- انتقال سلمي أم عصيان؟

حدث لماركس أن تقارب من أنصار بلانكـي تاكتيكيـاً لأن هـؤلاء قـد ظهروا له بأنهم أشد من جميع الثوريين تصميماً. ومـع ذلـك، منـذ (1845 ــ 1846م) غدا ماركس حذراً تجاه أي تنظيم ثوري ذي طابع عصياني.

وهذا أحد الأسباب التي جعلته لا يتراجع أمام حل «رابطة الشيوعيين» في عام 1852. وفي إطار الأممية، كان أحد أسباب صـراعه مـع بـاكونين عَـزْمَ هـذا الأخير على إعطاء كل فرع في الأممية نشاطاً عصيانياً أو إرهابياً منفـرداً ومـستقلاً استقلالاً ذاتياً. وبدا له دائماً الإرهاب الفوضوي سخيفاً.

وأدان دومـاً العـصيانات الـسابقة لأوانهـا والمعزولـة، حـتى إن ذلـك العصيان الجنوني في بداية كومونة باريس ظهر لـه أقـل أهميـة بكـثير بالنـسبة

(1) إن النص البالغ الأهمية حول الإمكانات الثورية المفتوحة أمـام العمـل الـسياسي «القـانوني» للشيوعيين هو التقديم المطول الذي كتبه أنجلز في عـام 1895 (سـنة وفاتـه). بـشأن كتـاب ماركس «الصراعات الطبقية في فرنسا».

لصراع الطبقات من النصر البروسي الذي كان ينتظر منه وحدة ألمانية السياسية، هذا الشرط المؤاتي لنمو بروليتاريا ألمانية قوية.

ولكن هل العصيان الذي يجيء في حينه هو في نظر ماركس الشرط المحتوم لقلب المجتمع القديم والاستيلاء على السلطة من قِبَل البروليتاريا؟

هنا أيضاً لم يُجِب ماركس أبداً: واقتصر على الجواب «بنقد هذا السؤال»، الذي هو في نظره سؤال «مجرد». وهذا يتضمن أن ضرورة العصيان العنيف ليست مستبعدة ولا ضرورية[1]. وعلى كل حال، ليس على البروليتاريا أن تنظم نفسها انتظاراً لعصيان ولا تهيئة له. ولكن أليست عندئذٍ محكوماً عليها بأن «تعمل في السياسة»؟...

لقد أقر أنجلز بوضوح في نص أساسي - قلما استُشهِدَ به - بأن الديموقراطية السياسية البورجوازية يمكن أن تتيح، في بعض البلدان الانتقال السلمي إلى الاشتراكية وبطرق برلمانية[2]. ويمكن أن نتساءل فيما إذا سيكون مثل هذا الانتقال ممكناً من غير أن يتأثر قادة البروليتاريا و البروليتاريا ذاتها بـ«الفكر السياسي» الذي قال عنه ماركس سابقاً بأنه «عاجز عن فهم سبب الفساد الاجتماعي»(راجع أعلاه).

---

(1) إن أنجلز، في مقدمته لـ «صراع الطبقات في فرنسا» لا يعلن أن العصيان غير مجد فحسب، بل يبرهن على أنه في أيامنا عسير في ألمانيا.

(2) «وإنهم يوهموننا بأننا المجتمع الحالي وهو يتطور ينتقل رويداً رويداً نحو الاشتراكية، لكن هذا معناه نسيان أن على هذا المجتمع أن يخرج أولاً من غلافه القديم وزد على ذلك أن عليه أن يقطع، في ألمانية، قيود النظام السياسي الذي لا يزال نصف مطلق. ويمكن أن نتصور أنه بالإمكان تطوير المجتمع القديم سلمياً نحو المجتمع الجديد في البلدان التي يجمع التمثيل الشعبي بنفسه فيها كل السلطة، حيث نستطيع أن نعمل ما نريد حسب مقتضى الدستور، طالما تسير أكثرية الأمة وراءنا وذلك في جمهوريات ديموقراطية مثل فرنسة وأمريكة وفي ممالك مثل إنكلترة....». (نقد برنامج ايرفورت 1891). لابد أن ننوه بأن أنجلز لا يتوقع بتاتاً عودة الأعداء إلى السلطة.... وفي مقدمته لـ «صراع الطبقات في فرنسا» (1895)، وهي نص لا يقل أهمية حول هذا الموضوع، يقارن فيه أنجلز النماء السلمي والذي لا يقاوم للاشتراكية في الدولة الحالية بنماء المسيحية في الإمبراطورية الرومانية.

هـ- دور الطبقات الأخرى في نضال البروليتاريا

هناك فكرتان تثبتتا منذ «البيان الشيوعي» لعام 1848 ولم يَعُد وضعهما موضع البحث بتاتاً، هما:

- إن البروليتاريا لا ترفض بصورة قبلية أن تقبل تعاون الطبقات الأخرى ولا ترفض أن تُقَدم له المساعدة وقتياً من أجل أهداف مشتركة.

- وإن الطبقات الأخرى هذه، مع التحفظ على حالة الفلاحين وكون مصير البورجوازية محسوماً، إنها تنهار في النظام الرأسمالي وتؤول إلى الزوال مع الصناعة الكبرى.

وتتحدّد النقطة الأولى بـ«الوضع الثوري» في بعض الفترات التاريخية لهذه الطبقة أو تلك. ففي عام 1848. أعلن «البيان» أن «الطبقات الوسطى ليست ثورية بل محافظة»؛ وفي عام 1875، شدد ماركس وبالعكس من ذلك على دورها الثوري «تبعاً لانتقالها الوشيك إلى البروليتاريا» (نقد برنامج غوطة). ويبرز ماركس هنا فكرة كانت موجودة سابقاً في «البيان». راجع كذلك، أنجلز، رسالة إلى بيبل، حول البرنامج ذاته.

أما حالة الفلاحين فهي حالة خاصة جداً، ومن المعروف أنها شغلت كارل ماركس أكثر فأكثر إذ بدا أنه حَدَسَ في مناسبات عدة بأن هذه الطبقة قد تقاوم امتصاص البروليتاريا لها وأنها قادرة على أن تقوم بدور ثوري هام أو بدور مضاد للثورة. غير أنه ما من عمل كبير ناجز لماركس وأنجلز يبحث بحثاً صريحاً في هذه المشكلة (اللهم عرضاً، «الثامن عشر من برومير للويس بونابارت»، ولكن ماركس في سنيه الأخيرة لم يَبْدُ بأنه بحكم الحكم ذاته على دور «الفلاحين المفتتين»). فلقد تبادل ماركس، في آخر حياته، مراسلة طوْيلة مع الشعبيين الروس[1] الشباب حول بنية الاقتصاد وحول الجماعية الريفية الروسية: إذ جُوبه بمشكلة إمكان ثورة اجتماعية «كلية» (لم يُعْلِن

(1) قد أصبح بعضهم منظرين ماركسيين هامين: فيرا زاسوليتش ودانييلسون، الخ.

بوضوح حكمه عليها) في بلد تكون فيه الطبقة الفلاحية هي الطبقة الأكثر عدداً بكثير والتي يكون وضعها أشبه بوضع البروليتاريين في البلدان المصنّعة)[1].

إن مشكلة «الفاعل الثوري»L'Agent Révolutionnaire هذه مشكلة أساسية لأن الصراع السياسي كله يتلخص في صراع الطبقات في نظر ماركس. والحال، هل تحتفظ البروليتاريا بالخصائص التي، في رأي ماركس، تجعل منها الفاعل الوحيد الممكن للثورة «الحقة»؟ وأي الطبقات تستطيع أن تقوم بدور إضافي إلى جانبها؟ ولم يكتب ماركس بتاتاً الفصل في الطبقات الاجتماعية، المتوقع في الكتاب الثالث من «رأس المال»... بل كان عمله الأخير (1880) «استجواب من أجل تحقيق في شرط العمال الفرنسيين». لقد تركت المشكلة معلقة وما فتئت تقسم الماركسيين بعد عام 1900. وكذلك، من جهة أخرى، ظلت معلقة مشكلة معرفة فيما إذا ستكون «الثورة» من عمل البروليتاريات الموحدة للأمم أو من صنيع بروليتاريا أمة واحدة تساعدها طبقات أخرى في هذا البلد.

و - الثورة الدائمة

إن مصلحة البروليتاريا المنظمة في «حزب مستقل» يمكن أن تتطابق في وضع تاريخي مشخص، تطابقاً مؤقتاً، على سبيل المثال، مع وضع «البورجوازيين الصغار الديموقراطيين والجمهوريين» للقضاء على تفوق طبقة تمنع نموهم الخاص. لكن لا يجب على البروليتاريا المنظمة أن تستسلم للوقوع في شرك هذه الثورة التي يريدها حلفاء مؤقتون لمصلحتهم حصراً، ولا أن يغريها هؤلاء الحلفاء كي تشترك معهم في تنظيم مشترك قد يستعجل، بعد قيام الثورة، ليرسم، باسم جميع المشاركين، أن الثورة قد انتهت في حين أن الثورة يجب أن تكون ثورة دائمة بالنسبة للبروليتاريا.

---

(1) وسوف يعود برنشتاين وكاوتسكي ولينين إلى هذه المسألة مطولاً (انظر فيما بعد أدناه).

«....من مصلحتنا ومن واجبنا أن نجعل الثورة دائمة إلى أن تُطْرَد من السلطة جميع الطبقات المالكة إلى حد ما... لا في بلد واحد فحسب، بل في جميع البلدان الرئيسة في العالم....»

«وبكلمة: حالما تحصل البروليتاريا على النصر لا يجب أن يتوجه من بعد حذرها ضد الحزب الرجعي المغلوب، بل ضد حلفائها القدماء، أي ضد الحزب الذي يريد أن يستغل وحده النصر المشترك».

«ويجب أن تكون صيحتها الحرية: الثورة الدائمة». (توجيه المجلس المركزي إلى رابطة الشيوعيين، آذار، 1850).

ز- الأممية البروليتارية:

تابع ماركس بأقصى الانتباه دائماً معركة جميع بروليتارت أوروبا. ليس، كما يقال أحياناً لأنه «راهن» على التوالي على العديد منها، بأمل أن تستطيع إحداها، في الوقت الحالي، أن تتوصل إلى صنع «الثورة الاجتماعية» عندها وربما إلى جرّ الأخريات. بل لأنه اعتقد دائماً على الأخص بأن تجربة النضال الخاصة بكل بروليتاريا مفيدة للجميع؛ كما فكر بأن المعرفة العملية بتجارب الأخريات يمكن أن تسرع بأن تعي كل البروليتاريا الخاصة العالمية والمحتومة لصراع الطبقات.

ولم يناد «البيان» حقاً باستراتيجية متناسقة لجميع البروليتاريات بهدف انقلاب عام. بل اقتصر على التأكيد بأن «العمل لا وطن لهم» بسبب الوضع الذي وُضِعُوا فيه، ولكن بروليتاريا كل بلد «يجب أن تصير هي ذاتها الأمة» و«بالتالي فهي أيضاً قومية من هذه الناحية، ولو بغير المعنى البورجوازي للكلمة بتاتاً». ويضيف قائلاً: «إن الشيوعيين يعملون على وحدة الأحزاب الديموقراطية لجميع البلدان وعلى اتفاقها».

«أيها البروليتاريون في جميع البلدان، اتحدوا»!....

والبروليتاريا، كطبقة ذات نزعة عالمية، لا يمكن إلا أن تكافح ضد

جميع ألوان التفريق. ويجب عليها أن تعارض على الأخص سياسة الحرب الامبريالية للدول البورجوازية التي تسوق عمال مختلف البلدان لأن يتقاتلوا بعضهم مع بعض والتي تحاول أن تبعث عندهم الأمل في أن قسماً من بؤسهم سينتقل إلى بروليتاريا الشعوب المستعبدة. وليس على البروليتاريا أن تشجع على نصر البورجوازية في بلادها.

إلا أنه إذا كان المبدأ أكيداً يجب عليها أن تراعي عند تطبيقه الإطار القومي الحالي الذي يجري فيه نضال كل بروليتاريا كما عليها أن تأخذ في الحسبان السير الديالكتيكي لصراع الطبقات[1].

وهذا السبب لم يكن الموقف المشخص الذي يوصي به ماركس خالياً من بعض الانتهازية التاكتيكية.

وسيظل يعارض ماركس معارضة صلبة أي خضوع من قبل الاستراتيجية البروليتارية للإيديولوجية الوطنية والقومية للقادة البورجوازيين، هكذا يُفَسّر رفضُ ماركس المطلق لقومية اللاسّاليين. إلا أنه قد عارض كذلك، في داخل الأممية الأولى، باكونين الذي كان يريد أن تنتفض جميع البروليتاريات في

---

(1) «من المسلم به على الإطلاق أن الطبقة العاملة، ولو لكي تكون قادرة على النضال، يجب عليها أن تنظم نفسها في بلادها بوصفها طبقة وأن البلدان المعنية هي المسرح المباشر لنضالها. إذ يغدو نضالها الطبقي، في ذلك، قومياً، ليس من حيث مضمونه، بل... من حيث شكله.... أما عن الوظائف الأممية للطبقة العاملة الألمانية...، فليس ثمة كلمة (في هذا البرنامج ذي الوحي اللاسالي)» (ماركس، نقد برنامج غوطة). أما أنجلز فهو يقترح، بصدد البرنامج ذاته، «أن يقول على سبيل المثال»: «ولو أن حزب العمال الألماني كان ملزماً بأن يتصرف في هذه الفترة ضمن حدود التخوم القومية....، فإنه يظل واعياً بصلات التضامن التي تربطه بعمال جميع البلدان ويكون مهيئاً على الدوام لأن يؤدي، كما في الماضي، الواجبات التي يرسمها له هذا التضامن» (رسالة إلى بيبل، 1875). ويذكر أنجلز، بين هذه الواجبات، المساعدة المادية للبروليتاريات الأجنبية، والاستعلام المتبادل، والحث على الوقوف ضد الحرب أو حالات التهديد بالحرب، و«الموقف الذي تجب مراعاته أثناء هذه الحروب....».

وقت واحد ضد كل حرب قومية وأن تستفيد من وضع الحرب لتصفية بورجوازيتها الخاصة والدولة معاً دون ارفضاض. وفي رأي ماركس، تختلف المشكلة، إذ أن الهدف المطلوب بلوغه هو أن تستولي البروليتاريا على السلطة السياسية الحالية، أولاً؛ والحال أن هذه السلطة لا توجد حالياً إلا في الإطار الجغرافي القومي، وبالتالي يجب النضال في هذا الإطار. والحال، إذا كانت الحرب مؤقتاً إحدى الوسائل التقنية التي تتيح التعجيل بالشروط التي قد تسمح بتقريب البروليتاريا من اللحظة التي تكون قادرة فيها على الاستيلاء على السلطة، فإنه ليس على البروليتاريا أن تعارض هذه الحرب (وعلى الأخص ليس عليها أن تعارضها بعمل إرهابي أو عصياني سابق لأوانه لا يمكن إلا أن يجمع ضدها جميع الفئات الاجتماعية الأخرى).

نلاقي من جديد هنا الاهتمام الدائم لماركس في تجنب كل ثورة سابقة لأوانها، وكل عمل لا يرتكز على تحليل كامل للوقائع وعلى امتزاج وثيق بين الإرادة الثورية والنمو الموضوعي للظروف الثورية[1].

ولكن أليست هذه المعايرة بين «الممكن» و«المنشود» هي التعريف البالغ التقليدية للسياسة؟ وبالتالي، إن البروليتاريا، بالرغم من النصائح والمعلومات التي تقدمها الأممية، إنما ترتبط إذن، في نضالها، بسياق سياسة الدول كلّه وبسياسة دولتها. إنها لا تنجو من السياسة، أو أنها عندئذٍ لا تبتعد عن السياسة إلا بشرط أن تدلّها بروليتاريا قومية معينة على الطريق بعدما نجحت في استلام السلطة في بلادها، وأن تتطابق من الآن فصاعداً السياسة الخارجية لهذه الدولة تمام التطابق مع نضال الطبقات على المستوى العالمي، ههنا أيضاً لا يمكن تجنب المسألة في التطور اللاحق للماركسية.

* * *

(1) لهذا السبب، سعى ماركس على الأخص أن يجعل من الأممية الأولى جهاز تأهيل وتعاون.

الفصل الخامس عشر

الليبرالية

والسلفية والامبرالية

(1914 - 1848)

ترك فشل الثورات الليبرالية أثراً ازداد عمقاً بقدر ماكانت تحيي من آمال. فمن الحرب لا من الثورة خرجت الوحدة الإيطالية ثم الوحدة الألمانية. ولقد تتالت الحروب: حرب القرم وحرب إيطالية وحرب المكسيك والحرب بين النمسا وبروسيا والحرب بين بروسيا وفرنسة وحرب الانفصال: وهذا ما أخضع التفاؤل الليبرالي إلى امتحان قاس في السنوات العشرين التي تلت منتصف القرن، فإلى عام 1914 لم تتوقف الحرب في أية نقطة من الكره إلاّ لتُستأنف في مكان آخر (حرب في البلقان، حرب البوير، الحرب الروسية اليابانية، الحرب الإسبانية ـ الأمريكية...).

وحوّلت الثورة الصناعية وجه أوروبا، حيث تنظمت البروليتاريا ووعت قوتها واحتدم الصراع بين الطبقات.

وانتصرت الوضعية السياسية مع الثورة الصناعية، إذ التمس الليبراليون والمحافظون والاشتراكيون قوة الواقع واستندوا إلى دروس العلم لتسويغ المواقف ا لأشد تعارضاً. فباسم العلم أكّد سبنسر Spencer صحة الليبرالية الدائمة؛ وباسم العلم أرسى تين Taine ورينان Renan أسس سلفية جديدة؛ وانتوى ماركس أن يحل «اشتراكية علمية» محل الاشتراكية الطوباوية؛ وانتقلت القومية ذاتها من المرحلة الطوباوية إلى مرحلة «العمل السياسي»، ومن مثالية مازيني أو ميشليه إلى صدام الامبرياليات.

الوضعية السياسية

لقد نشر أوغيست كونت من عام 1851 إلى عام 1854 كتابه «مذهب السياسة الوضعية». وأودع داروين Darwin، في عام 1859، نتيجة أعماله في كتابه «في أصل الأنواع بطريق الاصطفاء الطبيعي» وكان غوبينو Gobineau قد نشر كتابه «بحث في اللامساواة بين العروق الإنسانية» في الأعوام 1853 ـ 1855.

واستطاع مؤرخ إنجليزي[1] أن يقول بأن الجزء الثاني من القرن التاسع عشر هو «عصر داروين». وقد يكون من الأصح أن يقال بأنه عصر الداروينية. قاصدين بذلك مجموعة الاعتقادات المنتشرة التي جمعها داروين ووضعها في نظام أكثر مما أوجدها؛ بيد أنه من المؤكد أن مفاهيم مثل مبدأ التطور أو الاصطفاء الطبيعي قد استخدمها أناس استخداماً واسعاً لكي تسوغ «سياسة وضعية» من غير أن يكون لدى هؤلاء الناس سوى معرفة سطحية للغاية بعمل داروين.

فالبيولوجيا ألفت نفسها إذن، مرتبطة بالسياسة ارتباطاً وثيقاً. فهي قد قامت في الجزء الثاني من القرن التاسع عشر بدور يشبه الدور الذي كان يقوم فيه التاريخ في الحقبة الرومانسية، وغدا التاريخ نفسه، كما كتبه ترايتشكي Treitschke على سبيل المثال، بيولوجياً وقومياً.

وتجلى هذا اللجوء إلى البيولوجيا في الفن (طبيعة زولا، سلالية «روجون - ماكار»).كما في السياسة. وبدا أن تطور الأفراد مثل تطور المجتمعات تحدده قوانين تبدو كذلك محتومة في نظر قراء موراس كما في نظر قراء ماركس. وانتشرت بعض النزعة إلى القدرية، أو على الأقل إلى الاعتقادية، في جميع قطاعات الرأي.

مذهب كونت

يبدو عمل أوغيست كونت (1798 ـ 1857)، في نظر الفرنسي، كأفضل بيان عن هذه الوضعية التي سيطرت على الجزء الثاني من القرن. ويُعَدّ هذا العمل من الأعمال التي فجرت الأطر المسبقة لحسن الحظ.

1- فهو ينتمي إلى الحقبة التي سبقت ثورة 1848 وإلى الفترة التي تلتها معاً، ولا ينفصل كذلك عن رومانسية 1830 ولا عن الصناعية السلطوية لإمبراطورية الثانية.

(1) جون بوول، «السياسة والرأي في القرن التاسع عشر» لندن، 1954.

2- ولا يمكن ربط هذا العمل الذي يقع في مركز القرن دونما اصطناع بهذا التيار الفكري أو ذاك، مثل السلفية والليبرالية والاشتراكية.

إنه محاولة تأليف منقوصة بلا شك - لأنه مال في النهاية إلى جانب النظام - ولكنها محاولة واسعة بلا نكران.

إن أوغيست كونت، هذا التلميذ السابق في المدرسة المتعددة التقنيات، بدأ بكونه أمين سر سان سيمون؛ وانفصل عن هذا، إلا أنه يبدو أن السان سيمونية أثرت تأثيراً عميقاً في مذهبه، كما عرضه في «دروس في الفلسفة الوضعية» وفي «مذهب في السياسة الوضعية»: فهناك الثقة ذاتها في علم إجمالي، والإرادة ذاتها فيتجاوز الصراعات السياسية وإقامة دين للإنسانية، والتطور ذاته في اتجاه الصوفية وأيضاً في اتجاه السلطة. غير أن السان سيمونية والكونتية تبديان اختلافات ملحوظة. وخلافاً لسلفيي المدرسة التيوقراطية الذين يشكون بالعلم، يعتقد أوغيست كونت بقيمة العلم الرفيعة ووحدته، والعلم، في نظره، هو علم المجتمع وعلم التطور معاً.

هو علم المجتمع ـ إذ أن الفرد تجريد، والمجتمع هو الواقع الحقيقي؛ وينبغي مكافحة الفردية الليبرالية، وتكوين الناس في مجتمع.

وهو علم التطور. إذ منذ عام 1822 قد عرض أوغيست كونت قانون الحالات الثلاث الشهير: «بفضل طبيعة الفكر البشري ذاتها، يخضع كل فرع من معارفنا في سيره بالضرورة إلى الانتقال بحالات نظرية ثلاث مختلفة على التوالي: الحالة اللاهوتية أو الخيالية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة والحالة العلمية أو الوضعية».

إن القضية إذن أن ننظم المجتمعات الحديثة على أسس علمية وأن نوفق بين النظام والتقدم: «لم يعد بوسع أي نظام Ordre مَشْرُوع أن يتوطد ولا أن يدوم على الأخص، ما لم يكن متوافقاً توافقاً تاماً مع التقدم؛ ولا يمكن لأي تقدم عظيم أن يتحقق تحققاً مجدياً ما لم ينزع في النهاية نحو توطيد النظام الواضح».) (الدرس 46 من «دروس في الفلسفة الوضعية»).

وهكذا يتجلى الحنين إلى الوحدة عند أوغيست كونت ذلك الذي ظهر بأشكال متعددة لدى العديد من مؤلفي القرن التاسع عشر. فبرأي كونت، «يقوم النمط السوي للوجود الإنساني على وجه الخصوص في حالة الوحدة التامة».

وفلسفة كونت هي فلسفة «الإنسانية» وفلسفة تقدمها. وتتكون «الإنسانية» من مجموع الكائنات الإنسانية في الماضي والمستقبل والحاضر، غير أن الموتى أهم من الأحياء: إذ «يحكم الموتى الأحياء على الدوام أكثر فأكثر: ذلك هو القانون الأساسي للنظام الإنساني».

وليس فكر كونت بأميل إلى المساواة من فكر سان سيمون؛ فهو يعتقد برسالة نخبة ويقيم تمييزاً صارماً بين الجمهور والفنيين والحاكمين؛ إذ يعود إلى المختصين في العلم السياسي وإليهم وحدهم أن يحددوا الأهداف ويعينوا وسائل بلوغها: «على أصحاب الرأي أن يريدوا وعلى الصحفيين أن يقترحوا وسائل التنفيذ وعلى الحاكمين أن ينفذوا ـ وطالما تغدو هذه الوظائف الثلاث متميزة، سيظل هناك اختلاط وتعسف إلى درجة كبيرة تزيد أو تنقص».

ويُخضع كونت السياسة للأخلاق، «تبعاً لبرنامج العصر الوسيط الرائع». وتقوم الأخلاق الوضعية على «ترجيح قابلية الاجتماع على الشخصية تدريجياً» أي الانتصار على الأنانية ودمج الفرد بالمجتمع.

ولا شيء أغرب من مفهوم الحقوق الفردية على فكر كونت، فالواجبات نحو المجتمع هي وحدها التي توجد: «إن الوضعية لا تعترف لأي شخص بحق آخر سوى حق القيام بواجبه على الدوام. ولا تقر الوضعية على الإطلاق إلا بواجبات، عند الجميع، نحو الجميع، لأنه لا يمكن لوجهة نظرها الاجتماعية دوماً أن تتضمن أي مفهوم للحق قائم باستمرار على الفردية. وكل حق إنساني باطل ولا أخلاقي على حد سواء».

وتوجد جماعتان وسيطتان بين الفرد والإنسانية هما الأسرة والوطن. وعلى غرار سان سيمون يعزو كونت أهمية كبيرة للأسرة؛ ففي الأسرة تنشأ

الأخلاقية - في الأسرة التي تشغل المرأة فيها الدور الرئيس. أما الوطن فهو يؤلف وسيطاً ضرورياً بين الأسرة و«الإنسانية».

وتظهر مفاهيم الأسرة والوطن والإنسانية عند كونت صوفية أكثر فأكثر، وعلى وجه الخصوص بعد اللقاء مع كلوتيلد دوفر Chlothild de Vaux و«السنة التي لا نظير لها». وعلى غرار اللسان سيمونيه، تفضي الكونتية إلى دين؛ فيه الأكليروس هيئة حرفة علماء وفيه تسعى «أسرار اجتماعية» توجه وتقدس الحياة، ويقدم التقويم الوضعي «نظاماً كاملاً من الاحتفالات التذكارية الغربية، ويتيح الاحتفاء كل يوم بذكرى خادم صالح للإنسانية» فهذا الدين «كاثوليكية، بلا المسيحية» حسب قول جان لاكروا.

هكذا تقوم غاية السياسة على جعل كل مواطن موظفاً اجتماعياً، خاضعاً للسلطة تماماً. وتتطلب «السياسة الوضعية» الطاعة الكُمْلَى. فالنظام يتغلب على التقدم بحيث استطاع ستيوارت ميل أن يكتب أن الوضعية قد كانت مذهباً كاملاً في الاستبداد الروحي والزمني.

ولقد حققت الإمبراطورية الثانية بعض أحلام أوغيست كونت وأمكن للكونتية أن تظهر من بعض النواحي بمثابة الفلسفة الرسمية للإمبراطورية الثانية. غير أنه من الهام أن نميز بين الكونتية والوضعية. إذ أن مذهب كونت، الذي وُضع في ظل عودة الملكية بكامله تقريباً، يبدو أنه أثر تأثيراً عميقاً في فرنسة (لاسيما على تين وموراّس وإلخ).

غير أنه كان تأثيراً محدوداً ومن الجرأة بمكان أن نظن بأن وزراء نابليون الثالث ونابليون الثالث نفسه قد أمعنوا التأمل طويلاً في عمل الكونت.

وبدا مذهب كونت بأنه حظي بتأثير خارج فرنسة، ولاسيما في البرازيل، أكثر مما حظي بذلك في فرنسة ذاتها وحيث أن المذهب، بعد أن بُسِّط وتمت تنقيته من اندفاعاته الدينية، قد اختلط في وضعية منتشرة بقدر

كاف كي يغدو المـذهب الرسمـي لأنـصار الإمبراطوريـة ولخـصومهم معـاً. وظهرت هذه الوضعية أيضاً لـدى زولا Zola كمـا لـدى غوبينـو Gobineau وعند رينان Renan كما عنـد تـين Taine وعنـد فلـوبير Flaubert كمـا عنـد ميريميه Mérimée.

* * *

القسم الأول

الـليـبـراليـــــة

اتخذت الليبرالية نحو عام 1840 شكلاً نزع ليبراليو العصر إلى اعتباره شكلاً نهائياً: ألا وهو الأورليانية أو مذهب مانشستر.

ففي المنتصف الثاني من القرن، ألفى الرجال الذين نادوا بالليبرالية أنفسهم قبالة زمرتين من المشكلات: من جهة مشكلات التحقق التدريجي للمطالب الليبرالية الكبرى في المجال السياسي (الاقتراع العام، حرية إنشاء الجمعيات، الخ) والصعوبات التي أثارتها ممارسة السلطة؛ ومن جهة أخرى مشكلات النهوض الصناعي وتطور المزاحمة الدولية.

وبالتالي وُضِعَت مبادئ الأورليانية والليبرالية المانشسترية ثانية موضع تساؤل، وألفت الليبرالية نفسها على مفترق طريقين، طريق النزعة المحافظة الليبرالية وطريق الامبريالية.

فالليبرالية الفرنسية انغرست في السياسة اليومية للغاية؛ ولم تحسن التخلص من الحمائية والمالتوسية اللتين كانتا تسمان الأورليانية.

والليبرالية الإنكليزية فهي على العكس قد انضمت إلى المشاريع الامبريالية الكبرى بعد فترة طويلة من الداروينية السياسية.

* * *

1- الليبرالية الفرنسية : من الأورليانية إلى الراديكالية

1- ليبرالية انتقال

اختتمت ثورة عام 1848 حقبة في تاريخ الليبرالية؛ فلقد كانت أكثر من أزمة سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية، إنها حقاً انهيار نظام ونهاية النشوة الليبرالية.

إلا أن الليبراليين يعدون ثورة عام 1848 على أنها عَرَضٌ أسبابُهُ سياسية بحت؛ فلقد بدت لهم على أنها أزمة النظام البرلماني لا أنها الليبرالية بتاتاً. وبما أن ليبراليي الإمبراطورية الثانية أوفياء لضرب من «السياسة أولاً» فإنهم لم يهتموا بتاتاً بالإصلاحات الاجتماعية، ولم تكن «الحريات الضرورية» عند تيير Thiers إلا حريات سياسية أساساً.

وكان العمل الذي يميز أكثر تمييز حقبة طرحت فيها بحدة مشكلة الانضواء هو بلا شك كتاب «فرنسة الجديد» الذي نشره بريفو بارادول Prévost-Paradol في عام 1868.

بريفو بارادول

ولد بريفو بارادول عام 1829، ودرس في دار المعلمين وكان صحفياً في صحيفة «نقاشات» Débats وعُدَّ من العقول اللامعة في زمنه. غير أن حياته المهنية المفعمة في الظاهر قد انتهت نهاية درامية: فهو: بعد أن نشر كتاب «فرنسا الجديدة» ببضعة أشهر، انضوى إلى الإمبراطورية وقبل مركز وزير فرنسا في الولايات المتحدة؛ وانتحر بعد وصوله إلى واشنطن بقليل في تموز 1870.

وتلتقي جميع مواضيع الليبرالية الكبيرة في كتاب «فرنسا الجديدة»، حيث يبرز تأثير توكفيل مثل: كره الأنظمة الاستبدادية والثقة في النظام البرلماني وفي مزايا اللامركزية وفي قوة الأخلاق والإعجاب ببريطانيا العظمى والولايات المتحدة. وبالتالي كان النظام السياسي العزيز على بريفو بارادول

نظام مُعادِلات؛ إذ يقل اهتمامه في شكل الحكم (ولو أن تفضيله يذهب إلى ملكية برلمانية) عن اهتمامه في إصلاح المؤسسات وعلى الأخص الإصلاح الفكري والأخلاقي، مثله مثل رينان بعد بضع سنوات.

غير أن ليبرالية بريفو بارادول تُظْهِر عدة سمات مميزة:

1- عدم اكتراثه تجاه المشكلات الاقتصادية، ونقص الحماسة عنده من أجل «حرية العلم، وحرية المرور». وربما كانت ليبرالية بريفو بارادول حمائية طواعية، مثلما كان الصناعيون الفرنسيون بعد اتفاقية التجارة عام 1860.

2- ولبريفو بارادول اهتمامات ديموغرافية؛ فهو يقدّر بأنه ليس بمستطاع فرنسا أن تظل قوية إلا إذا كانت آهلة بالسكان؛ ويعلن أنها ستسبقها في الحال أمم أوروبية عدة. وكان بارادول مُوَسْوَساً بفكرة الانحطاط الفرنسي.

3- وهو صاحب وطنية عميقة بل يعبر نتاجه كله عن القلق أمام صعدة الأخطار الخارجية التي توشك أن تُغْرق الإمبراطورية الثانية.

ويحتل فكره إذن موقعاً بعيداً للغاية عن نزعة مونتسكيو العالمية أو عن التفاؤل الهادئ الذي كان يسم ليبرالية ملكية تموز بمجملها. واهتم بارادول بالوحدة الإيطالية ونمو بروسيا وصعود الولايات المتحدة.

وأراد جيشاً قوياً وامبراطورية استعمارية؛ ونادى بسياسة في الجزائر يكون اهتمامها بترسيخ قوة فرنسا أكثر من احترامها لحقوق السكان الأصليين:

وبدا له أن جيشاً في أفريقيا «أكثر ضرورة من ميثاق»

4- وفي المضمار الاجتماعي أخيراً، كان بريفو بارادول محافظاً بتصميم. فقد عارض أي شكل للاشتراكية واستحق هكذا أن يصفه ميشال شوفالييه السان سيموني بـ«ليبرالي الطريق الضيقة»

ولا تختلط ليبرالية بريفو بارادول مع ليبرالية - أو ليبراليات - الفترة السابقة، ولا مع ليبرالية الفترة التالية، إنها ليبرالية انتقالية، بدأت سماتها تتجمد، وليبرالية وقد أصبحت نزعة محافظة (محافِظية).

2- الليبرالية الجمهورية

ظلت «جمهورية الأدواق» وفية لفكر بريفو بارادول؛ إذ استعاد دستور عام 1875 الموضوعات الكبيرة لكتاب «فرنسا الجديدة»؛ ورئست الأورليانية على ولادة الجمهورية الثالثة؛ وتحت تلبية المطالب الليبرالية الرئيسة؛ وبعد أن لم يعد لليبرالية من شيء تطالب به، أوشكت على الاختلاط بـ«الدفاع الجمهوري»

ومن حسن حظ الليبرالية أن كانت الجمهورية بحاجة لمن يدافع عنها، فهناك أزمة 16 أيار ومعارك البولانجية وقضية دريفوس، والكفاح من أجل العلمانية والكفاح ضد الفوضويين وضد السلميين: ولربما لم تكن الجمهورية مهددة دائماً بمثل تلك الخطورة التي أكدها الجمهوريون. غير أنها كانت مهددة في أغلب الأحيان فلجؤوا بمنتهى البلاغة إلى مبادئ الحرية والمساواة بقدر ما توصلت الليبرالية لأن تخفي ببراعة بعض الفقر المذهبي.

ولكن ولو أن المذهب الليبرالي لم يتجدد البتة ولو أنه شق عليه التكيف مع عالم في تمام التطور كما لو أنه تثبت مرة وإلى الأبد في زمن ملكية تموز، فإن حدثاً رئيساً قد وقع: وهو أن الليبرالية كفت عن أن تكون مذهب الصالونات الأورليانية أو مذهب قراء «جريدة النقاشات»؛ لتغدو بفضل المدرسة العامة فلسفة الجمهورية نفسها. فالليبرالية لم تغير من مضمونها بتاتاً، إلا أنها غيرت أبعادها؛ واكتسبت وزناً اجتماعياً كان ينقصها.

ينبغي أن نذكر هنا صيغ الجمهورية الثالثة المدرسي وعمل المعلمين الذين كرس لهم جورج ديفو Duveau كتاباً مؤثراً.

فالقضية بالنسبة لـ«فرسان الجمهورية السود» هؤلاء الذين تحدث عنهم بيغي Péguy إنما هي قضية تكوين الضمائر وبناء أمة ديموقراطية ومُجْمعَة في إطار احترام الحرية والمساواة والإخاء. ولقد كتب آلان تارجيه الذي يُسبغ الديموقراطية على الحلم النابوليوني في تربية موحّدة قائلاً: «إن جميع الناس الذين تعلموا الأشياء نفسها وفكروا بالشؤون ذاتها سوف يتبادلون الاحترام ويتعاملون في النهاية على قدم المساواة كما في أمريكا وكما في سويسرا»..

يا له من خليط غريب من الابتذال والطوباوية، من المثالية السخية والعلمية القصيرة النظر، هذه النزعة إلى تقديم الجمهورية على أنها مآل التاريخ، والأخلاق على أنها الملاذ الأعلى. إذ يحرك نصيب واحد من الذكريات والصور وإيديولوجيا واحدة جميع أولئك الذين يمرّون بالمدرسة العامة. وإذ تعبر الكتب المدرسية عن فلسفة الجمهورية أفضل تعبير.

الراديكالية ـ لابد من حكم الجمهورية: حيث اضطلع الحزب الراديكالي بهذا الدور دون كلل.فلقد كتب البير باييه Albert Bayet في عام 1932: «إن الراديكالية وهبت الجمهورية روحاً؛ وزوجتها بحكومات... فلا يمكن تصور فرنسا بدونها. إنها في سماء بلادنا المعنوية مثلما هي مروجنا وكرومنا في سيمائها المادية».

الراديكالية روح وحكومات... والحزب الراديكالي الذي تأسس عام 1901 حزب الوسط في طبيعته، حزب الحد الوسط؛ والراديكالية هي الشكل الجمهوري للأورليانية.

تنوع الراديكالية. الأسهل لنا أن نكتب تاريخ الحزب الراديكالي من أن نعرّف الراديكالية. بلا شك حاول الراديكاليون من فترة لأخرى أن يحددوا «مذهباً راديكالياً». بيد أن الراديكالية ظلّت حالة فكرية أكثر منها مذهباً، وهذه الحالة توفيقية بقدر كاف كيما يتقبّل الحزب الراديكالي أشكالاً من الراديكالية مختلفة جداً. ولا يبدأ تاريخ هذه الواقعة في أيامنا ولا في أيام «حزب الإدوارين» (Herriot et Daladier).

إن «برنامج بيلفيل» في نيسان 1869، هو تجلي الراديكالية الرسمي الأول. إذ طلب 150 ناخباً من غامبيتا Gambetta «أن يطالب بقوة من على المنبر الوطني بإنجاز البرنامج الراديكالي الديموقراطي، ميراث الثورة الفرنسية المجيد». وأعلن غامبيتا أنه ينتوي «أن يرد كل شيء إلى سيادة الشعب وأن يستنتج كل شيء منها». وأكد أن سياسة التصويت العام «تلك هي عنوان برنامجنا وعنوان حزبنا». وعارض غامبيتا الراديكاليين الاشتراكيين فيما بعد،

إلا أن أسلوب سياسته المعبرة والمتوسطية والوطنية ألهم المؤتمرات الراديكالية زمناً طويلاً. وكان راديكاليو الجنوب، الذين نعرف نفوذهم داخل الحزب الراديكالي، ورثة غامبيتا من نواحٍ عدة.

ويختلف عن ذلك أسلوب ليون بورجوا Léon Bourgeois الذي كان في عام 1895، قبل كومب Combes، أول رئيس للمجلس الراديكالي. فلقد حاول ليون بورجوا، باتباع الأفكار التي قدمها الفيلسوف شارل رينوفييه في كتابه «علم الأخلاق» (1869)، أن يقيم تأليفاً مذهبياً بين الفردية والجماعية. وكان هذا التأليف هو «التضامنية» التي عبّر عنها على وجه الخصوص في كتاب «محاولة في فلسفة التضامن» (1902). وفي الوقت الذي كان فيه الحزب الراديكالي الذي خلص لتوه من تحقيق وحدته يتهيأ للاضطلاع بممارسة السلطة زمناً طويلاً، حرص ليون بورجوا على أن يُبَيِّن بأن الراديكالية تملك مذهباً وتنتمي إلى فلسفة. ولقد كتب فيما بعد بقليل قائلاً: «إن للحزب الراديكالي هدفاً... إنه يبتغي تنظيم المجتمع سياسياً واجتماعياً حسب قوانين العقل.... وله منهج. وهو منهج الطبيعة ذاتها... ويملك أخلاقاً وفلسفة. وينطلق من حقيقة الضمير التي لا نقاش حولها. ويستخلص منها المفهوم الأخلاقي والاجتماعي لكرامة الشخص الإنساني.... وله مذهب سياسي.... هو المذهب الجمهوري... وأخيراً له مذهب اجتماعي... هو المشاركة. وفي النتيجة لا يعتقد بأن خير الأمة يمكن أن يتحقق... عن طريق صراع الأفراد والطبقات» (توطئة لكتاب «السياسة الراديكالية» لِـ ف بويسّون F.Buisson، 1908).

وفي رأي كومب[1] إن مناهضة الأكليروسية هي عصب الراديكالية.

---

(1) «الأب الصغير كومب»، لشد ما يتعاطف معه آلان الذي عندما يلتقي عفو الخاطر بلغة بيرانجيه، يقول عنه على طريقة ملك إيفتو: «ياله من ملك صغير طيب ذلك الملك...». وحول محبة الراديكاليين للفظ «صغير»، يعرف الناس ملاحظات تيبوديه: تاجر صغير، بائع مفرق صغير، مستثمر صغير، «باريسي صغير»، «دوفيني صغير» منشآت صغيرة ومتوسطة، الخ.

هذا وإن «الأب الصغير كومب»، الذي قُدِّم إلى قراء «الحاج» على أنه تجسيد الشيطان، إنما يبدو، الآن بعد أن استطعنا مطالعة كتابه «مذكرات» (التي نشرها موريس سور) وكأنه بورجوازي صغير من المحافظات، ومحافظ عن تصميم، يحركه عدد قليل من الأفكار الثابتة ويجول فكره بارتياح في إطار الدائرة الانتخابية؛ هذا هو «الراديكالي حسب آلان Alain» على ما يرى راوول جيراردييه.

وتتعارض«الراديكالية موالاة القنصلية». التي يمثلها كليمنصو Clémenceau مع راديكالية اللجان الإقليمية والجمعيات الفكرية التي يمثلها كومب، بحسب التمييز الخصب والصالح دائماً الذي قدمه تيبودي Thibaudet في كتاب «الأفكار السياسية في فرنسا». وهي راديكالية سلطوية ويعقوبية، مناهضة للاستعمار(كليمنصو ضد فيرّي Ferry)، وراديكالية «الوطن في خطر».

واتهم كليمنصو بالخيانة كايو Caillaux، مفتش المالية والبورجوازي الكبير الذي نودي به رئيساً للحزب في عام 1913 والذي يمثل شكلاً آخر من أشكال الراديكالية هي راديكالية أعمال، تهتم بالمردود والجدوى، وراديكالية سلمية (قضية «منقار البط» بعد آغادير) وتكنوقراطية، ليس من العسير تتبع أثرها حتى الحقبة المعاصرة.

إن راديكالية آلان فردية وناقمة ومضادة للدولة ومعنية بالمنطقة الانتخابية؛ وليس بالمستطاع تخيل شيء يعارض أسلوب كليمنصو أكثر من ذلك.

أما راديكالية إدوار هيريو، Edouard Herriot فهي رئاسية بالإلهام وتعبر عن نفسها تعبيراً طبيعياً في اقتراح التأليف: «نحن الحزب الفرنسي بالذات، الحزب الذي يتوافق أفضل توافق مع مصالح العدد الأكبر».

عناصر المذهب راديكالي

- تنوعت أساليب الراديكالية إلى درجة أن القاسم المشترك للمذهب الراديكالي إنما يرجع إلى عدد صغير من المبادئ.

1- الوفاء إلى ذكريات الثورة الفرنسية :

تقدم الراديكالية نفسها بأنها مدرسة الثورة المحبوبة والمستمرة والممتدة، ولقد كتب حديثاً شاب جامعي ينتسب إلى الراديكالية قائلاً: «لم تكن راديكالية القرن التاسع عشر شيئاً آخر سوى المتابعة العنيدة لذكريات والوقائع الثورية بخاصة»[1]. إلا أن هناك فرقاً بين ثورة وثورة؛ فلئن مَجّد الراديكاليون بطيبة خاطر «المبادئ الخالدة» و«الأسلاف العظام» فهم قد ميزوا تمييزاً واضحاً بين 1789 و1793. إذ يُخْتَتَم كتاب البير بابيه «الراديكالية» (1932) بهذا النداء: «أتريدون أن تتجنبوا 93؟ أسرعوا إلى القيام بـ89».

وكان يطيب للرئيس هيريو أن يعلن بأن الراديكاليين هم «أبناء اليعاقبة». وفي الواقع، كما نوّه بذلك تيبوديه، إن التراث الجيروندي كان ينزع لأن يغدو أكثر ظهوراً من اليعقوبية بكثير لدى راديكاليين الجمهورية الثالثة. فهناك قوة المقاطعة أو الريف، وأعضاء المجالس العامة والعمْدات، ونفوذ الأطباء والصيادلة والأطباء البيطريين الراديكاليين، وهناك أهمية الصحافة الإقليمية (مثل: «برقية طولوز» للأخوين سارو)، وهناك وزارة الزراعة حصن راديكالي. وقال تيبودية: «لا يقوم الحكم إلا ضد باريس» بعد أن قلب ترتيب كلمة جول لوميتر حين هتف مبتهجاً بعد انتخابات وطنية في باريس قائلاً: «لا يقوم حكم ضد باريس».

---

(1) إننا نحن من يبرز مظهر الندم هذا. النص لكلود نيكوليه، «الراديكالية»، دار النشر الجامعية الفرنسية، 1957.

2ً- العقلانية :

- تتوخى الراديكالية أن تكون عقلانية، فلقد قال ادوارهيريو: «نحن الراديكاليون، نهجر كل عقيدة، ونهتم بالمنهج بقدر اهتمامنا بالمثل الأعلى. ولا نرتضي حداً آخر لجهودنا سوى حدود العقل ذاتها. ومطمحنا أن نرى السياسة تتبنى طرق عمل العلم» (توطئة لكتاب جامي - شميدت، «القضايا الراديكالية الكبيرة»، 1932). ويتكلم البيربابيه لغة مماثلة في كتابه «الراديكالية»: «ما الراديكالية؟ إنها منهج قبل كل شيء. ما هذا المنهج؟ إنه العلم يلهم السياسة». ويعلن البيربابيه باسم هذا المنهج أن الحرب مضادة للعلم. «إنها تدان بمنطق التطور الإنساني ذاته». ويصيح هيريو باسم التقدم: «لو عرفت حزباً أكثر تقدماً من الحزب الراديكالي، لانضممت إليه بكل طيبة خاطر».

كذلك أراد الراديكاليون أن يظلوا أوفياء إلى «أسلافهم الكبار». وهاهم أولئك الذين يعدهم إدوار هيريو: فولتير وديدرو وكوندورسيه وبنجامين كونستان ولامارتين العظيم والعزيز والمتدين إنما المضاد للأكليروسية»، ولودرو - رولان وكاميل بوللوتان وليون بورجوا....؛ بيد أن المرجع الراديكالي بصورة نموذجية هو «المرجع كوندورسيه»[1]، ولقد أكد كلود نيكوليه في بداية كتابه «الراديكالية» ذلك قائلاً: «إن كوندورسيه هو رجل الراديكاليين العظيم»

3ً- الدفاع عن المصالح :

- مع أن الراديكالية علمية واختبارية ومهتمة بالتربية الوطنية والأخلاق العلمانية، فهي تتوخى أن تكون واقعية ومطلعة على مصالح كل فرد وجديرة بالدفاع عنها. وليس هذا الموقف خاصاً بالحزب الراديكالي، إلا أنه لابد من الاعتراف بأن هذا الحزب قد نجح في أن ينسج في فرنسا الجمهورية الثالثة شبكة كبيرة الجدوى من أجل الدفاع عن المصالح الخاصة.

---

(1) حول كوندورسيه، انظر أعلاه، ص 437 ـ 438.

لقد اغتاظ بعض الملاحظين من ذلك ونددوا بتواطؤ الراديكالية مع الماسونية. غير أن الراديكاليين أنفسهم لم يترددوا في أن يجعلوا من الدفاع عن المصالح اليومية الجزء الرئيس في مذهبهم، وهذه هي الراديكالية في رأي آلان Alain.

المواطن حسب رأي آلان

- إن آلان (1868 - 1951) فيلسوف لشدّ ماكان نفوذه السياسي محدوداً.إلاَّ أن دراسة مؤلفاته (عناصر المذهب راديكالي، والمواطن ضد السلطات، وأحاديث سياسية، وأحاديث نورماندي، ومارس أو الحرب المدانة، وإلخ)، مفيدة للغاية، ذلك لأنها تعبر، بأسلوب غريب وإيجازي قصداً، عن فلسفة سياسية هي فلسفة «رسالة طولوز» كما هي فلسفة ناخبي كومب أو الرئيس هيريو.

ولقد تكوّنت راديكالية آلان في زمن قضية دريفوس والدفاع الجمهوري. وهي راديكالية قلقة أساساً ودفاعية. فقبل كل شيء آلان هو ضد. إنه ضد الأمير وضد القصور وضد الأكاديميات وضد الإدارة وضد النزعة العسكرية وضد الحرب وضد الكنيسة وضد السلطات. وآلان نبع لا ينضب حين يتحدث عن مساوئ السلطة: «إن السلطة تفسد جميع الذين يساهمون فيها» و«كل سلطة بلا رقابة تودي إلى الجنون».

إن الرقيب إذن (كما في مسرح جيرودو) يقوم بدور أ ساسي في الديموقراطية حسب آلان، القائل: «أين الديموقراطية إ ذن، إن لم تكن في هذه السلطة الثالثة التي لم يحددها العلم السياسي إطلاقاً والتي ادعوها بـِ الرقيب؟ وليس ذلك شيئاً آخر سوى القدرة، الناجعة باستمرار، على خلع الملوك وتنحية الأخصائيين في الحال، هذا إذا لم يديروا الأعمال حسب مضلحة العدد الأكبر». وهكذا يعرّف آلان الراديكالية بأنها «الرقابة الدائمة للناخب على المُنْتَخَب وللمنتَخَب على الوزير».

فالديموقراطية إذن نظام رقابة: يراقب الناخب فيها المنتَخَب الذي يراقب الوزير. ويعرّف آلان النائب الصالح بأنه الذي يهدد، لكنه يحجم، ما أمكن، عن تنفيذ تهديداته، ولقد كتب في كتابه «عناصر لمذهب ليبرالي»: «إن النائب الصالح هو الذي يهدد، لا الذي يضرب، هو الذي يُشَغِّل الوزير، لا الذي يعزله، ويحدد هذا الفن في التهديد برأيي حزب المستقبل، الحزب الراديكالي الصحيح الذي أدعوه بحزب المعارضة الحكومية.».

ويسوّغ آلان بالتالي نفوذ جماعات الضغط ومداخلاتها وتوصياتها. فمن المفيد أن يحدّث الناخبون النّواب بمشاكلهم الخاصة؛ ومن المفيد أن يُطْلِع النوابُ الحاكمين على هذه المشكلات، ومن المفيد أن يشكك الحاكمون بالموظفين، وكتب آلان «ليست الكومبية شيئاً آخر سوى التأثير الدائم للناخب على المُنْتَخَب». وأعلن في عام 1921 أنه الكومبي الوحيد الباقي.

ويحلم آلان بتوازن، مهدد دائماً ولابد من إعادته على الدوام، توازن بين النظام والحرية. («إن الحرية لا تسير بلا نظام، والنظام لا يساوي شيئاً بلا الحرية»)، وبين المقاومة والطاعة: «المقاومة والطاعة هما فضيلتا المواطن. فبالطاعة يُؤَمِّن النظام، وبالمقاومة، يُؤَمِّن الحرية. أَطِع وأنت تقاوم هذا هو السر كُلّه. وإن ما يهدم الطاعة هي الفوضى، وما يهدم المقاومة هو الطغيان». وتعبر هذه الكلمات المتوازنة ببراعة عند آلان عن فلسفة قلق إلا أنها يمكن أن يسوّغ، لدى آخرين، سياسة اللعب المزدوج أو سياسة «الأسود ـ الأبيض».

أما في المجال الاقتصادي، فإن راديكالية آلان محافظة للغاية. فلقد كتب في كتابه «الاقتصادي»: «الإنتاج بالطرق ذاتها مع التوزيع الأفضل: ذلك هو علاج البؤس». ومامن شيء اشتراكي في راديكالية آلان؛ فهو يمجد الملكية الفردية ويشكك في الصناعة الكبيرة. ويقول «ياللغرابة، كل يحسّ بأنه لابد من الرجوع إلى الملكية الفردية، بأبعاد الإنسان، بغية إصلاح الإنتاج والمبادلة وحتى العملة.». ويظل آلان متمسكاً إذن بالملكية الصغيرة، والحرفية والفردية غير المنسجمة مع تطور الاقتصاد الحديث. ومن الشائق أن

نشير بهذا الصدد إلى أن شاباً راديكالياً كلودنيكوليه Claude Nicolet يقر بسياسة آلان، قد أطلق حكماً قاسياً على اقتصاده أيما قسوة: «إن فكره عندما يُطَبّق على المسائل الاقتصادية يكون فوضوياً وبورجوازياً صغيراً كُلّيَاً».

إلا أنه يبدو من غير المشروع أن نقيم التعارض، كما يفعل نيكوليه، بين اقتصاد آلان (الذي عفا عليه الزمن) وبين سياسته (إدانة عصر الحكومات الطغيانية إدانة تنبوئية). إذ يشكل الاقتصاد والسياسة عند آلان كلاً متماسكاً. فهما يعبران تعبيراً أميناً عن المثل الأعلى للبورجوازية، وعلى الأخص للبورجوازية الصغيرة في المقاطعات، في زمن المعارك من أجل الجمهورية وزمن «الخطر الأكليروسي».

لقد بدأ تاريخ راديكالية آلان مع مطلع القرن العشرين «La Belle époque» في «الفترة الرائعة»، وظل هنالك. وكما رأينا ليست راديكالية آلان هي كل الراديكالية بلاشك. ولكن أغلبية الراديكاليين قد ا ختاروا دائماً بين أسلوب كليمنصو وأسلوب آلان لصالح «المواطن ضد السلطات» خلال فترات وجيزة.

في الحقيقة، لم تتحرك الراديكالية الفرنسية عن موقعها إطلاقاً ومنذ «الأب الصغير كومب»: حسب الصيغة التي ترد غالباً وهي«فوجئ الراديكاليون أيما مفاجأة حين حل التفكك». ولم تدل حرب (1914 ـ 1918) على شرخ في تاريخ الراديكالية. فهي لم تفجر تجديداً لها. بل نزعت الراديكالية لأن تغدو شكلاً من السلفية مرتبطاً بعصر من عصور فرنسا وبنمط من الاقتصاد الريفي وبنية للمجتمع وأسلوب في الحياة. ويتيح لنا التاريخ القريب بأن نشك في أن تستطيع الراديكالية أن تتبنى بيسر أسلوباً جديداً.

. الراديكالية والليبرالية : قضية دريفوس

غير أن علينا أن نحذر الخلط بين الليبرالية و الراديكالية بلا شك. فإن غرض الراديكالية يكمن في تنظيم الليبرالية ـ ويقول خصامها احتكار الليبرالية. بيد أن المشاعر الليبرالية تتجلى في بعض الظروف على مدى أوسع

خارج أطر الليبرالية المنظمة. هكذا قسمت قضية دريفوس فرنسا فجأة إلى معسكرين، وبدأ تاريخ «رابطة حقوق الإنسان» في هذه الفترة، كما بدأ تاريخ تجديد النفوذ الذي تمتع به الكتّاب المُنْخَرِطُون في المعمعة السياسية في سبيل الدفاع عن الحريات (أناطول فرانس، إميل زولا). فالأفكار السياسية في فرنسا المعاصرة تظل تتأثر بقضية دريفوس في نواح عديدة.

3- الليبرالية الإنكليزية

إن العهد الفيكتوري بمجمله فترة مزدهرة، إذ تمتعت إنكلترة بتفوق صناعي شهد به معرض عام 1851 بصورة صارخةز ولكن حرب الانفصال سببت أزمة في صناعة القطن فبقي البؤس، غير أن الطبقة العاملة بدت مستعدة لتقبُّل العالم الرأسمالي بعد فشل حركة الميثاق.

وغدت الصراعات السياسية مجردة من الانفعال؛ إذ حدث إصلاح عام 1867 في مناخ أكثر هدوءاً من إصلاح عام 1832؛ وتعاقب غلادستون Gladeston وديزرائيلي Disraeli على السلطة.

فلم تعرف إنكلترا نزاعات اجتماعية أو أخلاقية كبيرة، ولم تضع من جديد مبادئ الليبرالية السياسية موضع بحث. وكان العصر عصر التأليف الكبير والتسويات.

بيد أن العالم تحوَّل تحولاً أسرع من الليبرالية الإنكليزية، وعندما مات سبنسر في عام 1903 بدا وكأنه ممثل لحقبة انصرمت[1].

ويجب أن نميز إذن فترات عدة واتجاهات عديدة في تاريخ الليبرالية الإنكليزية من عام 1848 إلى عام 1914:

---

(1) من الشائق أن ننوه بأن حركة بوجاد قد اقتبست بعض أفكار ألان، راجع في هذه النقطة ستانلي هوفمان (وآخرين شتى)، «حركة بوجاد»، أ.كولان، 1956.

أ- علمية سبنسر؛

ب- المراجعة المثالية لليبرالية على يد مدرسة اكسفورد؛

ج- اكتشاف الإمبريالية.

أ- سبنسر أو الداروينية السياسية

مامن مؤلِّف دفع الإيمان بالعلم إلى أبعد مما دفعه هربرت سبنسر Herbert Spencer (1903- 1820) فَعَمَلُهُ ذو دلالة بالغة من هذا القبيل.

كان أهل سبنسر ميتوديين وأحراراً من الناحية السياسية. وبما أنه هو ذاته ليبرالي فقد تمسك طيلة حياته كلها بتأسيس الليبرالية على البيولوجيا، ومؤلفاته الرئيسة التي تهم السياسة هي «السكون الاجتماعي»(1851)، و«المبادئ الأولى» (1862)، و«مبادئ السوسيولوجيا والأخلاق» (1876-1896)، ولا سيما «الفرد ضد الدولة»، (The man versus the state)، (1884). ولابد أن نرى كذلك كتابه «سيرة ذاتية» المنشور بعد مماته وكتاب «في التربية الفكرية والأخلاقية والجسدية» (الترجمة الفرنسية، 1902).

يماثل سبنسر بين الحياة الاجتماعية والحياة الجسدية، فالمجتمع عضوية خاضعة للقوانين نفسها التي تخضع لها العضويات الحية. والمبدأ الأساسي هو مبدأ التطور، وينجم عنه مبدأ التكيف: إذ تنمو العضويات النافعة بينما تضمر العضويات غير النافعة؛ وهكذا تتحقق عن طريق التكيف مع المحيط السعادة الكبرى للعدد الأكبر.

وهناك تصورات للتطور عند سبنسر:

1- النمو العفوي لنشاط داخلي(كما عند الفلاسفة الألمان)؛

2- التكيف مع المحيط، وهو محصلة الشروط الخارجية، ويَظْهر التصور الأول بوضوح في «السكون الاجتماعي»، إلا أنه يمحي شيئاً فشيئاً أمام التصور الثاني.

ففي نظر سبنسر، يختلط التطور مع التقدم. فلقد سهّل التكيف مع الشروط الخارجية تزايد الحكومات العسكرية بادئ الأمر، إلا أنه لا يمكن لنمو الصناعة إلا أن يشجّع الحرية والسلام.

ففي نظر سنبسر، يختلط التطور مع التقدم. فلقد سهّل التكيف مع الشروط الخارجية تزايد الحكومات العسكرية بادئ الأمر، إلا أنه لا يمكن لنمو الصناعة إلا أن يشجّع الحرية والسلام.

ولا يكفّ سبنسر عن التنديد تنديداً غاضباً لا يني بإساءات الدولة والحكومة، اللتين تتدخلان فيما لا يعنيهما. فلقد حمل على تدخلات الدولة منذ عام 1853 في مقال بعنوان: «زيادة في القوانين»، المنشور في مجلة Westminster Review وأشاد بالمبادرة الخاصة، وكرر الفكرة نفسها في مقال في مجلة Fortnightly Review في كانون أول عام 1871 بعنوان: «في الإدارة العائدة إلى وظيفتها الخاصة بها» وقال: إن الدولة تقتصر على تأدية العدالة، وليست صالحة لشيء آخر... وعاد إلى الفكرة نفسها في كتابه «الفرد ضدالدولة» (الذي يذكّر بكتاب آلان، «المواطن ضد السلطات»)؛ إذ ينبغي على الحكومة أن لا تكون شيئاً آخر سوى «لجنة إدارة»: «فلقد كانت وظيفة الليبرالية في الماضي أن تضع حداً لسلطات الملوك. وستغدو مهمة الليبرالية الحقة في المستقبل أن تحد من سلطة البرلمانات». وذهب سبنسر حتى إلى اقتراح إلغاء وزارات الزراعة والأشغال العامة والتربية الوطنية ليترك إلى المبادرة الخاصة شأن الاعتناء بتأدية الأعباء العائدة لها.

وظلت ليبرالية سبنسر مانشسترية متطرفة إذن، في حين ابتعدت انكلترة أكثر فأكثر عن مذهب مانشستر. ولا يوجد في نتاجه أي صدى للمشكلات التي طرحها نمو الاشتراكية وازدهار الامبريالية. فلقد استمر في مدح محاسن الادخار والحيطة: «على وجه العموم، إن الإنسان عديم التبصر في الشؤون المالية يكون كذلك عديم التبصر في السياسة، ونلفى الناس البصراء في السياسة على الأرجح بين أولئك الذين يعرفون أن يقتصدوا في أموالهم

(«الإصلاح الانتخابي: مخاطر وعلاجات»، وهو مقال نُشِر في مجلة Westminster Review، في نيسان 1860).

ولعل ثقة سبنسر في تطور العالم قد عفته من أن يتطور هو ذاته، فهو يزعم أن يسوّغ الليبرالية باسم قدريّة تطورية وبيولوجية؛ وهكذا يستخدم من أجل الدفاع عن الليبرالية الأسلحة نفسها التي استخدمها خصومها لمهاجمتها.

ولقد أحيت العلاقات بين العلم والسياسة أدباً جمّاً في إنكلترة، لا نستطيع هنا الشروع بدراسته. فلنقتصر على ذكر أعمال ت.هـ.هكسلي (المناهج والنتائج، الأخلاق والتطور)؛ وأعمال ب.كيد (التطور الاجتماعي)؛ د.ج.ريتشي (الداروينية والسياسة)؛ ف.باجهوت (الطبيعة والسياسة)، غراهام والاس (الطبيعة الإنسانية والسياسة)، إلخ.

وكان تأثير سبنسر و«الداروينية الاجتماعية» عميقاً في الولايات المتحدة. فلقد أثر خصوصاً من خلال وليم غراهام سومز (1840 ـ 1910)، وليستر وارد (1841 ـ 1913). ولننظر حول هذه النقطة في كتاب ريشار هوفستادتر، «الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي»، بوسطن، بيكون للنشر، 1955، ص248. وأدّت هذه الداروينية الاجتماعية، في الولايات المتحدة كما في إنكلترة، إلى موضوع الهيمنة القومية وإلى الإمبريالية.

ب- المثالية الليبرالية

في الفترة التي كانت تُطالب فيها الدولة أكثر فأكثر بالتدخل في جميع الميادين، كانت تبدو ليبرالية سبنسر وكأنها ميراث حقبة خَلَت؛ وأضحت مراجعة الليبرالية أمراً لا محيد عنه. واتسع الأفق الفكري لليبرالية وقواعدها الاجتماعية. ومثل غلادستون هذه الليبرالية الموسّعة أحسن تمثيل على صعيد العمل السياسي (فلننظر خصوصاً حملته في سبيل الاستقلال الذاتي لإيرلندا).

أما على صعيد الفلسفة السياسية فلقد كانت مراجعة الليبرالية هذه من صنع مدرسة أوكسفورد بصورة رئيسة وعلى الأخص من صنع توماس هل

غرين (1826 ـ 1882) Thomas Hill Gren ونتاجه الأكثر أهمية كتاب «مبادئ الإلزام السياسي»، الذي نُشر بعد وفاته.

ويصدر نتاج غرين عن تأثير مزدوج، تأثير الفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون من جهة، وتأثير الفلسفة الألمانية وعلى الأخص كنط وهيجل من جهة أخرى. ويبتعد فكره عن علمية سبنسر أيّما بعد. فهو يعدّ أن الطبيعة الإنسانية اجتماعية بصورة أساسية وأن المشاركة في الحياة الاجتماعية أعلى صورة للنمو الشخصي. إذ يخضع الناس للمصلحة العامة، وهي الوعي المشترك بغاية مشتركة. أما السياسة فهي ترتيب من أجل خلق الشروط الاجتماعية التي تجعل النمو الأخلاقي ممكناً.

ولا يكتفي غرين إذن بتعريف سلبي صرف للحرية، على طريقة سبنسر ومدرسة مانشستر. فالحرية إيجابية: إنها القدرة على الفعل، لا القدرة على الملك. إنها محدّدة: والمسألة مسألة عمل شيء ما محدّد، لا عمل أي شيء.

ويعوّل غرين كذلك على تدخل الدولة بغية تأمين التربية الوطنية والصحة العامة, ويرغب، كنصير للاعتدال، أن تُنَظّم تجارة المشروبات. ويطلب، كمحب للعدالة الاجتماعية، إلى الدولة أن تشجع النقابات والتعاونيات وجمعيات التأمينات.

إن ليبرالية غرين هي ليبرالية تسوية. وهي مقبولة لا عند الاشتراكيين[1] فحسب بل عند المحافظين. وهذا العمل المجدد للغاية إنما يميز حقبة اختفت فيها صراعات الأ حزاب والمساجلات المذهبية وراء صورة مثالية لإنكلترة الحرة والمقتدرة.

ويمكن أن نقرّب بين عمل غرين وأعمال ف.هـ.برادلي F.H.Bradley وبرنار بوزانكيه Bernard Bosanquet فبوزانكيه، تلميذ غرين، يميل في عمله باتجاه الهيجلية وتفوق الدولة على الأفراد. وهذه النزعة لإضفاء المثالية على

---

(1) سنرى فيما بعد ص 754 أن مثالية الفابيين لا تختلف عن مثالية غرين اختلافاً كبيراً.

الدولة التي ظهرت على وجه الخصوص في الكتاب الرئيس لبوزانكيه، «النظرية الفلسفية في الدولة»، (1899)، قد انتقدها انتقاداً حاداً ليونارد هوبهاوس Léonard Hobhouse في كتابه «النظرية الميتافيزيقية في الدولة»، (1918).

ج- الليبرالية والامبريالية.

- هكذا كَفّت الليبرالية الإنكليزية في عهد الملكة فيكتوريا عن أن تكون مذهب حزب لتغدو فلسفة أمة. فما من شيء أساسي يقيم تعارضاً بين برنامج المحافظين وبرنامج الليبراليين؛ حتى أن سياسة المحافظ ديزرائيلي في بعض النواحي غدت أجرأ من سياسة الليبرالي غلادستون؛ إذ اقتربت الفئة الأكثر ديناميكية في الحزب الليبرالي وعلى رأسها جوزيف شامبرلان من المحافظين، وأيدت سياسة العظمة الامبريالية تأييداً حاراً. وساند اللورد روزبوري Rosebery على رأس «الأحرار الامبرياليين» أثناء حرب البوير سياسة الحكومة، ذلك بعد أن قطع مع القيادة الغلادستونية القديمة في «الاتحاد الليبرالي القومي» الذي يتحرز من المغامرات الاستعمارية. وهكذا أدت الليبرالية إلى الامبريالية[1].

* * *

(1) حول الإمبريالية، راجع فيما بعد.

القسم الثاني

السلفية - القومية - الإمبريالية

1- السلفية الجديدة والنزعة القومية في فرنسا

يسيطر حدثان على تاريخ السلفية الفرنسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هما:

1- لم يلهم مذهباً ميستر وبونالد إلا دوائر أضيق فأضيق، كانت النزعة الملكية فيها ولائية قبل كل شيء، وأضحى الأمل في عودة الملكية عديم الاحتمال إلى درجة أنه وجب على أنصار التقاليد أن يكبّوا على البحث عن صيغ جديدة.

2- لم تتوصل الإمبراطورية الثانية إلى إيجاد أسلوب سياسي دائم، وتأسيس تقاليد، وظل الـ«نداء إلى الجندي» أحد الإغراءات الدائمة لليمين الفرنسي بلا شك، إلا أنه من المبالغ فيه أن نقدم هذا الإغراءات على أنه تراث بونابرتي.

3- وعاد الفضل في إرساء أسس السلفية الجديدة التي تفتحت فيما بعد في النزعة القومية الفرنسية إلى خصمين قديمين للإمبراطورية الثانية، إلى رجلين لا يربطهما أي شيء بالنظام القديم، هما تين ورينان.

أ- الكاثوليكية الاجتماعية :

استمر في الظهور تيار من الكاثوليكية الاجتماعية[1]. إلا أنه يبدو ذكره بإيجاز ممكناً لسببين:

أ- أوقعت الرسالتان البابويتان Quanta Cura و Syllabus (1864) ضربة قاسية بأولئك الذين كانوا يحلمون بالتوفيق بين مبادئ الكنيسة والحريات

---

(1) حول الكاثوليكية الاجتماعية قبل 1848 ، راجع أعلاه صفحات 546 - 550.

الحديثة. وبقيت أوسع الأفكار انتشاراً في العالم الكاثوليكي مدة طويلة أفكار لويس فويو Louis Veuillot (1813 ـ 1883) الذي كتب في مجلة «الكون» في 27 كانون أول 1855: «جاءتنا كلمة الحرية من بلد العبيد، إنها لا استعمال لها في بلد مسيحي»، أو أيضاً: «إن العلم كلمة من تلك الكلمات التي توجد كفتيل اشتعال في جميع المجتمعات التي تتفجر».

وقاتلت الكنيسة الكاثوليكية بجملتها، في فترة (16 أيار 1877)، من أجل عهد «النظام الأخلاقي»، كما قاتلت أثناء قضية دريفوس إلى جانب أولئك الذين دافعوا عن شرف الجيش و«الوطن الفرنسي». وانتهت هاتان المعركتان بهزيمتين للكنيسة. ومن هنا تأتت تدابير جول فيري المضادة للأكليروس وجاء قانون «الفصل».

ب- يجب التمييز أيضاً بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية تمييزاً واضحاً أوضح بكثير مما قبل 1848. إذ كان لوبلاي وتلامذته كاثوليكيين اجتماعيين، إلا أن فكرهم السياسي مضاد للثورة غاية التضاد. وكذلك قد يكون من المبالغ فيه تماماً أن نقدم ليون الثالث عشر على أن «بابا ليبرالي» وهو الذي عرض في رسالة Rerum Novarum (15 أيار 1891) المذهب الاجتماعي للكنيسة ونصح الكاثوليكيين الفرنسيين بسياسة الانضواء. وحرص ليون الثالث عشر على الدوام أن يفصل بين المشكلات السياسية والمشكلات الاجتماعية فصلاً واضحاً، وقال في عام 1885، في رسالة Immortale Dei: «ينبغي أن نرقى بمبادئ الحرية الجمُوح التي أعلنتها «الثورة» إلى الولع المؤسف بالأشياء الجديدة في القرن السادس عشر». وانطوت رسالة Graves de Communi (1901) على تأكيدات من هذا القبيل.

1- لوبلاي

إن عمل فريدريك لوبلاي Frédéric le Play (1806 ـ 1882)، هذا الذي ما زالت فئة قليلة وفية تحفظ ذكراه في يومنا هذا، إنما يميّز حقبة، هي الإمبراطورية الثانية، وحالة فكرية، هي النزعة الأبوية.

إن لوبلاي ، تلميذ مدرسة البوليتكنيك، ومهندس مناجم، ومدير عام المعرض العالمي لعام 1855، والموظف الكبير في الإمبراطورية الثانية، هو شاهد منتبه إلى التحولات الاجتماعية، نشر عام 1855 كتاباً ضخماً حول «العمال الأوربيين». ومؤلفه المذهبي الرئيس هو «الإصلاح الاجتماعي» (1864).

ومع أن لوبلاي كان كاثوليكي المعتقد فإنه لم يَغْدُ ممارساً حقاً إلا بعد عام 1879، أما تأثيره - الذي كان كبيراً لا في فرنسا وحدها فحسب بل في الخارج - فإنه تجاور حدود الدوائر الكاثوليكية. فلقد ضمّت «جمعية الاقتصاد الاجتماعي»، التي أسسها لوبلاي عام 1856، شيوخاً ومصرفيين ورجال أعمال كان أكثرهم سانسيمونيين قدماء مثل: ميشيل شوفالييه، وآرليس ـ دوفور وإميل بيرير، وجيمس روتشيلد، وإلخ. وربما لم يُشرْ على نحو كاف لهذا الالتقاء بين مدرسة لوبلايوالسانسيمونية.

يصدر عمل لوبلاي عن نزعة وضعية كاثوليكية عن نزعة صناعية مستنيرة؛ فأهداف «جمعية الاقتصاد الاجتماعي»، التي كان عليها أن تسمى بدئياً «جمعية دراسات الاقتصاد الاجتماعي» والتحسينات التطبيقية». قد حُدِّدت على النحو التالي: «بناء مستقبل تقدمي من أجل الطبقات العاملة على الدراسة الدقيقة الواعية لشرطها الماضي والحاضر. وضع الرفاهي في متناول الطبقات الميسورة قليلاً، والضروري في متناول الطبقات الأشد فقراً، ترقية الشعب نحو الله عن طريق الرفاهية والعرفان».

ولقد ندّد لوبلاي، هذا الذي نعته سانت بوف بـ«بونالد وقد جدّد شبابه»، بفلسفة القرن الثامن عشر الضارة وبـ«العقائد الزائفة» لعام 1789. وتوخى إعادة مبدأ السلطة: سلطة الأب في «الأسرة ـ الأصل»، وسلطة رب العمل أبي عماله، وسلطة الملاّك وسلطة الدولة التي يجب أن تحكم قليلاً وأن ترتكز على الجماعات المحلية.

ويعتقد لوبلاي أن السياسة تخضع للأخلاق والدين؛ وتبدو له الإصلاحات الفكرية والأخلاقية أهم من الإصلاحات السياسية والاقتصادية.

ويتفق عمله بهذا الصدد مع عملي تين ورينان، اللذين يختلفان عنه وحياً إلا أن النتائج متطابقة في أغلب الأحيان عندهم.

2- الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية قبل 1914 :

لم يكن ممثلو الكاثوليكية الاجتماعية الرئيسيون ديموقراطيين بتاتاً: ولا كان ديموقراطياً المركيز لاتوردوبان Tour Du Pin المفكر المـذهبي ولا البيردومـون Albert de muns الخطيـب أو ليـون هارمـل Léon Harmel، رب العمـل ذو الإنجازات. إنهم أنصار ضرب من الطائفية الحرفية المسيحية حسب الكتاب الذي نشره هارمل عام 1877: «كتاب طائفـة حرفيـة مـسيحية»؛ وأيـضاً كـان هارمـل جمهورياً في حين ظل لاتور دوبان وفياً للملكة.

وبقيت محاولات الكاثوليكية الاجتماعيـة هـذه معزولـة؛ ولم تـؤدِّ إلى إنجازات ظاهرة. ولم تحدث حركة رأي واسعة.

ولقد كانت محاولة «الثلم» Le Sillon أبلغ أهمية بلا شك ومن طبيعـة أخرى كلياً وهو الذي سعى، مع مارك سانييه Marc Sangnier، لأن يخوض العمل الاجتماعي الكاثوليكي والعمـل الـديموقراطي في آن واحـد، والـذي حظي بقبول واسع كفاية لدى طبقة الأكليروس الدنيا.

غير أن البابا بيوس العاشر أدان «الثلم» في آب 1910، ولم يكن ممكنـاً عشية 1914 أن تُعَدَّ الكاثوليكية الاجتماعية ولا الديموقراطية المسيحية بمثابـة قوى منظمة. ولقد كان تأثير تين مجدياً أكثر من تأثير لوبلاي بكـثير أو بتـأثير «الكهنة الديموقراطيين».

ب- مؤسسا السلفية الجديدة : تين ورينان :

1- تين : ينتسب تين (1828 ـ 1893) Taine إلى أسـرة بورجوازيـة مـن المقاطعات لا صلة لها مع «النظام القديم». وهو ليس كاثوليكياً ولا ملكياً. ظهر طويلاً كجامعي ليبرالي، وخصم للإمبراطورية الثانية. ولقد كتب بعد الكومونة كتابه الكبير في التاريخ «أصول فرنسا المعاصرة».(1875 ـ 1893) الذي يعارض فيه بين محاسن التقاليد وبين الكوارث المسؤول عنها اليعاقبة.

بيد أنه قد يكون من باب التشويه الخطير للواقع أن نتصور تين على أنه ليبرالي غدا محافظاً خشية من الكومونة، ولقد قال أولار Aulard مبالغاً «إنه محافظ مذعور وهائج»، وتطور فِكْرُتَين على نحو مؤكد، كما تطور فكر رينان وعدد من معاصريه، بعد حرب (1870 - 1871)، إلا أنه ظل من بداية كتابه إلى نهايته وفياً لعدد قليل من المبادئ التي تؤلف أسس سلفية وَضْعِية وعِلْميّة مدعوْة لانتشار واسع.

الحتمية. إن فكر تين حتمي حتمية صارمة. فهو يعلق أعلى الاهتمام على العرق والوسط والفترة، ويطبق نظرياته على النقد الأدبي في «لافونتين وحكاياته»: الذي يحتوي على نظرات طويلة في أسلاف لافونتين، وفي أنه قد وُلِد في شاتوتييرّي، الخ. ويقدّر تين علم النبات حق قدره بل يصرح بطله «توماس غراندورج» قائلاً: «أحب شيء في العالم إلي، إنما هي الأشجار»[1].

وأعلن تين في رسالة إلى كورنيليس دوفيت عام 1864، أنه إلى ذاك الحين يتابع فكرة وحيدة: «(هذه الفكرة) هي أن جميع العواطف وجميع الأفكار وجميع حالات النفس الإنسانية إنما هي منتجات لها أسبابها وقوانينها وأن مستقبل التاريخ كله إنما يقوم على البحث عن هذه الأسباب وهذه القوانين. والمماثلة بين الأبحاث التاريخية والبسيكولوجية وبين الأبحاث الفيزيولوجية والكيميائية، ذلك هو موضوعي وفكرتي الرئيسة».

وكان تين معجباً كبيراً بالعلم الألماني، فهو قد أعلن، قبل 1870، أن ألمانية وطنه الثاني وأن هيجل المفكر الأول في القرن. ومن جهة أخرى كتب «تاريخ الأدب الإنكليزي» (1864) وكذلك دراسة حول ستيوارت مل إذ يقول عنه: «ما رأينا له مثيلاً منذ هيجل».

وسجل تين، في توطئة لكتابه «حواشي حول إنكلترة» (المؤرخة في تشرين الثاني 1871)، إيثاره لنوع من التصور البريطاني لسياسة متواضعة وعملية:

---

(1) حول الشجرة في الأدب السلفي، راجع أعلاه، صفحات 538- 539.

«سيظل يحمل الفرنسي من إنكلترة دوماً تلك القناعة المفيدة بأن السياسة ليست نظرية مكتبية تطبّق على الفور، كاملة ودفعة واحدة، بل إنها قضية ذوق لا يجب أن نقوم فيها إلا عن طريق الإمهال والاتفاق والتسوية».

ويأنف تين من التجريد ونزعة سيطرة الدولة ومما يُطلق عليه اسم «الديمقراطية الكثيفة» على حد سواء؛ ويصدر عداؤه للإمبراطورية الثانية والكومونة عن كره الديموقراطية الاستفتائية ذاته. فلقد كتب: «حذار من النمو الزائد للدولة وعلينا أن لا نتألم من أنها ليست شيئاً آخر سوى كلب حراسة».

ويلاحق تين اليعاقبة بمقت لا حد له حَوّلَ «الأصول» إلى مقالة نقدية محتدة، (إن تين، في نظر جورج بومبيدو، «تاسيت قرأ داروين»). ويأخذ عليهم بأنهم منظرون قبل كل شيء، وأنهم أناس يجهلون الوقائع، ومن سيدعون قريباً بالـ «مثقفين». وتبدو له الحكومة الثورية بأنها «انتصار العقل المجرّد وفقدان العقل العملي».... «إنها سكولاستيك المتحذلقين الثرثارين مع تشدّق الرعناء...».

الحكم الصالح حسب تين. ـ يقترح تين العلاجات التالية:

أ- التربية، إن السياسة في نظر تين هي تربية بصورة أساسية. فإذا ما امتنع عن التصويت في انتخابات عام 1849 ذلك لأنه لم يَرَ سبباً ظاهراً للاختيار بين النظريات المتعارضة. بيد أن الاختيار لا يعود إلى الأفراد: «فالطبيعة والتاريخ قد اختار لنا مقدماً»، (توطئة «الأصول»). وبالتالي يكمن مبدأ كل سياسة في دراسة طبيعة المجتمعات وتاريخها.

ب- اللجوء إلى النخبة التي هي في نظر تين نخبة العقل؛ فلنراجع الدور الذي يعينه تين لـ«المدرسة الحرة للعلوم السياسية» التي أسسها إميل بوتمي Emile Boutmy في عام 1871؛ ولننظر كذلك نشرته «في الاقتراع العام وطريقة التصويت» (كانون أول 1871)، التي يقترح فيها نظاماً على درجتين للحد بقدر المستطاع من الانجرار الضار لناخبين غير مستنيرين.

ج- التجمّع L'association، بجميع أشكاله، هو في نظر تين الوسيلة الأكيدة لتشجيع التربية الوطنية والأخلاقية وللكفاح ضد سيطرة الدولة. ويلح تين على أهمية الوظائف البلدية والجمعيات العلمية وجمعيات الإحسان؛ إنه نصير اللامركزية بعناد.

لا أصالة كبيرة في هذه الطروحات اللامركزية التي دعمها توكفيل أيما دعم والتي دافع عنها قبله مؤلفون كثر ذوو وحي ليبرالي، إلا أن فكر تين يختلف اختلافاً جذرياً عن فكر توكفيل وعن فكر منظري الهيئات الوسيطة: إذ يتصف فكره بنوع من تثاقل التلميذ الكامل (انظر الصورة الممتعة التي رسمها سارسي Sarcey في كتابه «ذكريات الشاب»)، وبموقف لا مجاملة فيه، وحتى أحياناً بدون تفهم حيال مؤسسات «النظام القديم» ورجاله، وبوضعية عنيدة.

ومع أن عمل تين محافظ بصورة أساسية، فإن الفكر الذي يسري فيه قريب لغاية من الفكر الذي ألهم مؤسسي «الجامعة» الجمهورية، ولقد تم تجاوز تين، في آخر حياته ـ الملاحظة لمكسيم لوروا ـ عن يمينه (إذ كان مطلوباً منه أن يكون كاثوليكياً) وعن يساره (إذ كان يطلب إليه أن يكون أكثر من جمهوري مستسلم).

2- **رينان**: لم يحمل رينان (1823- 1892) للسلفية مذهباً، بل أسلوباً، وحدّد هذا الأسلوب قطيعة مع الحذلقة الوضعية، إلا أنه غرق في شكل آخر من الحذلقة، وهو مزيج دقيق من الهواية والقلق الديني.

ولقد ذكر رينان، وهو في السابعة والستين عاماً، في توطئة «مستقبل العلم»: «البريتوني الصغير حي الضمير الذي هرب ذات يوم من كنيسة السان سولبوس مرتاعاً لأنه اعتقد بأنه أدرك أن جزءاً مما قاله له معلموه ربما لم يكن صحيحاً». وظل رينان، مثل لامْنيه، متأثراً تأثراً عميقاً بإيمان طفولته (راجع كتابه «ذكريات الطفولة والشباب»، الذي يتضمن «الصلاة على الاكروبول» الشهيرة). ويتألف الأساسي من عمله من كتب «تاريخ أصول

المسيحية»، و«تاريخ شعب إسرائيل» و«دراسات في التاريخ الديني»، الخ. ولا تظهر فيه السياسة إلا عرضاً، كنشاط غير نقي، ملوث.

أ- ويعرض رينان، في «مستقبل العلم»، الفكرة القائلة بأن الفلسفة ستحكم العالم ذات يوم وأن السياسة ستزول: وستكون الثورة التي تجدد الإنسانية دينية وأخلاقية، لا سياسية. وكان هذا الكتاب الذي كتبه رجل في الخامسة والعشرين من العمر بمثابة تسبيحٍ للعلم الذي يجب عليه أن يحل محل الدين ليفسر للإنسان سرّه، ونداء إلى العلماء الذين يتوقف عليهم حكم الشعوب. ومن الشائق أن ننوه بأنً هذا الكتاب الذي كتب في غمرة حماسة 1848 لم يُنْشر إلا في عام 1890 وأن رينان قد سجل، في توطئته، تحفظاً واضحاً غاية الوضوح حيال التفاؤل العلمي الذي كان يسري في عمله: «مع أني أثابر على الاعتقاد بأن العلم وحده بمستطاعه أن يحسّن الشرط البائس للإنسان في هذه الدنيا، فإنني لم أعد أعتقد بأن حل المشكلة قريب منا إلى الحد الذي كنت أعتقد به ذلك الحين. فالتفاوت مكتوب في الطبيعة».

ب- «الإصلاح الفكري والأخلاق لفرنسا»(1871)، إن كتاب «الإصلاح الفكري والأخلاقي لفرنسا» (1871)، إن كتاب «الإصلاح الفكري والأخلاقي لفرنسا»، عبارة عن تأمل في هزيمة فرنسا و في الانحطاط الفرنسي: ومفاده أن فرنسا قد استحقت هزيمتها، إنها تكفّر عن «الثورة»، بيد أن هذه الهزيمة يمكن أن تكون مصدر تجديدها هذا إن عرفت أن تدرك أسبابها العميقة. إذ يكمن أشهر هذه الأسباب في الانحطاط الفكري والأخلاقي الذي سبّبته الديموقراطية: «لا يمكن أن يُحكم بلد ديموقراطي حكماً صالحا؟ ولا أن يدار إدارة حسنة ولا أن يسلس قياده». إذ لم يهتم الجمهور إلا برفاهه، وفقدت فرنسا جميع مزاياها الحربية.

وبعد الداء يأتي الدواء. إذ ينبغي محاكاة بروسيا بعد تلسيت، وعلى فرنسا أن تتخلص من الديموقراطية. ويشير رينان إلى بعض الإصلاحات السياسية مثل: توجيه الاقتراع العام بنظام من التصويت الجمعي على درجتين، وإحداث مجلس مصالح وكفاءات، واللامركزية والاستعمار.

غير أن الإصلاح الحقيقي، في نظر رينان، هو الإصلاح «الفكري والأخلاقي» مثل: إصلاح التعليم ولاسيما التعليم العالي بغية «أن تكوِّن عن طريق الجامعات قيادة لمجتمع عقلاني، تحكم باسم العلم، وتعتز بهذا العلم وغير مستعدة لأن تدع امتيازها يتلاشى لصالح جمهور جاهل».

وانتهى رينان، بعد هذا العمل المتموج والمتعالي والاكتئابي، إلى القبول بالجمهورية، غير أن انضواءه ذاته متقلب ومتعال وكئيب، ويتجلى في «كاليبان» 1878: إن كاليبان «عبد فظ ومشوّه» غدا رئيساً على شعب ميلانو. إنه مكروه جداً، غير أنه سيحترم المِلكية، وميزته أنه مضاد للأكليروس.«الحق، يحيا كاليبان!....».

ج- ألقى رينان في الصوربون، في 11 آذار 1882، المحاضرة الشهيرة بعنوان «ما الأمة؟»، وهي تؤلف ميثاق لون من النزعة القومية الفرنسية.

غير أنه ميثاق ملتبس:

1- فيه تصور روحاني وإرادي للأمة: «الأمة روح، ومبدأ روحاني» (ففي رأي رينان كما في رأي ميشليه، تقتضي الأمة «إرادة العيش معاً»؛ هكذا يكون «وجود الأمة... استفتاء في جميع الأيام»)؛

2- ومصطلحه بورجوازي للغاية وأسلوبه أسلوب الكاتب بالعدل («الامتلاك المشترك لميراث غني بالذكريات». «... إعلاء قيمة التراث الذي تلقيناه مشاعاً». «إليكم رأس المال الاجتماعي الذي تبنى عليه فكرة قومية»).

ونلفى هذا الالتباس عند باريّس.

ج- القومية الفرنسية :

إن كلمة القومية، التي ما زالت تنعت بأنها لفظة جديدة في معجم لاروس عام 1874، غدت ذات استعمال دارج في العشرين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر، لاسيما تحت تأثير باريس (مشاهد القومية ومذاهبها Scèneset Doctrines du Nationalisme).

بيد أن هذه القومية الفرنسية لآخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تختلف اختلافاً كبيراً عن القومية الليبرالية والرومانسية لأمثال مازيني وميشليه[1].

إذ إن المعارضة الليبرالية والجمهورية، منذ فترة «القومي» حتى غامبيتا، هي التي كانت تجعل من التمجيد الوطني موضوعاً من موضوعاتها المفضلة وتتهم السلطة بالخيانة على نحو مضطرد (سلطة نابوليون الثالث وسلطة لويس فيليب على حد سواء)؛ كما أظهرت كومونة باريس عام 1871 قوة الوطنية الشعبية. إلا أنها قد نمت، بعد الهزيمة وإلحاق الالزاس واللورين، نزعة قومية جديدة متزمتة مضادة للبرلمانية ومناهضة للسامية وحمائية ومحافظة، نشأت عن تأمل في الانحطاط وفي شروط الثأر. وغيّرت القومية المعسكر لا الأسلوب فحسب: فـ«رابطة الوطنيين» لها أصول غامبيتية؛ وولدت في اليسار بمباركة السلطات العامة؛ و«العمل الفرنسي» L'Action Française لم يقبل ديروليد Déroulède إطلاقاً وكان يرى فيه ضرباً من «بونابرتي عودة الملكية» عصران للقومية.

1- إن قومية عام 1900 واقعية، وعسكرية النزعة ومتجهة نحو الالزاس واللورين. بينما كانت وطنية ميشليه صوفية؛ وعندما كان يتحدث عن فرنسا كان يطيب له أن يذكر لا قوتها أبداً بل ضعفها وترفّعها.

---

(1) راجع أعلاه.

2- وفي حين كان ميشليه مأخوذاً بـ«السراب الألماني»، كانت القومية الفرنسية عام 1900 معادية لألمانية عداءً عميقاً. فبعد القومية الإنسانية جاءت القومية الكارهة للأجانب. وناب درومون Droumont ومؤلف «فرنسة اليهودية»(1886) و«نهاية عالم» (1889)، مناب توسنيل Toussenal: وانتقلت معاداة السامية مثل القومية من اليسار إلى اليمين.

3- وكان ميشليه يعتقد بوحدة فرنسة العميقة، وكان فكره قائلاً بالمركزية، أما قومية عام 1900 فهي، بالعكس، لا مركزية وإقليمية؛ إذ يذكر مورّاس وباريّس وبيغي بطيبة خاطر أصولهم الإقليمية.

4- وأخيراً، كانت وطنية ميشليه وطنية شعبية، بينما كان يعتقد قوميو عام 1900 بفضيلة النخبة ومحاسن النظام.

ولعل أكبر حدثين في تاريخ القومية الفرنسية بين عام 1871 وعام 1914 هما الحركة البولانجية وقضية دريفوس. فالقومية الفرنسية، مثله مثل الراديكالية، قد كوّنت مذهبها حوالي عام 1900 وحددت مفرداتها وبنت ترسانة رموزها. وظلت القومية الفرنسية، مثل الراديكالية، متأثرة بشروط الحقبة التي تكونت فيها تأثيراً عميقاً.

سوسيولوجيا القومية

قد يكون من المفيد، إذا ما رغبنا في رسم سوسيولوجيا القومية، أن نقارن جمهورية البولانجية. ومثل هذه الدراسة صعبة على وجه الخصوص إلا أنها إن أمكن لها أن تنجح فستتيح بلا شك التحقق من أن جمهور البولانجية (من الناحية السوسيولوجية والسياسية) أكثر تنوعاً بكثير من جمهور «رابطة الوطنيين»، الذي هو ذاته أكثر تنوعاً على نحو محسوس من جمهور «العمل الفرنسي» («هو ذاته أكثر تنوعاً قبل 1914 منه بعد 1918 وبعد إدانة روما له»). إذن بدت القواعد الاجتماعية للقومية الفرنسية تضيق حتى حرب 1939، إلا أنه لابد من أبحاث دقيقة للتحقق من هذه الفرضية أو دحضها. بل إن «العمل الفرنسي» ليس القومية الفرنسية كلها.

1- باريّس :

تمتع باريّس (1862- 1923) Manrice Barrès بحياة مهنية سياسية على خلاف معلميه تين ورينان.

ولقد وظّف هذه الحياة المهنية بكاملها تحت شعار القومية. وكان باريّس من أنصار بولانجيه («نداء إلى الجندي»). واندفع ضد الأغلبية البرلمانية أثناء قضية بناما («وجوههم»). وكان معادياً لدريفوس بحدة («مشاهد القومية ومذاهبها»). وتم انتخابه نائباً عن حي الهال عام 1906 بعد فشل في الانتخابات أربع مرات وغدا نائباً حي الضمير حتى وفاته («كتب في كتابه «دفاتر» «البرلمان» ، هذه الروح العظيمة»).

واحتفظ بإجلال الأقاليم المفقودة («حصون الشرق»). وألقى على كاهله مهمة تهيئة فرنسا لحرب ودعم المعنويات الفرنسية والإشادة بالإجماع القومي («أخبار الحرب الكبيرة»، «أسر فرنسا الروحية»). وأيد سياسة بوانكاريه الرينانية بعد الحرب.

فلقد شارك باريّس أوثق مشاركة إذن في انتصار عام 1918. إلا أنه انتمى على الدوام تقريباً إلى المعسكر المغلوب على الصعيد السياسي: فالبولانجيون مغلوبون ورابطة الوطن الفرنسي مغلوبة على يد الدفاع الجمهوري والحركة الكومبية. كما غلب الكارتل «الكتلة القومية».

قومية باريس :

توخّى باريّس أن يزوّد القومية بمذهب. فزودّها بأسلوب، إنه شاتوبريان القومية.

ولقد سيطرت مواضيع ثلاثة على نزعة باريّس القومية، هي: القدرة والاستمرار والتراتب.

1- هوى القدرة I'énérgie. إن باريّس الذي كان ذا مزاج محموم وسريع التأثر قد امتلكه حب القدرة طيلة حياته. وما «عبادة الأنا» سوى جهد

من باريّس لكي يطور تمام التطوير القدرات الكامنة التي أحس بوجودها عنده. وكانت القومية محاولة مماثلة، على صعيد آخر، ليرد إلى فرنسا الوعي بقوتها: وليس من قبيل الصدفة أن جمع باريّس رواياته الثلاث «المجتثّون» و«النداء إلى الجندي» و«وجوههم» تحت عنوان «قصة القدرة القومية»، وتفسر عبادة القدرة هذه إيثاره لاسبارطة وحُبّه لإسبانية وكرهه للأساتذة وتعجبه! «ياللعقل، هذا الشيء الصغير على سطح نفوسنا». وهو يسخر من «بيان المثقفين» في زمن قضية دريفوس. إذ بدأ تاريخ كلمة «مثقف» intellectual في هذه الفترة وكذلك بدأ تاريخ عادة اليمين باتهام المثقفين بكونهم منظرين وفرنسيين رديئين.

2- الرسوخ أو التجذر. يعدّ باريّس أن القدرة التي تحتاجها فرنسا لا يمكن أن تأتي إلا من الماضي القومي ومن الأرض والموتى. ويعيِّن لنفسه مهمة إعطاء الفرنسيين من جديد هوى التقاليد الفرنسية وإرساخهم على أرض فرنسا. ومن هنا تأتت أهمية موضوع الشجرة والمجازات النباتية عند باريّس. وكانت نزعة باريّس القومية كارهة للأجنبي ومناهضة للسامية وحمائية وإقليمية. تشهد بذلك هذه الكلمات الأخيرة من «قصة القدرة القومية»: «أن أكون لوريني أكثر فأكثر وأن أكون اللورين بالذات».

3- إن فلسفة باريّس هي فلسفة الوريث (تيبوديه)، وفلسفة

«البورجوزي الكبير» الذي يعتقد بلياقات المرحلة ومحاسنها (على سبيل الاقتباس عن عنوان إحدى الروايات الأشد «رجعية» عند بول بورجيه).

فمن سبعة لورينيين شباب «مجتثين» ينجح أربعة هم الأغنياء ويفشل ثلاثة هم الفقراء. هكذا يعرّف باريّس الأمة بألفاظ رينان ذاتها: «الأمة، هي التملك المشترك لمقبرة قديمة وإرادة الاعتزاز بهذا التراث المشترك».

تنطلق فلسفة باريّس من القدرة إذن لتفضي إلى التراث. وكانت هذه الفلسفة بدئياً نداء إلى التمجيد الفردي («هذا... كتاب نعرضه إلى الحيوات الفردية بالشعر، أو بالأخلاق، إن آثرتم. إنه وسيلة نبل، إنه الوسيلة الأشد

إلحاحاً للمساعدة على تنمية الروح»). وينتهي كل شيء باحترام النظام القائم وبِـ «قومية دفاع إقليمي» (ج.م.دوميناخ).

يجب أن لا نخلط بين باريّس ومذهبه، إذ يوجد عنده حوار مستمر بين روح مذكّر وروح مؤنّث، بين تين ورينان، بين رومر سباخر وستوريل، بين «الكنيسة والمرعى». وهذا الحوار غِناء باريّس العميق الذي ينبغي اكتشافه وراء الأنغام الوطنية. ويشكل كتابه «دفاتر» شهادة لا تعوّض بهذا الصدد.

وظل الأسلوب والنبرة الباريّسيين حيّين على الدوام وحتى أننا نشهد اليوم أغراض «عودة إلى باريّس» (راجع كتاب ح.م.دوميناخ). بيدأن مذهبه يُمَثل مذهب فرنسا التي تنكمش وتنطوي على نفسها. وهذا المذهب معاصر لحمائية ميلين Méline.

2- بيغي

إنه لشعر أيضاً لا مذهباً ذلك الذي يأتي به بيغي (1873 ـ 1914) Péguy إلى القومية الفرنسية، ولقد كان بيغي موجوداً وباريّس في معسكرين متعارضين أثناء قضية دريفوس، إلا أنهما يعتقدان ببعض القيم المشتركة اعتقاداً عميقاً.

إن فرنسا ، في نظر بيغي، خلاصة، ومآل، ونقطة لقاء التقاليد القديمة والتقاليد المسيحية والتقاليد الثورية، إذ يدمج بيغي، الذي قرأ ميشليه، «الثورة» في التقاليد الفرنسية. وهو على قناعة بأن لفرنسا دعوتين في العالم، هما دعوة المسيحية ودعوة الحرية. وجان دارك، بطلته المفضلة، قديسة فرنسية.

ويعود بيغي إلى الموضوعات ذاتها بلا كلل: شعب فرنسا القديمة، عمل الحرفيين الكامل، العمال الذين كانوا يذهبون إلى عملهم وهم يُغَنّون، الصوربون التي تعبّر عن العقل الفرنسي، جان دارك، جنود فالمي، قضية دريفوس، التصوف والسياسة، البؤس والفقر، النظام والأمر، الشرف

والسعادة، العصور والحقب، الصعيد الفكري والصعيد الزمني، الأبطال والقديسون، مشاركة القديسيين، سر التجسّد، الحفيدة اسبرانسا...

لم يتمتع بيغي وهو حي إلا بتأثير قليل. إلا أن الاستفادة من نتاجه قد تمت لاحقاً في اتجاهين متعارضين: استفادت منه «المقاومة» (راجع نشرة «مطبوعات مينوي»، بيغي - بيرى). واستفادت منه على الأخص «الثورة» القومية، التي حرصت على تقديم بيغي كأحد منظريها المذهبيين وعلى تنقية نتاجه من خمائره الملوثة، ولقد كان بيغي في الواقع متوحداً لا يستسلم بسهولة للتصنيف. مثله مثل ليون بلوا ومثل بيرنانوس.

3- مورّاس

اضطلعت قومية بيغي بمجمل التقاليد الفرنسية. ولم يرفض باريّس ذاته تراث الثورة. ولكن ها قد ظهر مع مورّاس ومدرسة «العمل الفرنسي»، «لسان حال القومية المتكاملة»، شكل آخر من أشكال القومية: وهي قومية تختار وتستبعد.

يُعَدّ شارل مورّاس (1868 ـ 1952) مؤسس القومية الوضعية. وتتعارض وضعية مورّاس مع العاطفية الباريّسية.

إذ يعد مورّاس السياسة بأنها علم ويعرّفها على هذا النحو: إنها «علم حياة الجماعات المزدهرة وشروطها». و«السياسة الطبيعية» عنده سياسة علمية، أي سياسة مبنية على البيولوجيا وعلى التاريخ (اللذين هما علما الأساس في نَظَرِه). وفي رأي مورّاس كما في رأي جميع منظري الثورة المضادة بورك وميستر وتين، إن الطبيعة تختلط بالتاريخ. وعندما يكتب إن المجتمعات هي «وقائع الطبيعة والضرورة» إنما يعني أنه يجب التقيد بدروس التاريخ: «فالتجربة هي معلمتنا في السياسة».

وليست مثل هذه الأقوال بجديدة؛ إلا أن ما يميز بين مورّاس وبين ميستر وأنصار التيوقراطية إنما هو اللجوء إلى البيولوجيا؛ إذ يتجلى ههنا تأثير

الكونتية والداروينية. ولقد كان أحد عروض كتاب «أفكاري السياسية» بعنوان «من البيولوجيا إلى السياسة». فإن نادى مورّاس باللجوء إلى الملكية، فما ذلك على الإطلاق لأنه يعتقد بـ«الحق الإلهي للملوك». فهو يرفض هذا الدليل اللاهوتي ويزعم بأنه لا يلجأ إلا للحجج العملية: فبما أن البيولوجيا الحديثة قد اكتشفت الاصطفاء الطبيعي، فهذا يعني إذن أن الديموقراطية المساواتية قد أدانها العلم، وبما أن النظريات التحولية تضع مبدأ الاستمرارية على الصعيد الأول: فأي نظام يستطيع أن يجسد الاستمرارية القومية أفضل من الملكية؟

النظام الملكي حسب مورّاس

- إن الملكية حسب رأي مورّاس تقليدية، وراثية، ومناهضة للبرلمانية، ولا مركزية.

1- الملكية تقليدية وراثية.

- تنجم هاتان الصفتان عن «السياسة الطبيعية» مباشرة. «فالتقاليد تعني الانتقال» أي انتقال التراث. ويتحدث مورّاس عن «واجب الوريث» كما يتحدث عن «واجب التوريث والإيصاء». ويبرز محاسن «المؤسسة القرابية». فلقد كتب في توطئة كتابه «أفكاري السياسية» ما يلي: «إن الحكومات الوحيدة التي تُعمّر طويلاً والوحيدة المزدهرة إنما تقوم عموماً، دوماً وفي كل مكان، على التفوق الكبير الممنوح للمؤسسة القرابية». وكان مورّاس نصير طبقة نبلاء وراثية، فهو ينصح أبناء الدبلوماسيين بأن يصبحوا دبلوماسيين وأبناء التجار بأن يصيروا تجاراً، إلخ. إذ تبدو له الحركية الاجتماعية بأنها تسبب فقداناً في «المردود البشري» (هذا تعبير ذو نزعة علمية شديدة يستخدمه في «التحقيق في النظام الملكي»).

2- الملكية معادية للبرلمانية :

- إن مذهب مورّاس ملكي أقل مما هو معاد للديموقراطية ومعاد للبرلمانية. ويشرح مورّاس هذا الموضوع بلا كلل، في عام 1890 كما في عام 1900 : إذ تكوّن فكره دفعة واحدة. فهو يهاجم احترام العدد وأسطورة المساواة (التفاوت طبيعي في نظره وذو حسنات)، ومبدأ الانتخاب (خلافاً لما يعتقد الديموقراطيون، «إن الاقتراع العام محافظ») وعبادة الفردية. ويندّد بـ«الحقوقية المعمّمة» الديموقراطية، تلك التي لا تأخذ الوقائع بالحسبان. ويهاجم المعلمّين واليهود والديموقراطيين المسيحيين هجوماً شديداً. ويؤكد بأنه ليس هناك «تقدم» واحد بل أضرب من التقدم، ولا «حرية» واحدة بل حريات: «ما الحرية إذن؟ إنها قدرة».

ويكره مورّاس من جهة أخرى «حكم المال» والماليين والرأسماليين. ويبرز الصلات بين الديموقراطية والرأسمالية؛ إذ أن سلفيته معادية للبورجوازية؛ وهو يتفق مع بيغي في هذه النقطة (راجع «المال والمال» (تتمة)) وينسجم مذهبه مع عواطف الملاكين الزراعيين المفتقرين إلى هذا الحد أو ذاك الذين كانوا يشكلون على الأغلب الأطر المحلية لـِ «العمل الفرنسي» (هذه صحيفة يومية اعتباراً من عام 1908).

3- الملكية لا مركزية :

إن مورّاس خصم عنيد للمركزية النابوليونية. وهذه المركزية التي نتيجتها تدخل الدولة والبيروقراطية إنما هي مركزية ملازمة للنظام الديموقراطي. فالجمهوريات لا تدوم إلا بالمركزية، والنظم الملكية وحدها على درجة كافية من القوة حتى تحقق إلا اللامركزية. وهذه لا مركزية إقليمية بلا شك، ولكنها أيضاً وعلى وجه الخصوص لا مركزية مهنية، أي طائفية حرفية. فلابد أن تعطي من جديد حياة جديدة إلى هيئات المهن، وإلى جميع تلك الجماعات الطبيعية التي يشكل مجموعها الأمة.

وهكذا حيّا مورّاس الفاشية بحماسة في عام 1937 قائلاً: «ما الفاشيّة؟ - إنها اشتراكية تحرّرت من الديموقراطية. وهي نقابية انعتقت من القيود التي قيّد بها الصراع بين الطبقات العمل الإيطالي، الشغل الإيطالي».

والنتيجة التي يخلص إليها مورّاس تتمثل في «القومية المتكاملة»، أي الملكية: إذ قد تفنى فرنسا بدون الملكية. ولا تعني الصيغة العتيدة «السياسة أولاً»، أن الاقتصاد أقل أهمية من السياسة، إنما يجب البدء بإصلاح المؤسسات: «علينا أن لا نخطئ في معنى «السياسة أولاً». فالاقتصاد أهم من السياسة. وعليه إذن أن يأتي بعد السياسة، كما تأتي الغاية بعد الوسيلة».

أحقاد وتأثيرات

- يملك مورّاس مفهوماً واضحاً عن الخير والشر؛ وفكره السياسي مثنوي عن خيار.

1- إنه لا يحب التوراة التي تبدو له كبؤرة فوضى؛ وهذا لا يعني إنه يفكر أن يستخلص من الإنجيل سياسة. فهو يمقت الروحانية ولاسيما الروحانية اليهودية. ومسيحيته قبل كل شيء احترام للنظام والتراتب. إنها «كاثوليكية بلا مسيحية».

2- وهو يكره الإصلاح والثورة والرومانسية، هذه الثلاثة؛ فالثورة «ليست إلا نتاج الإصلاح وقد تجدد ونجح نجاحاً وحشياً للغاية»؛ والرومانسية «ليست إلا تتمة أدبية وفلسفية وأخلاقية للثورة».

3- ويحلّ مورّاس إذن محل سلفية شاتوبريان الرومانسية أو سلفية بارّيس فكراً كلاسيكياً مولعاً بالعقل والاعتدال أي فكراً متوسطياً قال عنه تيبوديه الذي يشير أيضاً إلى تأثير النظام الروماني في مذهب مورّاس: «إن فكر مورّاس الذي يعبق بالصنوبر والزيتون والزيز والشمس». إنما يمثل «نزعة قومية آثينية».

4- ويستشهد مورّاس بـِ ميستر وبونالد ورينان وبارّيس، قائلاً: («ماذا قد أغدو بلا بارّيس؟»)، و«لوبلاي العظيم». ويدعو كونت بـِ «معلّم الفلسفةالغربية».

ولقد ذمّ مورّاس القرن التاسع عشر كثيراً؛ إلا أن الأساسي في فكره إنما ينتمي إلى هذا القرن.

نزعتان في القومية

كان على فرنسا أن تختار بين شكلين من أشكال القومية، هما: قومية بارّيس وقومية مورّاس، فاختارت قومية مورّاس، وكان لهذا الخيار نتائج جدية.

العمل الفرنسي : L'Action Française

لقد اقتطع «العمل الفرنسي» من الجمهورية قسماً كبيراً من اليمين. وفرض عليه مذهباً كان قد تكوّن تكوّناً تاماً منذ «التحقيق في النظام الملكي» وامتنع على التطور. وشكل مدرسة فكرية تخصصت في صب اللعنات ضد كل ما كان غريباً عنها. وأبهظ الكاثوليك بحالة ضمير إبان الإدانة من قبل روما (1926). وكان له تأثير لا ينكر على الشبيبة الطلابية وترك الحماسة التي أثارها دون استعمال. وبشر لدى الشبيبة بعبادة القوة وأوصى بعدم استخدامها حينما كان لابد من الاستيلاء على السلطة. (فلنراجع غضب رباتيه، في «الأنقاض» تجاه حذر مورّاس مساء السادس من شباط) 1934؛ ولنراجع كذلك شهادة برازيلاخ، في «بلادنا قبل الحرب»). وربّى نواة من المتزمتين في المقاطعات الفرنسية، أخفى افتقارهم أكثر مما أخفى شراستهم تجاه الجمهورية والعالم الحديث. وغالباً ما اعتقد هؤلاء الأنصار في حزيران 1940، وأكثرهم غريب عن الوقائع السياسية، أن التاريخ قد قال إنهم على حق.

تلك هي دراما المورّاسية. إذ لم يكف مورّاس وأنصاره (لاسيما بينفيل) عن التنديد بالخطر الألماني. غير أن انتصار ألمانيا بدا لهم كهزيمة للجمهورية، وبمثابة تأييد صارخ لأفكارهم. ولم يصبح المورّاسيون محبي الجرمانية فجأة بلا شك، بل التحق عدد منهم بالمقاومة. إلا أن «المفاجأة الإلهية» عام 1940 قد ضربت المورّاسية ضربة قاسية.

2- نحو الامبريالية

أ- ألمانية من القومية إلى الجرمانية المعممة

تختلف النزعة القومية التي تفتحت في ألمانية قبل الوحدة الألمانية وبعدها اختلافاً شديداً عن النزعة القومية التي ظهرت في فرنسا بعد هزيمة 1840 ـ 1871 وتختلف أيضاً اختلافاً شديداً عن النزعة القومية التي اتخذت أشكالاً متنوعة للغاية في إيطالية البعث، إذ كانت تعارض قومية كافور قومية مازيني التي لا تختلط بقومية جيوبرتي أو غاريبالدي.

ما من شيء مثل ذلك في ألمانية: فلقد أنبأ كتاب «خطب إلى الأمة الألمانية» لفيخته عن كتاب «المذهب القومي في الاقتصاد السياسي» لِـ ليسْت List؛ وكتب ترايتشكه التاريخ الذي صنعه بسمارك، ودعمت المؤلفات المذهبية سياسة الحكومات؛ وكانت الجامعة الجرمانية أو الجرمانية المعمّمة مآل قرن من النزعة القومية.

التاريخ حسب ترايتشكه

تعبّر النزعة القومية البروسية عن نفسها بصراحة فظة على وجه الخصوص في نتاج ترايتشكه (1834-1896). ويزداد ظهور هذه الفظاظة بقدر ما كان ترايتشكه مؤرخاً وما أبدت مؤلفاته الأولى نزعات ليبرالية واهتماماً بالحريات المحليّة. فقومية ترايتشكه ليست استبدادية كلية[1]؛ بل إنها رومانسية تصطبغ بروحانية دينية. ويكره ترايتشكه مادية المدرسة المانشستيرية البورجوازية، ولشد ما يسخر من منظري القانون الطبيعي، ويسود عنده حب العظمة وعبادة الشعب الألماني وهوى القوة. والدولة في نظره سلطة واقتدار قبل كل شيء؛ أساساها الرئيسان هما الأرستوقراطية والطبقة الفلاحية. ويكره ترايتشكه اليهود والإنكليز، ويعتقد بتفوق العرق الألماني، والحاجة لسياسة توسعية وحسنات الحرب «تقوم عظمة التاريخ على الصراع الدائم بين الأمم».

---

(1) أوشمولية أو كليانية Totalitairé.

أ- القومية الألمانية والجرمانية المعممة

تبدي النزعة الألمانية خصوصية مزدوجة في كونها اعتقادية وشعبية معاً، فهي ترتكز على جملة معتقدات تظهر في المؤلفات المذهبية التي تلهم عمل رجال الدولة وتلتقي في قطاعات الرأي[1] المتنوعة للغاية.

1- سبق الاستعداد الميتافيزيقي أي الفكرة القائلة أن لألمانية رسالة روحية تستطيع وحدها تحقيقها. ونعثر على هذه الفكرة عند فيحته («في ما هي الأمة وفي أن الألمان معد سلفاً لتحقيق المسيحية»)، وعند الكاثوليكي غورو Goerres (1776-1848).

2- التراث التاريخي، الذي يجمع جمعاً وثيقاً بين تقليديين بروسيين وتقليديين ألمانيين:

- بروسيا مكملة للنظام التوتوني:
- العظمة العسكرية البروسية وعبادة فردريك الثاني،
- نفوذ الإمبراطورية المقدسة؛
- ذكريات الهانس المحاربة والتاجرة،

3- سبق الاستعداد البيولوجي أي الفكرة القائلة بأن العرق الألماني ذو نوعية عليا. إننا نعرف المكانة التي تحتلها هذه الفكرة في نتاج ريشار واجنر (1813-1883) وفي كتابات صهره هوستن ستيوارت شامبرلان الذي ظهر كتابه «أسس القرن التاسع عشر» في عام 1988. إلا أنه سبق وأن كانت الفكرة عند ليست («قد أنتدبت العناية العرق الجرماني، وهذا مما لا شك فيه، بفضل طبيعته وحتى بفضل مزاجه كي يحل هذه المشكلة الكبيرة: ألا وهي إدارة شؤون العالم بكامله وتمدين البلدان المتوحشة والهمجية والسكن في البلدان التي لا تزال غير مسكونة») وكانت عند مؤلفين عديدين منهم

---

(1) نتبع هنا عن كثب تحليلات شارك أندلر في كتاب «أصول الجرمانية الجامعة» أو المعممة.

بسمارك: «عندما يختص الأمر بمنافسيكم السلاف...، احتفظوا دائماً بالقناعة العميقة.. في أنكم رؤساؤهم في الحقيقة، وأنكم كذلك إلى الأبد» (خطبة في وفد يمثل ستوريا، 15 نيسان 1895).

4- الحتمية التاريخية الجغرافية عند علماء الجغرافيا السياسية: نشر فريدريك راتز Friedrich Ratzel (1844-1904) في عام 1897 كتابه «الجغرافيا السياسية» الذي استنتج منه في الحال النتيجة العملية مؤكداً أن ألمانيا لها حاجة حيوية بأسطول مقتدر؛ وابتدع السويدي كجلين Kjellen كلمة الجيوبوليتيك géopolitique وعرض عام 1916 مبادئ هذا العلم الجديد. وتشكلت على هذا النحو في ألمانيا مدرسة من «الجيوبوليتيسيان» الجغرافيين السياسيين كان الجنرال هاوز هوفر Haushofer رئيساً لها.

5- وانتهت هذه القومية الجرمانية الجامعة طبعاً بتمجيد الحرب، لا الحرب التي لا يمكن تجنبها فحسب بل الحرب الخيرة المحسنة، ولقد أكد ترايتشكه: «ما من مثالية سياسية حقيقية ممكنة بلا مثالية الحرب». وكرس كلاوز فاجر في عام 1906 كتاباً كاملاً في نظرية الحرب عنوانه يميز الحقبة الوضعية أفضل تمييز: «الحرب، أو محاولة في السياسة التطورية».

وتجيب الجرمانية المعممة التي تفتحت في ألمانيا غليوم الثاني على المقتضيات الاقتصادية لبلد في تمام النمو الصناعي. إلا أنها تغوص بجذورها في أيديولوجيا قومية تظهر خطوطها البارزة قبل تصنيع ألمانيا.

وظهرت الجرمانية المعممة في القارة وفي المستعمرات في آن واحد. وتلاقى الليبراليون والمحافظون في رابطة «الجرمانية الجامعة» (Alldeutscher Verband) وشاركوا في الحماسة القومية نفسها. ولقد أعلن غليوم الثاني في بريم في 13 آب 1907 قائلاً: «سيكون الشعب الألماني، توحده روح الوفاق الوطني، صخرة الغرانيت التي سيستطيع إلهنا أن يبني عليها العمل التمديني الذي ينوى عليه في العالم وسيكمله».

واشتعلت الحرب فيما بعد بأقل من سبعة أعوام.

ب- إنكلترا: من النزعة المحافظة إلى الإمبريالية

لم تظهر كلمة الإمبريالية impérialisme بمعناها الحديث قبل سنوات 1880-1890. والإمبريالية، حسب قاموس ليتري Littré (طبعة 1865)، ليست شيئاً آخر سوى رأي الإمبرياليين، أي أنصار نابليون الثالث.

فلقد جاء تعريف الإمبريالية بأنها «دفاع عن الإمبراطورية» من إنكلترا أولاً (إذ قال لورد روز بيري في 6 أيار 1899 «ذلك الفخر الأعظم للإمبراطورية المسمى إمبريالية» ثم أتى المعنى الأوسع - والذي سرعان ما أصبح ذميا «سياسة التوسع» أو «سياسة العدوان». فالانتقال من المعنى الأول للثاني واضح للغاية في كتاب ج. أهوبسون، «دراسة في الإمبريالية» imperialismK a study الذي كانت طبعته الأولى بتاريخ 1902.

وظل الليبراليون الإنكليز مدة طويلة أوفياء لمبادئ الحذر والاقتصاد وعدم التدخل في الموضوع الاستعماري. فلقد كانت هذه المبادئ مبادئ جيمس ميل وكوبدن؛ وكانت تلك هي الأطروحات التي دافع عنها جورج كورنيفول لويس في Am essay on the government of the dependencies (1841) كما أيدها غولدون سميث، أحد آخر المانشستريين ذوي الانتماء الوثيق في كتاب «الإمبراطورية» the Empire (1863).

ويناقض موقف ديزرائيلي موقف عدم التدخل هذا. فلقد اتهم الليبراليين، في خطبته في كريستال بالاس في 24 حزيران 1872، بأنهم يرمون إلى تفكيك الإمبراطورية وينهي كلامه معلناً: «لا يقوم أي وزير في هذه البلاد بواجبه إن أهمل أية مناسبة لإعادة بناء إمبراطوريتنا الاستعمارية بأفضل ما يمكن وللاستجابة لتلك التعاطفات البعيدة التي يمكن أن تغدو مصدر سعادة وقوة لا عد لها بالنسبة إلى هذه البلاد».

وكان تحول ديزرائيلي هذا إلى السياسة الاستعمارية ذا أهمية قصوى بالنسبة للحزب المحافظ. إذ عين له مثلاً أعلى وعرض عليه مجال عمل واقتلعه من تلك النزعة المحافظة الاكتئابية ومن ذلك الاجترار المرير لأخطار الديمقراطية ومزايا

اللوردات، ومن ذلك النفور من التغيير التي كانت تظهر في أعمال مين Maine، «القانون القديم» (1861) و«الحكم الشعبي» (1884).

تأثير ديزرائيلي

بدل ديزرائيلي أسلوب المحافظية الإنكليزية تبديلاً عميقاً.

1- لقد شعر بالبؤس الشعبي (راجع رواية sybil في عام 1845)، وحاول، وهو غير المرغوب من الطبقة الوسطى، أن يحقق حلفاً مباشراً بين الأرستوقراطية والشعب ذلك الحلف الذي كان على الدوام حلم المحافظين الفرنسيين.

2- وتعلق بجعل المثقفين والفنانين ينضوون إلى السياسة المحافظة. فالأدب الإنكليزي برمته بعد عام 1848 في الواقع أدان شعار حرية العمل وحرية المرور (ماتيو، أرنولد، كارليل، ديكنز، روسكين، إلخ).

3- وأخيراً أدرك ديزرائيلي على وجه الخصوص الفرصة التي شكلتها سياسة العظمة الإمبريالية بالنسبة لحزب المحافظين Tory: وهي في أن يتجدد ضمن الإمبريالية ويبرز تطوره الديمقراطي.

المثالية والبطولة والسلطة

علينا أن نحذر مع ذلك أن نعزو إلى قرار ديزرائيلي وحده تحول السلفية البريطانية . فلقد نشأ هذا التحول عن أسباب مختلفة، يحثنا البحث فيها إلى عودة وجيزة إلى الوراء.

1- تأثير الرومانسية الإنكليزية، ولاسيما الشاعر كولريدج Coleridge (1772-1834). إن كولريدج، هذا المعجب بالثورة الفرنسية المتحرر من الوهم، أدان المجتمع الصناعي الحديث إدانة جذرية. وكان نصيراً لاتفاق بين الكنيسة والأرستقراطية العقارية. وكان يعتقد أن صاحب السيادة الحق في إنكلترا ليس الملك ولا البرلمان بل هيئة الشعب الإنكليزي بجملته. وبدت له

الدولة بمثابة «وحدة معنوية، وكل عضوي». ولقد أثر هذا التصور المثالي والروحاني للسياسة بنزعة المحافظة الإنكليزية تأثيراً عميقاً.

2- تأثير كارليل (1795-1881) وعبادة البطل عنده: «إن التاريخ العالمي... هو في الجوهر تاريخ الرجال العظماء الذين عملوا في هذه الدنيا». وينتفض كارليل، الذي كان نتاجه مفعماً بالاستعارات العسكرية، بقوة ضد نزعة معاصريه في التخلي عن المثل الأعلى والانغماس في المركانتيلية. وينتهي عمل كارليل، هذا المزيج بين الأفلاطونية والنزعة الإقطاعية، بنداء إلى رجل العناية: «ينبغي أن تكتشف إنكلترا الوسيلة لتدعو إلى السلطة أكثر الناس فضيلة وأقدرهم، وأن تسلم لهم قيادها عوضاً عن أن تفرض عليهم نزواتها؛ وأن تتعرف على كاهنها وملكها، على لوتير وكرومويل الخاصين بها».

3- تطور إنكلترا الديني الذي يتميز بثلاث وقائع:

- النفوذ المتزايد للكنيسة الإنغليكانية بالنسبة إلى الطوائف، وتراجع غير المتقيدين بالأصول.

- النفوذ المتزايد في الكنيسة الإنغليكانية للطبقة العليا في الكنيسة بالنسبة للطبقة الدنيا.

- النهضة الكاثوليكية: إذ تحول نيومن إلى الكاثوليكية Newman (1801-1890) وأدان الليبرالية، وأكد بأن «الكنيسة» مجتمع كامل لا تخضع للدولة، وبشر بفضيلة الطاعة واحترام التسلسل الرتبوي. واستنتج أن السلطة هي الحماية الوحيدة للإنسان على الأرض. إلا أنه ظل «فكراً حراً ومغامراً، وحليفاً رومانسياً للفكر الليبرالي الذي ينتقده» (كران برينتون).

الإمبريالية الاقتصادية والمثالية الوطنية

تتألف التقاليد المحافظة إذن من مزيج من المثالية والبطولة وحس السلطة. إلا أن تحول إنكلترا إلى الإمبريالية كان قبل كل شيء رد فعل أمة قلقة.

1- الإمبريالية الاقتصادية

- كان عدد سكان إنكلترا عام 1891، مثل فرنسا، 38 مليون نسمة، غير أن عدد سكان ألمانية كان 50 مليون نسمة والولايات المتحدة 64 مليوناً، وروسيا مئة مليون، وعليه شعرت «الأمة» الإنكليزية بأن الإمبراطوريات تتهددها. لقد كانت إنكلترا تملك أسطولاً تجارياً تضاهي حمولته حمولة جميع الأساطيل الأخرى؛ لكن الصادرات الإنكليزية تدهورت منذ سنة 1872 التي كانت سنة ذروة؛ إذ تبنت ألمانيا والولايات المتحدة سياسة تعرفات حمائية. وعندها اكتشف الرأي العام الإنكليزي الحاجة إلى غزو الأسواق.

2- بيد أن الإمبريالية الإنكليزية تقرن المثل الأعلى الإنساني والحس بالمصالح البريطانية على نحو وثيق: فإنكلترا ذات رسالة وتتطابق مصالح الأمة الإنكليزية مع مصالح الإنسانية. ويتحدث منظرو الإمبريالية المذهبيون عن البضائع أقل مما يتحدثون عن الأخلاق والدين، فالعلم البريطاني راية الحضارة. ويؤكد بنجامين كد Benjamin Kidd في كتاب ظهرت له 19 طبعة في أربع سنوات، أن تفوق عرق على آخر لا يعود إلى العقل، هذه القابلية الجافة، بل إلى الإرادة في إخضاع المصلحة المباشرة إلى المصلحة البعيدة، ومصلحة الفرد إلى مصلحة الجماعة؛ ويستنتج كد، بعد أن أضفى المثالية على العرقية، أن تفوق العرق الإنكليزي والعرق الألماني على العروق اللاتينية هو تفوق أخلاقي وديني بصورة أساسية.

ولقد عرف محرر في مجلة «القرن التاسع عشر» في نيسان من عام 1897 رسالة بريطانية العظمى على النحو التالي: «تعيَّن علينا نحن ـ علينا وليس على الآخرين ـ واجب محدد. هو أن ننقل النور والحضارة إلى الأماكن الأشد حلكة في العالم؛ وأن نوقظ روح آسيا وأفريقيا على أفكار أوروبا الأخلاقية؛ وأن نعطي إلى ملايين البشر، التي لن تعرف بغير ذلك السلام ولا الأمن، هذه الشروط الأولية للتقدم الإنساني...».

ونشر المؤرخ سيلي Seely في عام 1883 كتابه «توسع إنكلترا» مجد فيه مصير إنكلترا الإمبريالي. ونشر كيبلنغ «الراية الإنكليزية» (1892)، و«الأغنية الإنكليزية» (1893) و«عبء الرجل الأبيض» (1899) و«كتاب الغاب»...؛ ويُعَدُّ كيبلنغ في العالم أجمع، ولو أن آراءه الشخصية معتدلة[1]، بمثابة بشير الإمبريالية البريطانية.

ج- نشوء الامبريالية الأمريكية

تبع نظرية الأفكار السياسية في الولايات المتحدة، من آخر حرب «الانفصال» إلى بداية الحرب العالمية، المنحنى نفسه تقريباً الذي تبعه في إنكلترا، كيما يفضي إلى الإمبريالية كما جرى في إنكلترا.

القومية ـ كان الصراع الإيديولوجي الذي أقام تعارضاً بين الشمال والجنوب أثناء حرب الانفصال (1861-1865) مظهراً لمصالح متعارضة: فالشمال كان ذا نزعة حمائية لأنه توخى دعم صناعته؛ وكان الجنوب يرغب في تصدير قطنه واستيراد آلياته من بريطانيا العظمى، فهو إذن من أنصار حرية التبادل.

وتناول الصراع نقطتين بصورة أساسية. هما: الرق وحق الانفصال.

وبعد أن وضع لويد كاريسون وهارييت بيشر ستوفه («كوخ العم توم» بتاريخ 1850) الرق موضع اتهام، دافع عنه جون كالهون (1782 ـ 1851) الذي كان أكثر الناطقين بالقضايا الجنوبية موهبة دفاعاً قوياً. فعَدَّ كالهون، الذي يطيب له أن يذكر الديموقراطية الأثينية، أن الحضارة تفترض وجود العبيد؛ وأكد أن ازدهار الجنوب يرتبط ارتباطاً مباشراً بزراعة القطن وأن التوسع في هذه الزراعة ليس ممكناً إلا بفضل الرق. ويقع كالهون بهذا الصدد في أعقاب هوبس، بينما يقع أنصار الإلغاء، الذين يدينون الرق باسم الحقوق الطبيعية،

---

(1) راجع كتاب روبير اسكاربيه «ردوارد كيبلنغ والعبوديات الإمبراطورية والعظمة» هاشيت، 1955، ص 251.

ضمن خط لوك. ويؤيد كالهون من جهته الرق بالاستعانة بالتفاوت الأساسي بين البشر وبحجة المنفعة العامة: فالرق أبعد ما يكون عن بقية من بقايا العصور الهمجية لهو إحدى مكونات التقدم، ويتوقف عليه ازدهار منطقة ما وسعادتها.

وانتهت حرب الانفصال بانتصار الوحدة القومية. واستبعد الديموقراطيون من السلطة إلى عام 1884 (كليفلاند) وفي الواقع حتى عام 1912 (ويلسون). وبعد أن استقر الجمهوريون استقراراً وطيداً تماثلوا مع التصنيع، بنجاحاته ومساوئه.

انطلاقة الرأسمالية:

تميز آخر القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة بانطلاقة الرأسمالية وتأثير الاقتصاد الراجح على السياسة. إذ انتهت حرب الانفصال بانتصار الشمال الصناعي وجرى تحول الاقتصاد بإيقاع متسارع: (7) مليون طن من الفحم في عام 1850، (200) مليون طن في عام 1895. واتسمت تلك الفترة بالارتقاء السريع وتدفق المهاجرين والثروات الضخمة، والأزمات وعدم الأمن و«عصر الصلف» (ر. هوفستاتر).

ولقد وُضِعت مبادئ الليبرالية الكلاسيكية موضع تساؤل بحيث أن الصحيفة الليبرالية «الأمة» The nation، التي تأسست عام 1865، أمكن لها أن تكتب في عام 1900: «إن الليبرالية، في السياسة العالمية، قوة آفلة, وأشبه بالميتة».

واتخذ وضع النظام الليبرالي موضع تساؤل أشكالاً مختلفة:

1- إصلاحية هنري جورج الزراعية (1839-1897) وإصلاحية ادوار بيللامي الطوباوية (1850-1898). إذ انتشر المؤلفان الرئيسان لـِ جورج (التقدم والفقر) ولِـ بيللامي (نظرة إلى الوراء) انتشاراً واسعاً في أوروبا.

2- والنزعة الشعبية لسنوات 1890 كانت عبارة عن تمرد مزارعي الغرب، المدينين، ضد قوى المال وضد الشرق الصناعي. فلقد اتهم

الشعبيون الحكومة بأنها تقوم بسياسة طبقية وتثبط الزراعة بصورة منهجية. وتم تشبيه هذا التمرد الأولي، دونما برنامج بناء، تشبيهاً من بعض الوجوه مع حركة بوجاد. وحاول الحزب الديموقراطي أن يحوّل هذا التمرد، بقيادة ويليام جانين بريان، هذا الخطيب المثير الذي اقتصر ـ عندما طالب بالثنائية المعدنية ـ على التأكيد بأن المشكلات السياسية مشكلات أخلاقية وأن الأخلاق تنجم عن الدين وأن الحقوق عليها أن تكون متساوية للجميع، وأنه يجب العودة إلى المبادئ التي وضعها إعلان «الاستقلال». غير أن بريان قد غُلِب على يد ماك كينلي في عام 1896، وتفككت النزعة الشعبية رويداً رويداً تاركة في الغرب ذكرى تمرد زراعي، انتهى بالتحول إلى تقليد موروث.

3- يمثل تيوودور روزفلت (1859-1919)، الذي شغل منصب الرئاسة من عام 1901 إلى عام 1908ـ تمثيلاً كافياً حالة الطبقة المتوسطة الأمريكية الفكرية. فـ «تقدميته» محاولة حذرة للغاية في سبيل إصلاح النظام الليبرالي دون المساس بمبادئه؛ إذ توخى تنظيم التروستات لا تقويضها، وإيقاف نهب الموارد الطبيعية ومكافحة الفساد والحد من سطوة الرأسماليين الكبار على السلطة؛ وكان همه الرئيس زيادة قوة الولايات المتحدة ونفوذها العالمي. وكما جرى الأمر في إنكلترا، أفضت الانطلاقة الصناعية إلى الإمبريالية.

الإمبريالية

سبّب النمو الاقتصادي والديموغرافي في الولايات المتحدة في آخر القرن التاسع عشر اندفاعة قومية وإمبريالية تجلت بأهمية خاصة إبّان النزاع الإسباني ـ الأمريكي في عام 1988: إذ خاض تيودور روزفلت الحرب ضد كوبا بحماسة وفاخر بأنه قتل بيده إسبانيا.

فلقد كان للنزعة التوسعية الأمريكية جذور بعيدة (إلحاق فلوريدا في عام 1819، والتكساس في عام 1845، وحرب المكسيك من عام 1846 إلى عام 1848 التي انتهت بإلحاق كاليفورنيا؛ وهناك فكرة القدر الجليّ manifest Destiny: القائلة بأنه يعود للولايات المتحدة أن تحتل القارة الأمريكية كلها)

غير أن هذه النزعة التوسعية اتخذت ابتداء من الأعوام 1885-1890 طابعاً منتظماً وشعبياً في آن واحد يتصف بسمات أمريكية خاصة وبسمات مشتركة بين جميع الأشكال الإمبريالية.

الإمبريالية البحرية

- فلنراجع مؤلفات الفريد ماهان، «تأثير القوة البحرية في التاريخ» (1890) و«مصلحة أمريكا في قوة بحرية» (1897).

الإمبريالية الديموغرافية

- تستطيع الولايات المتحدة أن تغذي مجموعة سكانية واسعة، وسوف يغطي 700 مليون من الأنكلوساكسون أوروبا وأفريقيا والعالم في عام1980.. وهذا توسع جديد في نظرية المصير الجليّ Manifest Destiny.

الإمبريالية البيولوجية

وهي تقوم على تفوق الأنكلوساكسونية. إذ أكد تيودور روزفلت في عام 1899 في «الحياة النشيطة»، ما يلي: «هناك وطنية للعرق كما هناك وطنية للبلاد».

ولقد عبّر الشيخ بفريدج في 9كانون ثاني من عام 1900 عن رأيه بالكلمات التالية: «لن نتخلى عن رسالة عرقنا، المنتدب على حضارة العالم باسم الله.. وسنتقدم في عملنا.. شاعرين بالجميل لمهمة جديرة بقوانا وممتلئين عرفاناً لله الكلي القدرة الذي عيّننا كشعبه المختار من أجل أن نقود العالم نحو تجدّده».

وتؤلف الداروينية الاجتماعية، التي سبق وأن نوهنا بتأثيرها في الولايات المتحدة[1]، كما جرى الأمر في بريطانيا، دعامة من الدعامات الرئيسة للامبريالية. هكذا تتضافر تضافراً وثيقاً عبادة الفرد والعناية بالقوة،

(1) راجع أعلاه.

أكانت شخصية أم قومية، وكذلك الحس بالمسؤوليات التي تقع على كاهل «الأمم المتمدنة».

د- محاكمة الامبريالية

ألقى المؤلفون الفرنسيون والإنكليز من جهة والمؤلفون الألمان من جهة أخرى مسؤولية الحرب، بعد سراجيفو، إما على النزعة العسكرية الألمانية وإما على الامبريالية الأنكلوساكسونية والنزعة القومية الفرنسية. وتبنى لينين من جهته موقفاً مختلفاً اختلافاً جذرياً؛ فلقد نشر في نيسان عام 1917 كتابه «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» لا يتهم فيه الإمبريالية الإنكليزية ولا الإمبريالية الألمانية، بل الإمبريالية الرأسمالية في مجموعها: إذ تؤدي تناقضات الرأسمالية إلى الامبريالية وتقود الإمبريالية إلى الحرب.

لم تكن هذه التأكيدات جديدة، بل اعترف لينين نفسه بأن أفكاره تستوحي من أفكار هوبسون وهِلْفردِنغ. فالامبريالية، في نظر هويسون هي «جهد أرباب الصناعة الكبار من أجل تسهيل تصريف الفائض من الثروات عندهم، بالسعي لبيع البضائع أو توظيف رؤوس الأموال التي لا يمكن أن تستوعبها السوق الداخلية في الخارج»؛ وبالتالي فإن المسؤولين الرئيسيين عن الحروب هم أرباب المال وتكمن أفضل وسيلة في النضال ضد الحرب في تبديل توزيع القوة الشرائية وتقديم إمكانات للاستثمار داخل الحدود؛ وينبغي من أجل التوصل إلى ذلك إحلال حكم قومي وديموقراطي محل الأوليغارشيات «الأقليات الثرية» المتمولة الحالية. هذه هي الفكرة التي أيدها هوبسون عام 1902 في كتابه «دراسة في الامبريالية»؛ كما أيّد في عام 1912 فكرة مختلفة في كتاب «التفسير ألاقتصادي للاستثمار» الكتاب الذي يعلن فيه رأيه من أجل سياسة استثمارات سلمية في البلدان المختلفة.

اقتبس لينين تصورات هوبسون الأولى ونظمّها. وأظهرت حرب عام 1914 بأنها تفجّر العالم الرأسمالي، وأنها نهاية نظام. وعليه حان الوقت لدراسة النظام الذي ينتوي أن يحله محله بمجموعه.

* * *

الفصل السادس عشر

الاشتراكيات والحركات الثورية

«1914-1870»

إن فترة مابين عام 1870 وعام 1914 فترة طويلة كفت الاشتراكية فيها عن كونها إيديولوجيا «أنديـة» وتعاونيـات فالانـستيرية. فلقـد عمّـت وانتـشرت وأنشأت حركات قوية وأحزاباً كبيرة وسببت ثورات خطرة.

إلا أنها أيضاً الفترة التي لم تظهر فيها أية جدية قوية على صـعيد البنـاء المذهبي. إنها فترة الإكمالات والتصحيحات والمواجهات الأولى مع التجربة المشخصة. إذ قامت محاولات تأليف و«مراجعة» وتكيّف؛ ولكـن ظهـرت، على التوازي أمام بعض الإخفاقات، حالات هجر وجزر أحدثت انقسامات في صف الاشتراكية أو أضعفتها. ومارست إيديولوجيات أخرى، قريبة منـها على الأغلب (وبصورة عابرة أحياناً) إغواءها على جماهير قـل تهيؤهـا لفهـم العالم الدكتور ماركس وازداد من جهة أخـرى وعيهـا كيمـا تظـل تدغـدغها الاشتراكية الطوباوية.

ودارت جميع التـأملات حـول موضـوعين: تطـور الرأسماليـة، ودور الدولة ـ والعمل السياسي ـ في تحويل الوضع البروليتاري.

أ- الرأسمالية لم «تتفجر»

«تنبأ» جميع الاشتراكيين أو «حسبوا» أن الثورة الاجتماعية ستؤدي إلى زوال الرأسمالية زوالاً قريباً إلى حد كثير أو قليل.

والحال أن الإمبراطوريـة في فرنـسا قـد سـقطت وتم ابـتلاع الممالـك الألمانيـة الـصغيرة، وتفتـت دولـة النمـسا والمجـر، وكانـت الأوتوقراطيـة القيصرية قيد الاحتضار.. ولكن الرأسمالية لم تمت تحت وطأة تناقضاتها بـل ما فتئت تتعزز.. ولم تجتز الأزمات الاقتصادية والحروب الامبريالية فحسب، بل بدا أن الأزمات الاقتـصادية والحـروب الامبرياليـة فحـسب، بـل بـدا أن الأزمات والحروب تقسرها على التجدد وتدفع الدول إلى دعمها. كمـا عـاد كل شيء بالفائدة عليها.

ولم تعـد الاشـتراكية الطوباويـة و«التعاونيـة التبادليـة» «التكافليـة» البرودونية تأتي بأية إجابة في مواجهة مثل هذا النمو.

بقيت الماركسية. غير أن تطور الرأسمالية هذا ذاته وضع توقعات ماركس موضع بحث بصورة جدية. فماركس لم يضع بلا شك أي «تقويم» زمني لزوال الرأسمالية؛ ومع ذلك كان «التقويم» ضمنياً في تحليله للأسباب التي لابد أن تقود إلى انهيار الرأسمالية في البلدان المصنعة أكثر تصنيع.

وكانت نتيجة ذلك رفض الحتمية الاقتصادية أو إعادة البحث فيها تلك التي جعلت من زوال الرأسمالية التتمة الضرورية للتراكز الرأسمالي والبروليتاري (حتى ولو ظلّ الأجل غير محدّد). وكانت النتيجة كذلك تشكيكاً في الوعي الطبقي الضروري كـ«نتاج» للوضع البروليتاري.

ولكن ما الموقف عندئذ؟

لقد استأنف البعض، من علماء اقتصاد ومنظرين مذهبيين، تحليلات ماركس وأنجلز (وهذين أول الجميع) سواء للتعلق بها أو لتصحيحها ومراجعتها. إذ بدأ تاريخ «التحريفية» من هذه السنوات. وكان دوهرنغ التحريفي الأول الذي انتقده أنجلز في كتابه «ضد ـ دوهرنغ»: وظلت المعركة تُستأنف على الدوام.

واستنتج البعض الآخر أنه يجب أن يكمل العمل السياسي تأثيرَ العوامل الاقتصادية والاجتماعية و«يسانده». ولكن إلى أي مدى يجب السير على هذه الطريق؟ وهذه هي مشكلة الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية الدائمة. هل يجب التعاون مع الدولة البورجوازية كي ننتزع منها، عندما تتهيأ لذلك (مثل حكومة بسمارك)، مكاسب اقتصادية واجتماعية تُعَجِّل بالتناقضات الرأسمالية؟ ولكن ماذا فيما إذا كسبت الرأسمالية والدولة البورجوازية في الوقت ذاته قوة من ذلك؟ وماذا إذا تم شراء هذه المكاسب لقاء تأييد سياسة امبريالية؟ ويظل للاشتراكية الديموقراطية عندئذ أن تنتفخ وتتضخم صفوفها بجمهور من المستائين وأن تلبث خارج «النظام» أشبه بتمثال «الآمر».

وأوكل آخرون، وهم يعون أن نمو الرأسمالية لا يخلق وعياً ثورياً في الجماهير، على وجه التلازم، خلاص هذه الجماهير إلى نخبة عنيفة يناط بها

تحريك هذه الجماهير عن طريق أسطورة الفوضى والإضراب العام. ويشيحون عن حتمية مُنَظِّمة كي يعلقوا أملهم على نزعة حيوية ثورية.

وأخيراً، فضّل آخرون، بعد أن تخلوا إلى حد كثير أو قليل عن الآفاق الثورية الحالية أو القريبة (أو بعد أن علّقوا هذه الاحتمالات) أن ينكفئوا على اتحادية نقابية عمالية عملية. وأنشؤوا، بعد بلوغ هذا الهدف، وبما أنهم لا يثقون بأحزاب السراب الاشتراكي (أو بما أنهم صابرون.. فقط)، وأقاموا أحزاباً عمالية كأدوات متخصصة للاتحادية النقابية العمالية. وكان ذلك أحد الخيارات. وقام الألمان بخيار آخر: وهو اتباع النقابات إلى الاشتراكية الديموقراطية. واختار الفرنسيون والإيطاليون اختياراً آخر أيضاً: وهو النقابية اللاسياسية.

ب- قوة الدول

تواكب نمو الرأسمالية وقوة الدول؛ وتكافلاً.

وبيّن فشل كومونة باريس والهزيمة الروسية في منشوريا وعثرات ملكية الهابسبورغ المزدوجة أن الأنظمة السياسية يمكن أن تبيد غير أن الدولة لا تفتأ تتعزز كجهاز إداري وبوليسي. كما لم يضعفها التصويت العام والآليات الديموقراطية بل راح «يسوّغُها».

وتُبطل هذه الواقعة أحلام اليقظة المتعلقة بالتعاونيات الفالانستيرية وتطرح مشكلات جدية على الماركسيين: فإن وجب أن يكون هناك عصيان، فإنه لن يكون ميسوراً (أو هل لابد عندئذ من انتهاز فرصة حرب ما؟). وينبغي فوق ذلك الحدّ من ضرر تلك الدولة التي تتجهز تجهيزاً عالياً وتمتلك أسلحة قمعية شديدة الجدوى: أو ليس الأفضل أن تُمارس فيها سياسة حضور؟ فلقد أثبتت كومونة باريس أخيراً فشل حكم عصياني لا يرغب في أن يكون ديكتاتورياً: إذ ليس بالمستطاع توفير ديكتاتورية البروليتاريا المؤقتة غداة العصيان. ولكن متى تتلاشى هذه «الدولة»؟ وفي أي شيء تختلف الآن هذه الديكتاتورية عن دولة ما؟

كانت إجابة الفوضويين مختصرة: فلنقوّض كل سلطة، بالقنبلة و«الخروج على القانون». أما الاشتراكيون والنقابيون فقد انقسموا حول هذه المشكلات.. أو أهملوها بصلف.

وبما أن الامبريالية الاقتصادية والسياسية تشعل الحروب، فعلى الجماهير أن تكون مسالمة وأممية. والحال، إن نخباتها كذلك في الواقع... إلا أن هناك حالات تخلٍ؛ ففي ألمانيا على وجه الخصوص، ظلت القومية اللاسالية حية، ولم تكن الروح الانتقامية في فرنسا حكراً على الطبقات القائدة، كما لم تكن البروليتاريا البريطانية معادية لاستغلال الهنود. فلقد أخفت الأمميات العمالية إلى حد ما هذه الصراعات والرغبات. واجتاحت عملية «تأميم» الاشتراكية الديموقراطية، لاسيما ابتداء من عام 1910، ومع ذلك لم تَنْمُ «نزعة قومية» حقيقية إلا في ألمانيا. ردة فعل، وغدا الماركسيون الأشد تزمتاً نتيجة ذلك بعيداً عن الاشتراكية الديموقراطية أكثر فأكثر. وفرّقت القطيعة «الشوفينية» في عام 1914 رفاق النضال أيما تفريق. إلا أن الدول لم تخرج من ذلك منقوصة، لا في ألمانيا ولا في روسيا ولا في فرنسا ولا في بريطانيا العظمى.

ولقد فاجأت الحرب العالمية الأولى الحركات الاشتراكية قبل أن تحل أية مشكلة من مشكلات التكيف التي طرحتها عليها حقبة 1870-1914. وحققت الحرب والثورة اللينينية الانشقاقات التي كانت ضمنية أو خفية.

* * *

القسم الأول

كومونة باريس: خاتمة

ومع أن الأحداث المتعلقة بكومونة باريس تشمل فترة وجيزة للغاية (18 آذار 1871 ـ 28 أيار 1871)، فإن الكومونة تستحق مكاناً في تاريخ الأفكار السياسية لسببين. يَكْمُن السبب الأول في المعرفة التي تقدمها عن انتشار إيديولوجيات القرن التاسع عشر المختلفة في بعض الأوساط الفرنسية (الباريسية على الأقل)؛ ويَمْثُل السبب الثاني في الأسطورة التي نشأت حول كومونة باريس. فلقد رأت تيارات واسعة من الفكر الثوري الاشتراكي في كومونة باريس التجسيد التاريخي الأول لحكومة ثورية شعبية، والصورة المسبقة لشكل جديد من التنظيم السياسي والاجتماعي يحلّ محل الدولة، والتحقيق لديموقراطية مباشرة فورية تقريباً وكل ذلك في آن واحد؛ وحوّل مَثَلُها تفكير ماركس وأنجلز إلى حد ما؛ وتلهم ذكراها في أيامنا الاشتراكية اليوغسلافية إلى حد كافٍ؛ وأثر فشلها في النهاية على تدهور نفوذ برودون في فرسنا وأوروبا إلى درجة ما (النفوذ المباشر على الأقل) وذلك في الوقت الذي يسهم فيه في تفسير بعض مواقف النقابية «الثورية» الفرنسية بعد عام 1880.

1- الكومونة بؤرة اتجاهات : من اليعقوبية إلى الجماعية

أ- الجمهوريون أنصار اللامركزية

• تشكلت الكومونة على صيحة : «نريد حريات بلدية!... حريات بلدية جدية!»، هذا ما وضحه بعض أصحاب الكومونة ولاحق يقال. بيد أنه حتى مع هذا التوضيح ظل هذا المطلب بعيداً عن أن يكون خاصاً بالعناصر البرودونية من سكان باريس. بل بالعكس كان ذلك مطلباً لم تكف أكثرية

«الحزب الجمهوري» طُولَ فترة الإمبراطورية الثانية عن المناداة به بالاتفاق مع البورجوازية العليا. ولقد انضم قطاع واسع كفاية من الرأي العام دونما عناء كبير إلى أنصار الكومونة حول موضوع الإعفاءات البلدية على الأقل، وبخاصة من أجل باريس. ويبدو ممكناً في النهاية أن نؤكد بأن فئات مختلفة من رجال السياسة، قد كانوا، جزئياً أنهم ظلوا في باريس طول الأشهر المأساوية، أكثر تفهُّماً حيال الكومونة من بعض أقطاب «الحزب الجمهوري» مثل هوغو وغامبيتا ومازيني وغاريبالدي الذين لم يدركوا منها البتة لا الروح ولا التعقد ولم يظهروا نحوها بالإجمال أيّ تعاطف (ماعدا غاريبالدي).

ب- مهووسو الثورة العظيمة : البلانكيون و«اليعاقبة».

شكّل أنصار بلانكي لا الفئة الأكثر عدداً بل الأكثر تماسكاً من بين عناصر الكومونة. وكَوّنوا فيها الجناح الفعّال بلا جدال. ورفضوا على الدوام أن يناقشوا مع الأقلية «الأممية» و«البرودونية» في التحولات الاقتصادية والاجتماعية النهائية التي كان ينبغي أن تباشرها الكومونة ذلك الحين أو التي كان يجب أن تَتْبَع أنصار العصيان. وكانوا، كمعلمهم، يقولون بأنهم «شيوعيون» ويعتقدون بذلك عن إخلاص، غير أنهم لم يهتموا في الواقع طول فترة الكومونة إلا بالعمل العصياني وبطرائق الكفاح الثوري.

وكان هدفهم قبل كل شيء أن يثأروا لأنصار هوبير وكومونة باريس الثورية في عام 1793 التي قضى عليها أنصار روبسبيير. وقام نهجهم على العودة إلى آثار الأسلاف العظام عودة عشوائية، وعلى محاولة إقامة حكم ثوري ديكتاتوري تحت الضغط الدائم لأشرس ثوريي الشعب الباريسي، وإعادة «الإرهاب» على يد المحكمة الثورية (كان راوول ريغو، وهو أكثرهم تصميماً، مدعي عام الكومونة)، وإعادة تشكيل «لجنة السلامة» العامة، المُفَوَّضة المطلقة بجميع سلطات الكومونة.

ويتفق هذا البرنامج جزئياً مع برنامج فئة أخرى (تمثل بلا شك الفئة الأكثر عدداً في الكومونة، ولكن الأقل تجانساً) كانت تعيش، هي أيضاً،

على ذكرى أسلاف المؤتمر أو «العهد» العظام: وهي الجماعة المسماة باليعاقبة التي تزعمها شارل دولكليز وغيليكس بايا. وكان يعجب هؤلاء بروبسبيير حتى العبادة ولم يكن لهم من هدف آخر ومنهج آخر سوى أن يفعلوا من جديد ما قام به روبسبيير. وهم يشكلون الفئة الأكثر تمزقاً من جراء الموقع الذي وضعتهم فيه الأحداث. ويشكك هؤلاء، المؤمنون بـ«الجمهورية الواحدة والتي لا تتجزأ» للعهديين العظام، بالبرودونيين «الاتحاديين» و«أنصار الكومونة» وكذلك بالاشتراكيين الأمميين.

إلا أنهم، وهم أنصار روبسبيير المتفانون، ليسوا بأقل كرهاً لأنصار هيبر البلانكيين، الساخطين بلا أخلاق والناكرين للكائن الأسمى والعنيفين «الخُلّص» الذين شانت مساوئهم سمعة الثورة. كما لم تكن البابوفية (السطحية على أية حال) التي وضعها بلانكي فوق هيبريته بأقل شبهة في نظرهم.

وفي النهاية، ما الذي كان يفرّق تفريقاً جذرياً بين دوليكلوز أو فيليكس بايا وكليمنصو، على سبيل المثال؟ إنها بلا شك الرومانسية الثورية عند الأولين التي ما كان يحفل بها هذا الأخير بتاتاً، وكذلك التزمت المتّقد بأكثر منها بكثير. وهي اختلافات شدة ومزاج. بل لم يكن أيضاً محسوساً كثيراً بالفوارق بين الجماهير التي تبعت الفارس دوليكلوز: إذ عجّلت تقاليد باريس الثورية وآلام الحصار وكره «جمعية» فرساي بالجماهير إلى الكومونة.

ج- التكافليّون والاتحاديون والفوضويون: الأقلية

كانت تتألف أقلية الكومونة التي انتخبت في 26 آذار من أناس انتسبوا إلى أسماء مختلفة (بدا أن كثيراً منهم قد أقام بينها فروقاً مبهمة بما فيه الكفاية): «تكافليّون» و«اتحاديون» و«جماعيون» و«شيوعيون» و«فوضويون». وكانوا كلهم يحبون برودون حتى العبادة ويعرفون فكره وأعماله حق المعرفة. وارتبط كثير منهم كذلك بالأممية الأولى وقاموا بدور فعال فيها. والحال، أن الكومونة تقع في الفترة الأشد حدة من صراع ماركس وباكونين في داخل الأممية الأولى (راجع أعلاه). إذ كان تأثير باكونين كبيراً

داخل الفروع الفرنسية من الأممية (هذا الذي كان يعارض «الجماعية» عنده بـ«شيوعية» كارل ماركس) وتوضع فوق نفوذ برودون.

وتتفق جميع الشهادات في نقطة: وهي أن نفوذ ماركس وأنجلز في الكومونة كان معدوماً. ولم يعرف الكثير من جميع هذه الفئات «الاشتراكية» ماركس والماركسية إلا بعد الكومونة حين نفيهم إلى انجلترا. ولم يشعر أولئك الذين يعرفونه ذاتهم، دون أن يعرفوا مذهبه، شعوراً أشبه بالغريزي إلا بالنفور من ممثل مذهب يعلمون أنه مذهب «سلطوي» أو «استبدادي» فحسب. ولا يمكن أن يذكر سوى ماركسي واحد، أو عارف بالماركسية على الأقل، من بين أعضاء الكومونة، وقد كان هنغارياً واسمه ارنيست فرانكل.

ويبدو أن أوضح صلة بينهم جميعاً (عدا برودون) تقوم خصوصاً على رفض مشترك: وهو رفض جعل الكومونة مجرد إضفاء لموقف راديكالي على حركة سياسية صرفة بدأها في 4أيلول 1870 سقوط الإمبراطورية، ورفض إعادة تكوين دولة وحكومة تكون علامتها جمهورية عوضاً عن كونها قيصرية فردية أو ملكية، ورفض استبدال كومونة شعبية وتلقائية وشبيهة بالفوضوية بكومونة ثورية يوجهها جهاز ديكتاتوري أقلّي (ولو كان ذلك من أجل فترة طوارئ).

2- بعد الكومونة : تعليلات وتأملات

أ- طوباوية بعدية

حاول كثير من رواد الكومونة أو مؤرخو الاشتراكية (مثل السويسري جيمس غليوم) أن يستخلصوا بعديّاً دلالتها وجهدوا في شرح ما يكون قد أراد رجال الكومونة عمله فيما لم ينقصهم الوقت.

وتَكْشفُ إعادة إنشاء الكومونة هذه «كما أمكن لها أن تكون» الأفكار والآمال التي سادت بين آخر الإمبراطورية الثاني وحوالي عام 1880 في أوساط الأممية الأولى في فرنسا وسويسرا على وجه الخصوص.

وتُستخلص من هذه الأذكار المختلفة إجمالاً رؤيتان لـِ «الثورة الاجتماعية» التي ربما كان ممكناً للكومونة أن تفجرها. وتوافق الأولى الاتجاه البرودوني تقريباً بينما توافق الأخرى اتجاه باكونين.

وتُعَدُّ الكومونة، في النظرة الأولى كما في الأخرى، بمثابة ثورة معدة لأن تنتج تحرير جميع كومونات (بلديات) فرنسا (وربما أوروبا فيما بعد). وما جاز لهذا التحرير أن يكون مجرد ارتخاء للصلات بالدولة: إذ على الكومونات أن لا تظل مجرد مناطق إدارية (مستقلة ذاتياً إلى حد كبير أو قليل) بل تصبح. وفق أشكال إقليمية جديدة، نقطة انطلاق لتنظيم اجتماعي جديد والخلية الأولى له تنظيم يلغي الدولة التقليدية إلغاء نهائياً أو يبدّلها.

بيد أنه يبدو أن «برودونيي» الكومونات قد قبلوا أن يرث «اتحاد الكومونات» بعض صلاحيات الدولة. وربما تكون «الثورة» قد جعلت من الكومونة خلية التنظيم الحر الجديدة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

أما رؤية «أنصار باكونين» فهي بالعكس أكثر جذرية بكثير. إذ وجب أن تكون كومونة باريس الضربة القاضية الموجهة للدولة التي تكمن المسألة بتقويضها رأساً على عقب. ويكون قد ظل «الميثاق الاتحادي» للكومونات الحرة تعاقدياً صرفاً، وأمكن نقضه على الدوام. ولا يكون قد حدّ من الفوضى بالمعنى الصحيح بل كرّسها علناً: إذ ربما تكون الكومونات قد وافقت. دون أن تفرض عليها ذلك أية سلطة عليا، على الاتحاد والتعاون المتبادل. ولكان ذلك عهد التلقائية وقد حلّ محل حكم السلطة.

ب- تأثير الكومونة

أثرت الكومونة تأثيراً حقيقياً على الإيديولوجيا الماركسية وعلى الفوضوية وعلى النقابية الفرنسية والإيطالية والإسبانية وبصورة أعم على بعض قطاعات الحركات الثورية الأوروبية.

إنها أثرت على الماركسية بادئ الأمر. فلقد تناول كتابان لكارل ماركس، بعد الكومونة، وجزئياً نتيجة للتفكير فيها، ومع بعض التوضيح، للمرة الأولى، دراسة وسائل النضال في سبيل تقويض المجتمع السياسي الحالي من جهة ودراسة شكل «التنظيم الاجتماعي» المحتمل أن يخلف الدولة غداة العصيان البروليتاري على وجه الخصوص من جهة أخرى.

وهذان الكتابان هما: «الحرب الأهلية في فرنسا» (1871) و«نقد برنامج غوطه» (1875، بالمساهمة مع ف. أنجلز).

وكانت كومونة باريس، بعد أن عززت اعتقاد كارل ماركس بأن الحركة البروليتارية الأممية يجب أن تكون مركزية، أصل تمزق الأممية الأولى على نحو غير مباشر وعجّلت بالقطيعة بين التيار الذي يمَثّله ماركس والتيار الذي التّف حول باكونين. وابتداء من عام 1880، خلفتها الحركة الفوضوية في الواقع بينما بدأت تنظيم (ببطء) حركة نقابية ثورية، في فرنسا على الأخص، أثرت فيها أحياناً اتجاهات فوضوية.

ويبدو أن الفوضوية قد استمدت من ذكرى كومونة باريس وأسطورتها جزءاً من النفوذ الذي تمتعت به مابين عام 1872 وحوالي عام 1900. إذ أصبحت الكومونة على الدوام المرجع التاريخي الكبير (ولو ضمنياً) لباكونين وكروبوتكين.

وكان نفوذ الكومونة بالتأكيد أقل بروزاً لدن النقابية الثورية في فرنسا أو اسبانيا أو ايطاليا. ذلك أن هذه الأخيرة ورثت تراث الكومونة الإيديولوجي بعد انتقال عبر الفوضوية وأدخلت عليه نزعات بنيت بناء تجريبياً في نضال النقابات العمالية المشخص وبورصات العمل.

* * *

القسم الثاني

الفوضوية

في آخر القرن التاسع عشر

تمرّد

شهدت الفوضوية L Anarchirme، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر، نجاحاً عظيماً لدى الأوساط الشعبية ولدى بعض الحلقات الفكرية (المحدودة جداً) في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا الشمالية وروسيا.

بيد أنه كان هناك الكثير من الأشكال الفوضوية.

فهناك «فوضوية» مزعومة تتحدر من شتيرنر[1] ومن إشادته الحارة بـ«الأنا الوحيد». ويعرّف شتيرنر «جمعية الأنانيين» عنده (التي يقيم التعارض بينها وبين المجتمع) بأنها: «استخدام الجميع من قبل الجميع». إنها نزعة فردية متحمسة يمكن أن تجد كذلك بعض امتدادات لدى نيتشه. ولم تمارس أي تأثير تقريباً على الأوساط الشعبية.

هل ينبغي هنا أن نذكر «فوضوية» ليون تولستوي؟ إن الأمر هنا بالأحرى أمر نزعة أخلاقية تحاصراه الخطيئة وترغب في العودة إلى قانون المسيح عن طريق التواضع. وتكاد تصل في ذلك، عن طريق الالتفاف، إلى الحكم على عمل الإنسان الإرادي ورفض القوانين والاستسلام لنشوة روحانية.

كما يبدو أنه يجب أن لا نذكر نزعة فوضوية مُتَحَلّلَة إلا لنستبعدها وهي

(1) انظر أعلاه.

فوضوية أضرت بالمذاهب الفوضوية وبشرت (بالقول والأفعال) بالقتل (حتى القتل غير السياسي والمعاشرة بلا زواج (وليس بشيوعية النساء: الشيوعية الشنعاء!) وبالإقامة الدائمة «خارج القانون» على نحو عام (ولو كانت القوانين أخلاقية). وترجع هذه النزعة إلى فن المستطرف أو إلى علم النفس لا إلى مضمار بحثنا[1].

وتقع الفوضوية العدمية والإرهابية (على أية حال «إرهابية أكثر منها «عدمية») أقرب بكثير إلى هذا الميدان، وهي التي هزّت روسيا القيصرية. ولكن هل تستحق أكثر من تذكير بسيط؟ فلقد تبنى «أبطالها» على الدوام تبنياً غامضاً بقدر كاف أو أنهم «طبّقوا» سواء بلانكية تتلاءم مع الوضع الروسي، أو «فوضوية مُتَحَلّلة» حدّدها كتاب «تعليمُ ثوريّ» لِـ نيتشايف، أو أخيراً مذهب الفوضى «الإيجابية» لباكونين (1814-1876) وكروبوتكين (1842-1921).

ويهمنا في الواقع هذان المذهبان الأخيران وحدهما.

أ- الفلسفة والسياسة والاقتصاد

تدعي الفوضوية كما يعلنها باكونين وكروبوتكين وجان غراف بأنها فلسفة في الطبيعة والإنسان وعلم كليّ للحياة الإنسانية في آن واحد.

فقد صاغ الأمير كروبوتكين، وهو ذاته عالم فيزيائي، المصادرات الفلسفية في كتاب «العلم الحديث والفوضى». وتتحدر هذه المصادرات من سبنسر وداروين وكابانيس وأوغيست كونت. فليس «العالم» سوى مادة في تطور دائم وحرّ: وهناك فوضى عوالم. وتمثل فوضة التطور هذه قانون الأشياء. بيد أن هذا القانون ليس مفروضاً على الأشياء: إنما هو وجودها ذاته. «فالفوضى نزعة الكون الطبيعية، والاتحاد نظام الذرات ذاته» (باكونين). والحال بما أن هذه المال يحركّها قانون التطور الذكي الجميل هذا (في

(1) يزعم «تعليم ثوري» لنيتشايف الشهير أنه ينطبق على الفوضوية السياسية ولكنه، في الواقع، ينادي بكل عمل «خارج القانون» أياً كان موضوعه.

الفوضى)، فإن تاريخ المادة كله (الذي لا يمثل الإنسان سوى عنصر فيه) عبارة عن «نفي متصاعد لحيوانية الإنسان تقوم به إنسانيته» (كروبوتكين). فلا يتبع الإنسان طبيعته إذن ولا يحترم العلم إلا بالخضوع لقانون التمرد هذا.

فالاستنتاج الأول يَمْثُلُ في المضادة المطلقة للتأليهية. فلا مجال حتى للبرهان على أن الله لا يوجد أو على أنه ليس سوى «انعكاس»: بل يجب العصيان لأن الإنسان لا يستطيع الإقرار بأية تبعية في وجوده. «ولو وُجد الله في الواقع, لوجب العمل على إزالته» (باكونين).

والاستنتاج الثاني قوله إننا «... نرفض كل تشريع وكل سلطة وكل نفوذ ذي امتياز ومشهود له ورسمي وقانوني، ولو صدر عن الاقتراع العام، لاقتناعنا بأنه لا يمكن البتة أن يؤول إلا لصالح أقلية مسيطرة ومستغلة ضد مصالح الأكثرية الساحقة المستعبدة» (باكونين)، «الله والدولة»). ومسوِّغ الفوضى « archie—an » السياسية هو ذاته مسوِّغ الإلحادية اللاتأليهية: فالإنسان صالح وعاقل وحرّ؛ في حين «تفترض كل دولة، كما يفترض كل لاهوت، إن الإنسان خبيث وسيء بصورة أساسية» (باكونين).

ولقد أعلن الفوضويون دوماً، على الصعيد الاقتصادي، أنهم ضد المِلكية (الله - الدولة - الملكية)، غير أن فكرهم ظل دائماً هنا ملتبساً نوعاً ما.

ففكرهم ملتبس أولاً لأنهم لم يتخلصوا البتة تخلصاً تاماً من طوباوية «البحبوحة» و«الأخذ من الكومة».

وهو مبهم ثانياً لأنهم يدينون في الملكية على وجه الخصوص التفاوت الذي تخلقه والقوة التي تعطياه وبذرة السلطة التي تنطوي عليها لهذا السبب (أي السلطة السياسية). ولا ينصب نقدهم إلى حد ما بالتالي على ملكية فلاحية صغيرة «متواضعة» ومتساوية. فهناك شيء مؤكد على أية حال وهو أنهم قد عارضوا على الدوام معارضة جذرية أي تنظيم للاقتصاد سلطوي وإجمالي. ولهذا السبب جزئياً قد أعلنوا، كيما يتميزوا عن «الشيوعيين الماركسيين في بدايات الأممية الأولى، أنهم «جماعيون» (ثم، على التوالي،

«شيوعيون مُتحلّلون» و«شيوعيون فوضويون») وتقترب شيوعيتهم في الجوهر من شيوعية بابوف للغاية؛ ولكن يضاف إليها هذا الرفض في اعتبار أي تنظيم تنظيماً نهائياً وملزماً: إذ أن الحياة حركة والتمرد «قانون» الإنسان.

ب- ضد أية سلطة

إن أسوأ الأوهام في نظر الفوضويين هو أن نتخيل بأنه يمكن أن نجعل للدولة «نصيبها» ونعثر على صيغة لتنظيم السلطة قد تَحُدُّ من شرّها. فقد يعني ذلك الإقرار سلفاً بأن السلطة ضرورية كتصحيح محتوم لطبيعة الإنسان المفسودة: وهذه خطيئة اللاهوت!

ومن جهة أخرى لا يمكن أن نحد من أي شيء. فالديموقراطية تظل «حكماً»، حكم أكثرية. وأية أكثرية؟ فهي ليست في الحقيقة أكثرية الجمهور الأصيل في تلقائيته وحريته الفوضوية المطلقة، بل هي بالضرورة حرية ممثليه. أي الحكام ورجال السلطة والنفوذ. ونحن هنا أمام فكرة من الأفكار - القوانية التي كانت عبارة عن «الفلسفة المحايثة» الحقيقية للبروليتاريا أثناء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وهي الرفض المطلق للانضواء إلى النظرية الحقوقية - السياسية كلها في «التفويض» و«التمثيل»، وانعدام الثقة العميق لا في العناصر البرلمانية فحسب بل في الوساطة السياسية أيضاً.

وهناك وهم آخر: الديموقراطية المباشرة. يالها من أكذوبة بارعة: فما دام الجمهور لا يتمتع بكفاءة سياسية (راجع برودون)، فإنها تظل وسيطاً بينه وبينها ذاتها وتخلق في أية حال حكومة تقوده.

ويمضي النفي إلى أقصى نتائجه: فيرفض الفوضويون بالشدة ذاتها «الحكومات الثورية» حتى «المؤقتة»: إذ باسم الثورة «تُمارس السلطة» أي يُعمل من أجل الاستبداد وليس من أجل الحرية. فكل ثورة تفرض نفسها بفعل السلطة وتركيز القوة، ولو مؤقتاً، إنما تنشىء سلطة تنفصل عن الجمهور. إذ ترتكز الدولة «المؤقتة» دائماً على الـ«لاهوت» ذاته لإنسانية مفسدة يجب «انقاذها» عن طريق السلطة.

وساق الحذر ذاته الفوضويين إلى إدانة جميع الأحزاب السياسية، أياً كانت، «من حيث أنها تميل إلى السلطة» ولأنها تنزع على الدوام إلى تجميد وظائف لرؤوساء في داخلها.

ج- ضد النزعة الفردية

مع أن المذهب الفوضوي الحقيقي يرفض كل سلطة. فإنه ما كان تمجيداً للفرد بتاتاً. فالفوضوي ليس فردياً ولا أرستوقراطياً؛ ولا يوجد عند الفوضوي أي ازدراء لكل ما يرفض: فهو لا يزدري بل يكره كرهاً شديداً. والفوضوية قبل كل شيء مطمح شعبي وعلى الأخص عند باكونين. فلا تكافح من أجل الفرد ـ البطل لا متحرر بكبر بل في سبيل الجمهور الشعبي في تلقائيته الأولى، الغريزية والمتدفقة. فهي مع الجمهور ضد النخبة.

هكذا يتضح الدور الذي توليه الفوضوية للعنف في عمل الجماهير. فلقد ألّه بعض الفوضويين «العنف» وجعلوا منه مطلقاً. بيد أنه لا شيء من ذلك لدى المنظرين المذهبيين الفوضويين الكبار. إذ لا يمكن، في رأيهم، استبعاد العنف لسببين. السبب الأول لأنه إحدى تجليات حرية الطبيعة والحياة تلك (فلقد قال بحق ب . ل لاندسبرغ: «إن الفوضوية راديكالية حيوية»). والثاني لأن العنف صيغة عمل الجماهير، على الأقل ما دامت تحاول القيام بثورة سياسية قبل صنع الثورة الاجتماعية. لماذا؟ لأن الثورة السياسية حصراً هي بورجوازية بالضرورة في صالح ذوي الامتيازات (ولو كانوا من البروليتاريين السابقين) أو هي تصبح كذلك، وأن الجماهير تتصرف في هذه الحالة بعنف حسب طبيعتها الفظة.

د- «الثورة الاجتماعية»

لم «يتخيّل» الفوضويون شيئاً أصيلاً في هذه النقطة، بل كانت آفاقهم على الجملة آفاق الأممية الأولى أي أن التحرر الاقتصادي للعمّال يجب أن يكون من صنع العمال أنفسهم.

فعمل[1] العمال الاقتصادي وتنظيم الجماهير الشعبية ذاتياً (وليس «الطبقة» العاملة) إنما يُلبيّان، حسب رأي الفوضويين، حاجة حقيقية تشعر بها الجماهير شعوراً قوياً. كما أن الفوضويين أنصار للتعاون والنقابية ولـ«بورصات العمل على وجه الخصوص تلك التي تعود في فرنسا إلى مبادرة فرناند بوللوتييه.

ولقد كان للفوضوية انحرافاتها وضلالاتها اليائسة أو السخيفة أو السامية (لابد من قراءة استذكار فكتور سيرج المثير: «تأملات في الفوضى»، فكر، نيسان 1937). إلا أنها مثلت من حيث الجوهر شيئاً آخر حقاً. فمن جهة كانت الفوضوية بلا شك علامة اقتحام الجماهير الشعبية المفاجئ الحياة السياسية في الفترة نفسها التي انصب فيها قمع بوليسي هائل على البروليتاريا غداة كومونة باريس وفي تمام احتضار القيصرية الفردية المتسلطة. وكانت كذلك رد فعل يائس قامت به هذه البروليتاريا حيال المرحلة الامبريالية للرأسمالية: إذ لم تقتصر الرأسمالية على أن تدافع عن نفسها دفاعاً قوياً، بل قامت بهجوم معاكس بلغ الذروة؛ وابتعدت جميع أحلام التحرر الاقتصادية والاجتماعي، ولن تتحقق (ربما..) إلا لقاء جهد عنيف، غريزي، عندما تلقي البروليتاريا كلها جمهورها كله «خارج القانون». وكانت تنسجم انسجاماً رائعاً مع حساسية مغلوبين ويائسين ردت لهم إمكانية من الكرامة. وكان يتيح لها مع ذلك اندراجها في العمل النقابي وحده أن لا تغدو ردباً كلياً.

* * *

(1) L'action économique.

القسم الثالث

النقابية اللاسياسية

الرفض

إننا ندرس هنا مذهباً حقيقياً في الواقع: هو «النقابية»(1) وليس «الحركة النقابية»(2). إذ لم تكن «نقابية» العمال المنتسبين إلى النقابات في السنوات 1880-1914 مجرّد انتماء لـ«نقابة عمالية»: بل كان الأمر أمر إيديولوجيا توخّت أن تجعل من النقابة «الصيغة الاجتماعية» المُعَدّة للحلول محل الدولة لا مجرد أداة دفاع عن الطبقة العاملة مدعوّة للقيام بضغط على المجتمع الموجود والتعايش إلى جانب الدولة.

وكان لهذه «النقابية» بوصفها إيديولوجيا رقعة نفوذ محدودة تشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية وإسبانيا (وعلى الأخص كاتالونيا). وظل تأثيرها على الدوام غير ذي دلالة وعابراً للغاية، في بريطانيا العظمى (بن تيليه) وفي الولايات المتحدة (تأثير أوجين دبس و«الأم جونس» ودانيال دوليون). وما كاد يصل إلى النقابات الألمانية. أكثر من ذلك لم يبلغ النقابات الاسكندنافية التي خضعت إلى تأثير الاشتراكية ـ الديموقراطية الألمانية والنقابات العمالية الأنكلوساكسونية. بينما أصبحت الحركة النقابية الروسية، التي نشأت نشأة متأخرة، ابتداء من عام 1905 تحت التأثير المزدوج للبولشفيك والمنشفيك من جهة وتأثير الفوضوية الإرهابية من جهة أخرى.

وتُفَسّر هذه الحدود الجغرافية لنفوذ النقابية اللاسياسية أحسن تفسير. ذلك أن هذه النقابية اللاسياسية قد كانت عبارة عن رد فعل الجماهير العمالية

(1) Syndicalisme .

(2) Mouvement Syndical .

في البلدان التي كانت فيها النقابات العمالية ضعيفة من الناحية العددية ويحركها عمال ذوو ثقافة رفيعة، من جهة، وفي البلدان التي توطدت فيها الديموقراطية الليبرالية البورجوازية توطداً متيناً بقدر كاف، من جهة أخرى، ولكنها لم تُتِحْ للجماهير العمالية البتة أن تمارس تأثيراً سياسياً جدياً. إذ لم يبق عندئذ، بعد الإخفاقين القاسيين لعامي 1848 و1870، سوى أن يقيموا مذهباً من تعذر العمل السياسي المشخص.

وتتجلى المفارقة، على صعيد العمل كما على صعيد مساجلات الأفكار في أن هؤلاء النقابيين اللاسياسيين غدوا في صراع ودي دائم في الواقع مع الاشتراكيين «السياسيين» (سواء كانوا ماركسيين خُلّصاً أو جوريسيّين أو من مختلف أقسام الاشتراكية الديموقراطية). فلقد كان بعضهم في الواقع قريباً بما يكفي من البعض الآخر وكانوا يناضلون ضد العدو نفسه ويجهدون للتكيف مع الظاهرة ذاتها: وهي بقاء الرأسمالية وانتصارها، وابتعاد «الأزمنة الثورية» المصاحب لمجيء الجماهير على نحو مفارق. وكذلك لم تكن بنادرة حالات «الانضواء» ولا حالات انقلاب المواقف المذهبية أو العملية، وإلخ.

أ- الاتجاهات الاشتراكية

لقد كانت الاتجاهات لا عَدَّ لها على الدوام وكان تعدادها شبه متعذر، ولكم انقلبت في النهاية واختلطت. ويمكن إذا ما اقتصرنا على فرنسا أن نميز إجمالاً:

- الاتجاه البلانكي والفوضوي معاً (الذي لم يبق بتاتاً بعد الأزمة البولانجية التي عانى من إغوائها فترة قصيرة)؛

. - والاتجاه «الإصلاحي» الذي تسمى بعض الوقت باسم «الإمكاني» (ب. بروس). وكان يخسر دائماً (خلا في حصنه: اتحاد الكتاب)، ويُبعث دائماً من لحده متهيئاً على الدوام لأن يتعاون مع الاشتراكيين في الحكومة: ميلران، فيفياني؛

- والاتجاه الفوضوي - النقابي[1]: إنه يقتبس الجزء البناء في المذاهب الفوضوية (الأشد غموضاً..) ويحاول تحقيقها في العمل النقابي. وظل هذا الاتجاه مسيطراً ما دامت لم تتحد مختلف النقابات وبورصات العمل في «الاتحاد العام للعمل» ..C.G.T» : كما جهد أن يجعل من النقابة عالم العامل الكلي، تبذل لهذا الأخير الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والمعالجة والمعاشات التقاعدية، وإلخ.

- واتجاه «النقابية الثورية»[2]، الذي امتزج على الدوام امتزاجاً وثيقاً مع النزعة السابقة: وتوافق مع مرحلة الوحدة النقابية أكثر توافق، وهو أكثر «تَسَيُّساً» بقليل ولا يرفض عملاً عصيانياً عنيفاً ضد جهاز الدولة (ولكن عن طريق الإضراب العام على وجه الخصوص). ويهمنا هنا هذان الاتجاهان الأخيران فحسب.

ب- لا بيريولا وسوريل

بيد أن النقابية اللاسياسية، بوصفها «إيديولوجيا»، حظيت بالقليل من رجال الإيديولوجيا الكبار؛ فقد كان «منظروها» «رجال عمل» عمالي مثل: فرناند بوللوتييه وفكتور غريفولس وتورتوليه ومرهايم...

فلنذكر مع ذلك، على هامش النقابية الصرفة تقريباً، فيلسوفين عرفاها وأعجبا بها وأدخلاها في تفكيرهما وأثرا لذلك لاحقاً على النقابية في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى تأثيراً حقيقياً، وهما أنطونيو لا بريولا وجورج سوريل. وعلى أي حال، أثر نفوذهما في إيطاليا بوجه الخصوص.

عاين أنطونيو لا بريولا (1843-1904)، هذا الماركسي، على مشهد «لصوص» إيطاليا أن الماركسية، «علم الحقيقة»، لا تتجاوب مع حساسية

---

(1) Anarcho - Syndicaliste.

(2) Syndicalisme Révoluttionnaire.

الجماهير ولا مع غرائزهم. ولا يمكن أن تتفادى هذه الجماهير إذن القيام بتجربتها التاريخية وتربيتها الخاصّتين وهي تقوم بهما عندما تتبع حدسها بالمواقف الثورية وعندما تعمل كذلك في المنظمات الوحيدة المتناغمة مع حساسيتها وحاجاتها: ألا وهي النقابات.

أما جورج سوريل (1847 - 1922)، فهو انتقائي تغذى على حد سواء من هيجل وماركس وبرغسون وبرودون والفوضويين، ولكن كذلك من منابع «النقابية الثورية»، التي غدا لها المنظِّر المتأخر وعن غير ما قصد تقريباً. ولقد رفض سوريل، باسم «الحيوية» البرغسونية، كل حتمية «ديالكتيكية» هيجلية أو ماركسية: ذلك لأن «التدخل» الإرادي العنيف لجزء واع من الجماهير يتيح وحده تحقيق الثورة. ويشعر سوريل بأن هذه الثورة «قادمة»؛ إلا أنه لا يثق بالحتمية ولا بتلقائية الجماهير في مجموعها (بخلاف روزا لوكسمبورغ)، ويظن أن لابد لِطليعة من أن «تَنْشَقَ» وتعمل بعنف[1]. أما كيف! يتم ذلك بـ«الرياضة الثورية» للإضراب العام. ويعرف سوريل أن هذا الإضراب العام لا يمكن أن يكون عصياناً منتصراً، إلا أنه مفيد كأسطورة لتجميع هذه النخبة وإحداث الانشقاق الذي سيقود الجماهير خارج تخدرِها. أما النقابيون الثوريون فهم، بنظر سويل، تلك النخبة العمالية الواعية والأخلاقية والعنيفة في آن واحد.

لقد قدّم سوريل نظرية في الأسطورة السياسية في كتابه «تأملات في العنف» (1908). وعرض أن العالم الحديث يفتقر إلى الأساطير وأراد أن يعارض الأساطير الليبرالية (التقدم، الحرية، المساواة) بأساطير ثورية. وهو يميز، في الجزء الرابع من مقدمته، بين الطوباوية والأسطورة ويعرض بأن على الاشتراكية الآن، بعد أن كانت طوباوية في بداية القرن التاسع عشر، عليها أن تستند إلى أساطير؛ فتصبح واقعية على هذا النحو وعلى هذا النحو وحده. ويحكم سوريل على الأسطورة إذن بحسب نتائجها العملية («ينبغي

(1) لقد أقر لينين سوريل في هذه النقطة واستخدمه.

الحكم على الأساطير بوصفها وسائل للتأثير في الحاضر») ويعرفها على أنها «مجموعة مترابطة من الصور المحرّكة» أو على أنها «تنظيم صور تدفع إلى الكفاح والمعركة». ولا تناقش الأسطورة بنظر سوريل. إنها لا تنحل ولا عقلية.

وقد كان يحرك قبل كل شيء منظّرَ العنف هذا، الذي لم يتجاوز تأثيره حدود ودوائر ضَيِّقَة، مشاعرُ مناوئة للبورجوازية مناوأة شديدة. وهكذا استطاع م. فروند أن يتحدث بصدده عن نزعة «محافظة ثورية».

وكان هذا المثقف الخالص أصلاً لا تجاه عمالي معاد جداً للمثقفين (راجع كتاب ادوارد برت، «مساوئ المثقفين») ولضرب من النقابية الحرفية المضادة للديموقراطية والمناوئة للبرلمانية التي عبرت عنها كتابات هوبير لا غارديل.

وتمتع سوريل بنفوذ خارج فرنسا بلا شك أقوى منه في فرنسا ذاتها، لاسيما في إيطاليا التي مارست فيها أفكاره إغراء على بعض الجماعات الفوضوية والاشتراكية؛ وانتسب موسوليني إلى سوريل مرات عديدة.

ولم يَزُل «الرجوع إلى سوريل» في فرنسا؛ بل إنه يرافق «الرجوع إلى برودون» ويكوّن امتداداً له (راجع الكتاب المميز لبيير اندرو «معلمنا سوريل» باريس، 1953).

ج- استقلالية إزاء العمل السياسي[1]

لم تتغير من بعد هذه القاعدة الذهبية لِـ «النقابية» ابتداء من عام 1880 وهي السنة التي تُمَيِّز فشل جول غيسد بتشكيل «حزب عمالي» بمساعدة النقابات. وأضحى الهم الأول للفرع الفرنسي للأممية العمالية عندما تشكّل أن «يُحَيِّ» على أية حال استقلال العمل النقابي هذا حيال العمل الخاص به.

ولقد أعلن «ميثاق أميان» (1906، مقدمة لأنظمة الاتحاد العام للعمل الجديدة):

---

(1) L'action Politiqne .

«1- فيما يخص الأفراد...»، فلهم حرية الرأي والانتماء السياسي، مع التحفظ على أن لا يُدخِلوا الآراء المُعْلَنَة في الخارج إلى النقابة؛

«2- فيما يتعلق بالمنظمات، يعلن المؤتمر أنه بغية أن تبلغ النقابية نتيجتها العظمى، على العمل الاقتصادي أن يُمَارَس ضد ربوبية العمل ممارسة مباشرة، وما على المنظمات المتحدة، من حيث هي تجمعات نقابية، أن تنشغل بالأحزاب والشيع التي يمكنها، في الخارج وعلى الجانب، أن تتابع التحويل الاجتماعي بكل حرية».

وقد تم التأكيد مجدداً على هذه المبادئ في جميع مؤتمرات الاتحاد العام للعمل وعلى الأخص في مؤتمر هافر عام 1912 التي استدعت فيه «خيانات» الفرع الفرنسية للأممية العالمية S.F.I.O توصية قاسية إلى أقصى حد.

وكانت نتيجة ذلك أن النقابات لم تحاول، خلافاً للاتحادات العمالية البريطانية، أن تستثير «ترشيحات عمالية» أو «نقابية» في الانتخابات السياسية؛ واكتفت بدعم الفرع الفرنسي للأممية العمالية S.F.I.O إلى هذا الحد أو ذاك.

د- العمل المباشر[1]

من الممكن أن كان هذا الدعم الانتخابي للفرع الفرنسي للأممية العمالية مربكاً إلا أنه قد كان بعد كل شيء شأن بعض النقابيين. أما شأن النقابات، وهو الشيء الجدي الوحيد، إنما كان العمل المباشر.

ولقد عرّفه فيكتور غريفولس على النحو التالي: «يعني (ذلك) عمل العمال ذاتهم، ويمارسه العمال مباشرة. والعامل ذاته هو الذي يحقق جهده. ويخلق العامل هو ذاته نضاله بالعمل المباشر، وهو الذي يقوده مُصِّمماً أن لا يحيل أمر تحرره إلى شخص آخر» (29 تموز 1904).

---

(1) La gréve générale.

أما وسائل هذا العمل المباشر فلقد كانت متعددة: مطالبات مهنية، ومفاوضات النقابة مع أرباب العمل، وتشغيل ينظمه العمال ذاتهم، وتأمينات، وصناديق إعانة ومعاشات تقاعد، وثقافة شعبية ينظمها العمال ذاتهم ويأخذونها على عاتقهم، وتعاونيات استهلاكية. وكان «اتحاد بورصات العمل» الذي كان فرنانـد بوللوتييه داعيته الأداة المثالية لهذا العمل المباشر. وما كان العمل المباشر عنيفاً في مبدئه وفي معظم تجلياته، ولكن لم يكن يستبعد العنف في حال الضرورة مثل: دوريات إضراب عمالية تكافح «محطمي الإضراب»، والتخريب واحتلال مواقع العمل.

هـ- الإضراب العام

بيد أن الإضراب العام كان الوسيلة العليا. ولقد أطلق جوزيف تورتيلييه الكلمة (والفكرة) عام 1886. وكانوا يقيمون التعارض بينه وبين الإضراب الجزئي: «إن الإضراب الجزئي لا يمكن أن يكون سوى وسيلة تهييج وتنظيم محلي. فالإضراب العام وحده، أي التوقف الكامل لأي عمل أو الثورة، يمكن أن يقود العمال صوب انعتاقهم» (اتحاد النقابات، مؤتمر بوسكا، 1888).

«... أو الثورة...» فهل هي بديل؟ أم مثيل؟ لقد مالوا أكثر فأكثر إلى المماثلة بين الإضراب العام والثورة. ونشأت أسطورة «انقلاب» سلمي، فوري عن طريق «إيقاف القوة المنتجة الشامل وفي زمن واحد» (ارستيد بريان، مرسيليا، 1892).

«فهناك بالتالي.. ممارسة يومية للعمل المباشر الذي يكبر كل يوم، حتى اللحظة التي يتحول فيها، بعد أن يكون قد وصل إلى درجة قوة عليا، يتحول إلى اشتعال نسميه إضراباً عاماً والذي سيصبح الثورة الاجتماعية» (فيكتور غريفولس).

وكان لابد أن تبيّن حرب عام 1914 أن ليس النقابيون الألمان وحدهم لم ينضووا إلى الأسطورة، بل في فرنسا ذاتها لم تصمد هذه الأسطورة أمام الامتحان.

و- الغايات

إنها الثورة، ولكن لنوضح، على إثر غريفولس: إنها «الثورة الاجتماعية». يالها من فكرة برودونية قديمة! والموت للسياسة! وهناك كذلك ذكرى سان سيمون القائلة: إحلال إدارة الأشياء محل حكم بني الإنسان.

«إن النقابيين، المناهضين للبرلمانية العنيدين، عازمون على إزالة الدولة كهيئة اجتماعية، وإزالة أي حكم للأشخاص كيما يناط بالنقابات والاتحادات وبورصات العمل حكمُ الأشياء والإنتاج والتوزيع والمبادلة» (كويفر).

بيد أن ذلك لم يَعْدُ كونه نزعة. فلقد أصم الاتحاد العام للعمل بقيادة ليون جوهو أذنيه أمام هذه الأفكار ابتداء من عام 1911 في فرنسا. إذ أن الرعيل القديم من عمال الفئة العليا والنقابة «ذات الميزة» كان قد أشرف على نهايته. وتضخم الاتحاد العام للعمل بجماهير بدون تقاليد نضالية ومتقلبة، وتوافد عمال القطاع العام (الذين لم يكن الرأسماليون بأرباب عمل لهم)... وأرضت الحركة النقابية الجماهير الجديدة عن طريق «التساهل» مع الدولة، تلك الحركة التي ألجأتها أسطورة الإضراب العام إلى القمع القاسي الذي قام به كليمنصو للإضرابات الكبيرة في 1906-1907. وسيطر على الاتحاد جهازٌ بيروقراطي، مقطوع الصلة بالجماهير النقابية التي لا ثقافة لها. وتلاشت «الثورة الاجتماعية»...

وحلت محل الثورة الاجتماعية غاية أخرى: ألا وهي الأممية السلمية التي غدت ابتداء من عام 1910 الموضوع السائد في المؤتمرات كافة لأن التوتر الدولي قد فرضها. وغدت كذلك الشغل الشاغل في الاشتراكية الديموقراطية الأوروبية. وانبعثت عند ذاك فكرة الإضراب العام ـ إنما المُنَسّق بين الطبقات العاملة الأوروبية ـ من أجل سد الطريق بوجه الإمبريالية العسكرية والرأسمالية.

ولقد ألفى الاتحاد العام للعمل نفسه في تموز وآب 1914 شبه معزول في هذا الموقف (مع بعض النقابات الإيطالية). وتبيّن أن القومية أقوى.

وانضوى الفرع الفرنسي للأممية العمالية إلى «الحلف» المقدس بعد زوال جوريس. وأصبح جوهر ذاته مفوضاً على «الإنتاج» «بصفة شخصية».

انطفأت «النقابية»، «الفوضوية» أو «الثورية». ولكنها ظلت حية في إسبانيا وتركت آثاراً عميقة في فرنسا ذاتها ولو أنهم هجروا ممارستها في الواقع: فقد بقي «ميثاق أميان» مادة برنامج؛ ولكن «النقابية» على وجه الخصوص، ولو استؤصل قسمها المذهبي الإيجابي كله، مازالت تؤثر ببعض العقبات وتغذي استياء حيال السياسة. ووضعت نهايةً لهذا النفور نشأةُ الأحزاب الشيوعية بعد عام 1917 تلك التي سيطرت على بعض المنظمات النقابية؛ بيد أنها على العكس أعطت مسوِّغاً إضافياً إلى غير الشيوعيين كيما «ينكفئوا» على النقابة، على نقابة بلا إيديولوجيا «نقابية» من الآن فصاعداً.

* * *

القسم الرابع

الاشتراكية والماركسية

"إكمال ومراجعة وهجر"

ظلت الماركسية بعد عام 1870 التيار الإيديولوجي الوحيد المتماسك. ونازعتها الفوضوية وحدها المكانة بنجاح إنما في بعض المناطق المحدودة جداً مثل الجوار السويسرية وأسبانيا وروسيا بقدر أقل. ولبثت بريطانيا العظمى كذلك على انفراد؛ ولكن ما من إيديولوجيا اشتراكية أخرى غمرت في الواقع بريطانيا العظمى التي ظلت أرض النقابية العمالية. وهكذا بقيت الماركسية حتى عام 1917 الإيديولوجيا الرسمية للأحزاب الاشتراكية في القارة الأوروبية كافة. وغدت كذلك في الواقع بالنسبة للأممية الثانية.

بيد أن الإيديولوجيا الماركسية قد أضحت موضوع مناقشات لا تنقطع. وجرى إكمالها ومراجعتها وهجرها. وأصبحنا نرى رجوعاً إلى كنط وهيجل ومحاولات توفيق غريبة ومقرّاً بها إلى هذا الحد أو ذاك وحالات إنكار مُدَوِّية غالباً أقل مما هي خجلة. كما حاولت مدرسة اشتراكية في بريطانيا العظمى أن تتمثل بعض عناصر الماركسية كيما تبحث عن تحديد للاشتراكية خاص بها وبكل حرية: وهذه هي المحاولة الوحيدة في التفكير الاشتراكي التي كانت حرّة في الواقع حيال الماركسية[1].

(1) إن وضعنا جانباً بعض المذاهب الاقتصادية على نحو صرف مثل «الجورجية» أو اشتراكية رود بيرتوس.

1- تأويل الماركسية العام

1- تطور الرأسمالية وصراع الطبقات.

أ- «تحريفية» برنشتاين

نشر إدوار برنشتاين (1850-1923)، الماركسي الألماني القاطن في بريطانيا العظمى، عام 1899 كتابه «مسلمّات الاشتراكية» (تُرْجِم إلى الفرنسية بعنوان: «الاشتراكية النظرية والاشتراكية الديموقراطية العملية»).

وانتقد فيه نظرية القيمة- العمل الماركسية مستعيداً بعض الحجج التي قدمتها المدرسة الحدّية الهامشية: والموضوع لا يهمنا هنا مباشرة.

وحدّ من مدى المادية التاريخية ورفض، كتلميذ للكنطية الجديدة، النظرية الماركسية في الأفكار ـ الانعكاسات. إذ أن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها واقع جوهري وتؤثر كذلك في التاريخ. فعلى الاشتراكية إذن أن تدمجها لا أن تخليها وعليها أن لا تجعل من صراع الطبقات والتحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وتجب العودة جزئياً إلى الأفكار السان سيمونية وإدخال بذور الاشتراكية إلى قلب المجتمع الرأسمالي بغية تهيئة التحولات المقبلة.

وحسب رأي برنشتاين قد كذبت الوقائع التوقعات الماركسية: فلم يُنْتِج التمركز الصناعي نتيجته الكثيفة في نزع ملكية البورجوازيين الصغار بفضل نمو الشركات المساهمة[1]. كما ناقض نمو التعاون تحول الطبقة العاملة والحرفيين إلى بروليتاريا.

ولقد ظن ماركس أن الرأسمالية التجارية والمالية البالية ستخلي المكان للرأسمالية الصناعية. والحال أن نمو التروستات يبيّن بالعكس أن الرأسمالية الحديثة تغدو رأسمالية مصرفية أكثر فأكثر: فلقد كان توقع سان سيمون أصوب.

---

(1) هذا نقاش راهن للغاية. راجع تحليل الرأسمالية «الديموقراطية» في الولايات المتحدة كما قام به بيرل أو فوراسيتيه أو لالوف.

إلا أن النقاش حول مصير الزراعة قد أصبح حاداً على وجه الخصوص. فخلافاً لتوقعات ماركس، الذي كان يرى أن قانون التراكم والتمركز ينطبق أيضاً على الزراعة، بيّن برنشتاين (الذي سرعان ما لحق به اشتراكي ألماني آخر هو ارنست دافيد) أن هذا القانون لا يعمل في الزراعة، واهتم ارنست دافيد على الأخص في البرهان على أن المالك الريفي الصغير، الذي ماثلته الماركسية بالبروليتاري، ربما هو لذلك بروليتاري حقاً غير أنه لا يتصرف مثل البروليتاري، كشخص اقتصادي ولا كشخص سياسي.

ب- رد الارتودكسية: كاوتكسي.

إن كارل كاوتسكي Karl Kautsky الألماني (1854-1938)، أحد أعظم منظري الماركسية المذهبيين، قد دحض رأي برنشتاين إلا أنه لذلك انساق إلى إكمال بعض نظريات ماركس وملاءمتها (المسألة الزراعية، 1899؛ المذهب الاشتراكي، 1900).

قابل كاوتسكي إحصائيات بإحصائيات (وبصورة مفحمة غالباً) وتمسك بتبيان أن التحليل الماركسي ظل دقيقاً ما بعد التكذيبات الظاهرية. فإن لم يكن هناك افتقار مطلق للبروليتاريا، فإنه كان هناك افتقار نسبي حقاً، أما الرأسماليون فهم قد حَظَوْا باغتناء مطلق[1]. وبخصوص الزراعة، وإن لم يتطور الشكل الحقوقي للاستغلال الزراعي، فإن هذا الاستغلال غدا أكثر فأكثر الملحق الاقتصادي لصناعة الدقيق وصناعة الحفظ، إلخ (وضرب كاوتسكي مثل نستله).

والنتيجة: إن التطور الرأسمالي يأتي مع ذلك بتناقضاته التي تهيئ الانقلاب عليه. وأما عمل البروليتاريا المنظّمة السياسي الإصلاحي فهو تكملة مفيدة وضرورية، بشرط أن تظل ترشده وتوجهه المعرفة العلمية بهذه القوانين في تطور الرأسمالية.

---

(1) وههنا كذلك لم «نحدث» حدود خلاف 1988-1901: فهي قد ظلت هي نفسها فيما بعد نصف قرن.

2- الحتمية الديالكتيكية أو تلقائية التاريخ :

مشكلة المدة والزمن

هناك مشكلة فلسفية كبيرة في خلفية نقاش برنشتاين وكاوتسكي.

أ- الديالكتيك موضع تساؤل

كتب برنشتاين (الذي عيّنه فردريك أنجلز كمنفذ لوصيته!) في مؤلّفه مايلي: «يشكل المنهج الديالكتيكي العنصر الخادع في المذهب الماركسي، الشرك، والعائق الذي يسد الطريق أمام أية ملاحظة صائبة للأشياء».

ولقد استنتج برشنتاين من عدم تحقق التوقعات الماركسية، وعلى الأخص من أن الشرط البروليتاري في تمام نمو الرأسمالية قد تحسن في مجمل الأمر بطرق لا تدين للثورة بشيء، استنتج «أن السلسلة السببية للديالكتيك الهيجلي والماركسي قد انقطعت على هذا النحو». (ليو فالياني، «تاريخ الاشتراكية في القرن العشرين»).

فليس هاك بالضرورة نتيجة تصدر عن سبب يكون نقيضها الديالكتيكي. فهناك أولاً غير المتوقع. وهناك على وجه الخصوص الإرادة الإنسانية والأوامر الأخلاقية التي يمكن أن تنبثق في التاريخ وتغيِّر مجراه.

فههنا كان يطور برنشتاين في الواقع حدساً لكارل ماركس الذي كان قد أدرك حق الإدراك النَسَبَ بين الاشتراكية والحرية والذي ابتعد لهذا السبب عن هيجل (حرية فلسفية محضة) وعن فيورباخ (حرية دينية حصراً) في آن واحد. وثار برنشتاين في وجه الاستبداد ومجد الحرية على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المتضمنات السياسية. وكانت تلك عودة إلى كنط.

لقد طرح برنشتاين مشكلة فلسفية جدية، حتى ولو قام بعض زملائه بسياسة اشتراكية سيئة باسم هذه «المراجعة». والحال لم يردّ على جوهر المشكلة مناقضو برنشتاين الذين أشغلتهم الصراعات الثورية الواقعية.

فعلى سبيل المثال إن روزا لوكسمبرغ (1870-191) وهي الألمانية ذات الأصل البولوني (التي لم تعرف هيجل حق المعرفة، كما لم يعرفه ليبكنخت، ولم تدرك أن الديالكتيك لدى ماركس منهج والمسيرة الواقعية للثورة في الوقت نفسه)، قد استَبْقَت حتمية أزمة كارثية للرأسمالية تتأتى من اتساعها الذي لا حد له. ولم يكن هناك من مخرج آخر في نظرها سوى الثورة وهذه تصبح كلية في فترة معينة. وتجيب روزا لوكسمبرغ بصدد المشكلة العملية لمعرفة ما ينبغي عمله كيما تقترب هذه الفترة: إن احتمال النتيجة النهائية هو الذي يحكم على البروليتاريا أن تستخدم العمل العنيف والعمل الاقتصادي والعمل السياسي القانوني معاً (لكن مع العلم بأن الديموقراطية الليبرالية إنما تقود إلى الثورة).

ولقد تلقّت أطروحات برنشتاين في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر انضواء ماركسيين نمساويين مثل ماكس آدلر وأوتو باوير (1880-1938). بينما ظل الشطر الأعظم من الماركسيين الاتباعيين الأرثوذوكس الألمان متعلقين تعلقاً ثابتاً بماركسية صارمة غالباً ما ردّوها من جهة أخرى حصراً إلى نزعة اقتصادية محضة. (راجع هنري لوفيفر، فكر لينين، ص29-33).

وجاء انطونيو لابريولا، (راجع أعلاه) الذي تحركه فلسفة شديدة التشاؤم، في اتجاه مناقض كلياً، إنما راداً على المسألة الأساسية التي طرحها برنشتاين، فأدرك في التاريخ «سخرية» تُحبط جميع التحليلات العلمية. وليست هذه «السخرية» نزوة فوق طبيعية: إنها «هوى» الفكر الإنساني وحريته. والحال أن الجماهير الشعبية لا تصل إلى هذه الحرية الخلاقة: بل عليها إذن أن تصنع تجربتها الخاصة بالحرية؛ وهي تقوم بها على طريقتها، باتباع «حساسيتها». ولا تستطيع الماركسية إلا مساعدتها، على طريقة سقراط، إلا أنها لا تستطيع أن تفرض نفسها عليها وكأنها علم الحقيقة (راجع انطونيو لابريولا، «محاولة في التصور المادي للتاريخ»).

ودفع بنيديتو كروتشه (1856-1952) في السنوات (1900-1909) الأمر إلى أبعد من ذلك أيضاً ومضى هذا الإيطالي المتعاطف إذ ذاك مع الماركسية وذو التنشئة الهيجلية يقطع بتصميم «السلسلة السببية الديالكتيكية» الشهيرة. وفي رأيه، «هناك تقدم في التاريخ، لا بفضل تحوّل كل وضع إلى نقيضه، بل بقدر ما يبدع الناس لأنفسهم شخصيات متمايزة» (ليو فالياني، المرجع المذكور، ص22). ولا يتحول الشر تحولاً ديالكتيكياً إلى خير: فالإنسان يحكم على الخير والشر ويختار بين الخيرات، وإلخ. وبالتالي، يطرح كروتشه، بعد أن رجع أيضاً إلى كنط، أمراً قبلياً على الاشتراكية والليبرالية على حد سواء: ألا وهي الحرية الأخلاقية.

ب- الثورة، ولكن متى؟

هنالك مسألة واقعية للغاية تقبع في خلفية هذا النقاش حول تلقائية التاريخ أو عدم تلقائيته، مفادها: إن الاشتراكية بدا أنها تكسب الجماهير (ولاسيما في ألمانيا التي أحرزت فيها الاشتراكية الديموقراطية 1427000 صوتاً في عام 1890) وتنهك الدولة. حينئذ هل ينبغي انتظار نصر قريب على نحو سلمي؟ أم يجب تعجيله عن طريق ثورة؟ أو بالأحرى هل يتأخر الانتصار الحقيقي إلى أجل غير معيّن؟

ومن ثم ما «الثورة»؟ أهي أغلبية اشتراكية في الجمعيات البرلمانية؟ أم قوانين نزع ملكية؟ أم عصيان مسلّح كلي تتبعه جماعية الملكية فورياً في الحال؟ و«الثورة»، ألا تكون الثورة في آن واحد وفي كل مكان[1]؟

ولقد أعلن بيبيل، في مؤتمر ايرفورت، لعام 1891، قائلاً: «إن تحقيق غاياتنا النهائية لقريب جداً، إني قانع بذلك، وإن القليل بين من هم في هذه القاعة من لا يرى تلك الأيام».

(1) راجع بدء هذه النقاش منذ حياة أنجلز.

إلا أن مرّ السنين (وقراءة أفضل لماركس) كان لابد أن يقود إلى قدر أكبر من الحذر.

وتحولت المناقشة فيما يخص الأجل والآوان بالضرورة إلى المسألتين التاليتين:

- ماذا كان يجب أن يُفهم بكلمة ثورة؟
- في أي ظروف وفي أية أمكنة يمكن أن تجتمع شروطها؟

ففي النقطة الأولى عادوا بنا إلى النقاش الذي أثاره التحريفيون والإصلاحيون. وقد تكون من الإسراف متابعة الخلافات (إذ سنعثر على أصدائها فيما بعد). وكانت الإجابة السائدة هي التالية: لا نصل إلى الثورة إلا بإلغاء الرأسمالية والإجارة بيد أن كل مرحلة إصلاحية يمكن أن تشكل تقدماً على هذه الطريق.

وكان الخلاف، في النقطة الثانية، حاداً على وجه الخصوص ابتداء من عام 1905 بمناسبة الاحتمالات الثورية في روسيّا.

ج- هل من ثورة في روسيا؟

كان جميع أقطاب الماركسية تقريباً يقبلون بلا نقاش أن الشروط لثورة اشتراكية إنما تتوفر في البلدان التي تكون قد بلغت فيها الرأسمالية ذروة نموها والتي تكون قد كسبت فيها طبقة عاملة قوية وعياً مرهفاً بدورها الثوري[1].

وكانوا يستنتجون من ذلك أمرين لازمين:

- في البلدان ما قبل ـ الرأسمالية وذات النظم الفردية الاستبدادية والإقطاعية، كان لابد أن تقوم المرحلة الأولى على تأمين تصنيع البلاد وتحقيق ثورة بورجوازية وليبرالية من نمط ثورة 1789 في آن واحد. وأكبر

---

(1) راجع في هذه النقطة تردد كارل ماركس.

مصيبة تحل بثوريين إنما تكمن، على ما يؤكدون، في أن يلفوا أنفسهم على رأس ثورة لمّا تتوفر شروطها؛

- وفي البلدان التي يغلب فيها السكان الزراعيون، لا تكون الثورة ممكنة إلا بمجرد أن تصل سيرورة تحول الفلاحين إلى بروليتاريا إلى حد النضج. وعلى البروليتاريا الصناعية، بانتظار هذا الأجل، أن تحدث تناوباً بين التحالف مع الليبراليين البورجوازيين وبين أعمال ثورية خاصة لكنها مقصورة على صعيد العمليات التاكتيكية.

كانت تلك هي، بصورة مبسطة، الطروحات التي عرضها كاوتسكي كما عرضها بعض الماركسيين الروس مثل: بيلخانوف Plekhanov، مارتوف Martov، اكسلرود Axelrod فيرازاسوليتش Vera Zassoulitch. إلا أنه تمّ رفضها ليون تروتسكي Léon Trotsky وروزا لوكسمبورغ Rosa Luxembourg من جهة ولينين Lénine من جهة أخرى.

فروزا لوكسمبورغ وتروتسكي (1877-1940) اعتقدا أن الثورة الاشتراكية ممكنة حالياً حتى في البلدان المتأخرة على الصعيد الاقتصادي وغير الليبرالية. وكان تروتسكي قد شارك مشاركة فعّالة في سوفييت سان- بطرس بورغ إبان ثورة 1905؛ ومع أن الجماهير الفلاحية الروسية لم تسهم إطلاقاً في هذه الثورة وأن الجنود- الموجيك قاموا بدور مضاد- للثورة في نهاية المطاف، اعتقد تروتسكي بأن العصيان المسلّح قد برهن على إمكان نشوب ثورة منتصرة تقوم بها البروليتاريا الصناعية.

ولقد عرض تروتسكي هذه القضية، في عام 1906، في «نتائج الثورة الروسية واحتمالاتها». ففي رأيه، قد خلق النمو الصناعي المتأخر إنما السريع في روسيا، والعائد إلى مبادرة الدولة والمال الأجنبي، خلق وضعاً ملائماً مفاده: أنه لا توجد هناك طبقة حقيقية من الرأسماليين البورجوازيين، ولكن توجد بالمقابل بروليتاريا حقيقية متراكزة وثورية. وفي النتيجة، تستطيع

البروليتاريا هنا أن تصنع ثورتها وتنجح بها (في الوقت الذي لا توجد فيه بعد طبقة بورجوازية قادرة على القيام بثورة من «طراز 1789»). فيكفي البروليتاريا أن تستولي على المصانع وحينئذ، بمجرد كونها في السلطة، «من خلال منطق الوضع وحده»، تصل لا محالة إلى إدارة الاقتصاد: وعليه تكون الثورة الاشتراكية قد تحققت في روسيا. أما بخصوص الطبقة الفلاحية، فهي جمهور غير قادر على المبادرات الثورية، ولا يُعتَمد عليها من أجل هذه الثورة.

وتجدر الملاحظة أن تروتسكي توقع توقعاً دقيقاً للغاية ما جرى فعلاً في شباط عام 1917. وكان توقعه بالمقابل أقل صحة بكثير فيما يخص الأحداث التي تلت هذا الاستيلاء على السلطة. إلا أن تروتسكي وروزا لوكسمبورغ صحّ توقعهما بأن صعوبات ستحدث بعد الاستيلاء على السلطة مثل: مقاومة الطبقة الفلاحية وأوساط اجتماعية أخرى، وتدخلات دول أجنبية، وإلخ. ولم يكن يرى الأول والثانية سوى حل واحد لهذه الصعوبات وهو أن البروليتاريا المنتصرة يجب أن تساندها البروليتاريا الأممية التي يترتب عليها في هذه الفترة كذلك أن تحاول القيام بأعمال عصيان مسلّح في كل مكان. كانت هذه هي فكرة الثورة الدائمة.

واعتقد لينين (1870-1924) كذلك أن مرحلة من الثورة الاشتراكية ممكنة في روسيا. وشاطر أراء تروتسكي في هذه النقطة انطلاقاً من تحليلات قريبة للغاية.

إلا أنه لم يعتقد بالمقابل بأن هذا العصيان المسلّح الذي تقوم به البروليتاريا يمكن أن يتيح مباشرة شيئاً آخر سوى ديموقراطية بورجوازية (ولم يراجع رأيه إلا في آذار- نيسان 1917). ولكن على البروليتاريا الثورية أن تْجهد لإرغام الجزء التقدمي من البورجوازية كي يقاسمها السلطة في شروط تبدأ فيها بالضرورة مرحلة ثانية بعد ذاك بقليل يمكن أن تكون حاسمة.

فما هذه «الشروط»؟

لابد قبل كل شيء من تضامن الحركات الثورية في الغرب واشتراكها الفعّال (وعلى الأخص في ألمانيا: فلقد ظل يراود لينين حتى عام 1919 إغراء القيام بـ«توقف» كي ينتظر أن تنوب الثورة الألمانية مناب الثورة الروسية).

ولابد، في المقام الثاني، من تحالف البروليتاريا العُمّالية والفلاحين في روسيا. ويُعَدّ لينين أرسخ أصالة في هذه النقطة بل طوّر «العلم» الماركسي بأكبر قدر من الأمانة والحرية معاً، وكفّ (بخلاف «الاتباعيين») عن قصر الديالكتيك حصراً على محض نزعة آلية. فلينين يعرف حق المعرفة أن الموجيك الروسي ليس حاملاً لرسالة ثورية كما كان يؤكد الشعبيون narodniki. ولم توهمه زيادة على ذلك إصلاحات الوزير ستوليبين التي، أدّت، بعد محاولة «تأميم» الأرض بغية تخصيصها للفلاحين وجعلهم ملاكين صغار، إلى تفاوتات صارخة لصالح بعض «الكولاك» وإلى شقاء آخرين كثر. وأدرك لينين بالمقابل أن الثوريين يستطيعون، في مرحلة أولى، أن يحققوا مع جميع الفلاحين «ديكتاتورية ثورية- ديموقراطية للبروليتاريا والطبقة الفلاحية» عن طريق عرض «القسمة السوداء» الشهيرة للأراضي عليهم. وعرف لينين أن أكثرية الفلاحين سيرفضون، بعد انتهاء هذه المرحلة، المضي إلى أبعد من ذلك، بيد أنه يجب على البروليتاريا حينئذ أن تستند إلى أفقر الفلاحين ضد أولئك الذين أثروا عن طريق قسمة الأراضي[1].

(1) يبدو أن فكر لينين، في الواقع، غالباً ما تأرجح في السنوات 1905-1907 بين هاتين المرحلتين ولاسيما حول تقطعهما. فهو قد فكر بسيرورة مستمرة في «الصلة بين الاشتراكية- الديموقراطية والحركة الفلاحية»، أيلول 1905. ويبدو أنه توقع مرحلتين يفصلهما نوع من التوقف في «تاكتيكا الاشتراكية- الديموقراطية» (1907). أما في مؤتمر باكو في عام 1920، بدا أن لينين والحزب الشيوعي قد فكرا بإمكان ثورة اشتراكية توجهها الطبقة الفلاحية الفقيرة.

3- على شفا الماركسية :

الديموقراطية والاشتراكية عند جوريس

كان نفوذ الماركسية ومكانة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية التي تجسدها، ابتداء من السنوات 189-1900، كبيرين إلى درجة يكاد ينتسب فيها عملياً جميع الاشتراكيين الأوروبيين إلى كارل ماركس إلى هذا الحد أو ذاك.

وفي الواقع، إن الكثير من هؤلاء الاشتراكيين (لاسميا خارج ألمانيا والنمسا) إنما يعرفون عن بعد كبير فكر ماركس. وهم يستبعدون من مذهبه عناصر ذات أهمية أولى- بصراحة أحياناً وضمنياً أغلب الأحيان- ويكفيهم، عندما لا يكونوا هم ذاتهم مفكرين مذهبيين، أن تكون الماركسية «الـ» اشتراكية «المتقدمة» أكثر ما تكون.

وهم، بالمقابل، يضيفون إلى ماركس عن وعي أو عن غير وعي. ويضعون فوق ماركسية سطيحة جداً مثالية ديموقراطية كان ماركس قد انتقدها انتقاداً مراً ورفضها.

وأمثل حالة على هؤلاء الاشتراكيين الذين هم على شفا الماركسية تأتي في فرنسا حالة جان جوريس Jean Jaurés.

لا يفصل جوريس (1859-1914) بين اشتراكية وديموقراطية. فاشتراكيته قبل كل شيء[1] نزعة ديموقراطية اشتراكية. وتبدو الجماعية le collectivisme في نظر جوريس كأنها مضادة للاشتراكية. وفي رأيه، «إن الاشتراكية هي التوكيد الأسمى للحق الفردي. ولا شيء فوق الفرد». ويتابع قائلاً: «فالاشتراكية هي النزعة الفردية المنطقية والكاملة. تكمّل الفردية الثورية بتوسيعها» (الاشتراكية والحرية، مقال منشور في «مجلة باريس»، 1 كانون أول 1898).

(1) مثل اشتراكية ليون بلوم الذي يرجع دائماً إلى جوريس.

وترتبط الاشتراكية، عند جوريس، بذكريات الثورة الفرنسية ارتباطاً وثيقاً (راجع كتابه «التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية»). فهو يتحدث، في عام 1890، عن «اشتراكية واسعة حقيقية إنسانية تضمنتها الثورة الفرنسية» («رفاقنا الاشتراكيون الألمان»، 25 شباط 1890). ويؤكد: «إن الاشتراكية وحدها هي التي ستضفي على إعلان حقوق الإنسان معناه كله والتي ستحقق الحق الإنساني».

فاشتراكيةِ جوريس- شأن راديكالية إدوار هيريو- اشتراكية التوفيق. إنها تنوي التوفيق بين الاشتراكية والحرية («إن الاشتراكية، في كل مكان نُظّمت فيه كحزب، إنما تعمل باتجاه الحريات الفردية والحرية السياسية وحرية التصويت وحرية الضمير وحرية العمل...»)؛ كما بين الوطنية والنزعة السلمية (في سلمية جوريس، راجع أدناه فقرة 3، ص750).

وهكذا لا يقبل جوريس دون تحفظات كثيرة مفاهيم مثل صراع الطبقات أو ديكتاتورية البروليتاريا. ولقد تطور فكره في هذه النقطة لأسباب ليس التاكتيك بغريب عنها. غير أن النصوص التي كتبها نحو عام 1890 تحدد له موقعاً بعيداً للغاية عن الماركسية، فلقد كتب في 28 أيار 1890 قائلاً: «لا تتوخى الاشتراكية الحقة قلب نظام الطبقات؛ إنها تريد صهر الطبقات في تنظيم للعمل سيكون أفضل للجميع من التنظيم الحالي». ويواجه «القادة»، الذين يقصرون الاشتراكية «من خلال كلمات طعن عنيفة وجوفاء» على مذهب طبقي حصراً، بِـ«المذهب الاشتراكي الحق» كما صاغته مختلف العقول مثل لوي بلان وبرودون وفورييه.

كان يستطيع جوريس أن يفهم ماركسيين «كنطيين- جدد» مثل برنشتاين، على سبيل المثال. وحتى كان يمكن أن يقوم اتفاق سطحي بينه وبين ماركسيني اتباعيين، مثل كاوتسكي ويلهيم ليبكنخت بسبب الاعتدال الواقعي عند هذين. ويكفي بالمقابل أن نرجع إلى منهج ماركس الصارم ونقده للديموقراطية وللثورة الفرنسية حتى نتأكد من أن جوريس لم يكن ماركسياً. الأمر الذي يميز «الاشتراكية الفرنسية» من عام 1900 إلى عام 1914، على وجه التحديد، حيث تعايش تيار جوريس مع تيار جيسد الذي كان ماركسياً.

2- وسائل عمل الثورة والاشتراكية

1- العمل السياسي القانوني والبرلماني

أ- قانونية الاشتراكيين الألمان

لقد كتب أنجلز في عام 1895، في «مقدمته» لكتاب كارل ماركس «صراع الطبقات في فرنسا» (راجع أعلاه)، ما يلي: «إننا نزدهر، نحن «الثوريين»، «الانقلابيين» بالوسائل القانونية أكثر بكثير مما نزدهر بالوسائل غير القانونية وبالانقلاب».

وكان قادة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية مقتنعين بذلك اقتناعاً تاماً. ولهذا السبب قبلوا بروح «قانونية» أكثر فأكثر.

وعلى أية حال، بقيت روح «لاسالية» في أوساط ألمانية عديدة، رغم الهزيمة النهائية لزمرة تلامذة لاسّال (أنصار اشتراكية الدولة على الدوام). وسرعان ما ألغيت من جهة أخرى القوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الألمان وشهدت الاشتراكية ـ الديموقراطية، شأن النقابات، نجاحات تنامت بسرعة: فكان من المتعذر أن لا يُستَغَلَ هذا الوضع الذي كان يتيح إذ ذاك الاستشفاف في أجل قصير بقدر كاف للفترة التي لن يمكن فيها للإمبراطور أن يتحاشى وجود وزراء اشتراكيين.

وما كان يجب، من أجل التوصل إلى ذلك، أن تجري «المراوحة» بهذا القرب من الهدف؛ بل وجب قطعاً كسب ثقة ناخبين جدد من الطبقات الوسطى والمثقفين والفلاحين. ولا يمكن والحالة هذه أن تكون المسألة مسألة «ثورة» أو ثورة عنيفة على أي حال، عندما نأخذ بعين الاعتبار العقلية الألمانية الشديدة الاحترام للنظام القائم ونقيم وزناً لسياسة الحكومات في الإصلاح الاجتماعي (التي استقبلتها بحماسة دوائر واسعة للغاية في المجتمع الألماني).

وكانت تُطْرَحُ المسألة في ألمانيا على الأخص لأن الاشتراكية-الديموقراطية ههنا كانت آنذاك قوية جداً ولأن الدولة الألمانية، المتقدمة للغاية على جميع الدول الأوروبية الأخرى، كانت تطبق آنذاك سياسة «اشتراكية الدولة».

بيد ان المسألة، بقليل من التأخير وفي شكل أقل حدة، قد طُرحت كذلك في بلجيكا وفرنسا والنمسا (التي كان يجاهر فيها كارل رينر Karl Renner بالقضايا نفسها التي أعلنها الاشتراكيون الألمان).

د- وزراء اشتراكيون؟

كان قبول «الوسائل القانونية» في نظام برلماني يَطْرح طرحاً واقعياً مسألتين لازمتين: التحالف الانتخابي والتاكتيكي مع الأحزاب البورجوازية واشتراك الاشتراكيين في حكومات «بورجوازية». وأثارت المسألة أشد الخلافات في فرنسا (نظراً لتعدد الأحزاب).

ففي عام 1899، لم يكن الحزب الاشتراكي موجوداً بعد، إلا أنه كانت هنالك جماعات اشتراكية مختلفة؛ وكان هناك على الأخص بعض النواب الاشتراكيين في «المجلس» (منضوين في «الاتحاد»). والحال أن أحدهم، وهو ميلليران Millerand، دخل في وزارة فالديك- روسّو Waldeck-Rousseau. ويا لها من ضجة غريبة! إذ أصدر الجيسديون بيان احتجاج وتفجّر «الاتحاد». وقدّم جول جيسد Jules Guesde اقتراحاً إلى الأممية الثانية في المؤتمر المنعقد في باريس في السنة التالية، كان يطلب فيه، مُعَمِّماً قضية ميلليران، الإدانة المطلقة للنزعة الإصلاحية ولمشاركة الاشتراكيين الوزارية. وأُبعِد هذا الاقتراح لصالح مشروع قرار قدّمه كاوتسكي، وهو قرار أكثر مرونة، أخضع الاشتراك في الوزارة إلى موافقة الحزب (في البلد الذي كان يوجد فيه حزب...) وحدّد أن هذا الاشتراك لا يمكن عدُّهُ سوى مجرد وسيلة اضطرارية عارضة واستثنائية. بيد أن الاشتراكيين ـ الديموقراطيين

الألمان نجحوا بإدانة الإصلاحية والاشتراك في الوزارة في مؤتمر الأممية المنعقد في امستردام (1904) رغم جهود النمساوي ادلر Adler وباليجيكي فاندرفيلد Vandervelde.

ولقد تشكل في السنة التالية في فرنسا الحزب «الاشتراكي الموحّد» (المسمّى «الفرع الفرنسي للأممية العمالية» .S.F.I.O). وكان لابد له، حتى الحرب في عام 1914، أن يذعن إلى التحريم المعلن في امستردام... ولكن ليس من غير أن يتخلى عنه بعض نوّابه لهذا السبب بالذات.

2- الحزب أداة ثورية

كانت هناك مسألتان- مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً- تشكلان موضع خلافات، هما:

- علاقات الحزب الاشتراكي بالنقابات؛

- هل يجب على الأحزاب الاشتراكية أن توحد جميع الاتجاهات الاشتراكية كي تقوم بعمل انتخابي واسع؟ أو هل يجب عليها أن لا تضم سوى أولئك الذين يقبلون المذهب الماركسي؟ أو هل ينبغي، بالأحرى أيضاً، داخل الـ«معسكر» الماركسي، أن تكون أداة قليلة من حيث العدد، ولكن موحدة الغاية، ومنضبطة وقوة ثورية خالصة أطلاقاً؟

أ- حزب ماركسي كبير يسيطر على النقابات: في ألمانيا

كانت تلك هي الصيغة الألمانية. إذ لم تضم الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية رسمياً سوى ماركسيين قبلوا برنامجي غوطه وايرفورت اللذين كان قد سهر ماركس وأنجلز ذاتهما على إعدادهما (1875 و1891).

إلا أن هذه الوحدة الإيديولوجية الظاهرية كانت تجيز في الواقع، وعلى الأخص ابتداء من عام 1900، اختلافات عديدة (فعلى سبيل المثال لم يُقْصَ

برنشتاين من الحزب بتاتاً؛ وتعايش في بيبيل وكارل ليبكخنت (ابن ويلهيلم) مع معتدلين شأن كاوتسكي وشيدمان Scheideman).

وكان يسعى الحزب صراحة أن يجمع أوسع ما يمكن لا من المناضلين فقط، بل أيضاً من المنضوين وحتى من المتعاطفين: وهذا ما كان يصنع قوته، الوازنة نوعاً ما.

وكان التنظيم النقابي العمالي الألماني الرئيس، دون أن يقيم صلات منظمية بالحزب، ذا نزعة اشتراكية من الناحية الرسمية وكان في الواقع يسير في فلك الحزب.

ب- حزب توفيق: الحزب الاشتراكي الفرنسي

إن «الفرع الفرنسي للأممية العمالية» .S.F.I.O[1]، أعلن، منذ تشكيله، إرادته في احترام الاستقلال الذاتي الكلي للحركة النقابية حيال أي تنظيم سياسي. ولم يوضح هذا الأمر موضع بحث بتاتاً على نحو جدي. وإن كانت الاتصالات مألوفة (على الأخص ابتداء من أمانة سر ليون جوهر Léon Jounhaux)، ما كان هنالك البتة صميمية ولا دعم انتخابي.

لقد تشكل «الفرع الفرنسي للأممية العمالية»، في عام 1905، بعد صعوبات عديدة، من اتحاد بين البلانكيين (ادوار فايان)، والجيسديين (الماركسيين)، والإمكانيين، والأليمانيين (الثوريين) وشخصيات مختلفة منها بريان Briand (القادم من الفوضوية- النقابية) وجان جوريس.

ولم يتمتع الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O بوحدة إيديولوجية بتاتاً، بسبب هذه الأنساب المتعددة، ولأن هذا الحزب ما كان يستطيع أن يستند إلى حركة نقابية قد منحت نفسها هي ذاتها إيديولوجيا تتميز بالرغبة بأن لا يكون لها إيديولوجيا.

---

(1) أو الحزب الاشتراكي الموحد أو الحزب الاشتراكي الفرنسي (المترجم).

ولقد توصل الحزب الاشتراكي الفرنسي على أية حال في عام 1914 إلى نجاحات انتخابية رائعة، تارة في المعارضة، وتارة في نصف مشاركة حيّة (كان جوريس أقوى من وزير لكونه زعيم المجموعة من «اتحاد اليسار» الأكثر عدداً أو الأوفر تماسكاً). إلا أن هذا الحزب وقد استغرقته اللعبة البرلمانية تمام الاستغراق ذلك أن هذه اللعبة لم يكن يوازنها دعم نقابي قوي. وكان يمكن للحزب الاشتراكي الفرنسي الذي لا هو ماركسي ولا ثوري، أن يدعي بحق بأنه كان مفيداً للعمال، ولا غنى عنه للدفاع عن الجمهورية، وضرورياً للكفاح ضد دعاة الحرب الفرنسيين.

ج- لينين والشق «البلشفي»

لقد تشكل حزب اشتراكي- ديموقراطي روسي في منسك Minsk في 3 آذار 1898، وما كاد يتشكل حتى توقف عن النهوض بأي دور. بيد أن مجموعات ثورية مختلفة لا رابطة بينها كانت تنتسب إليه (منها الـ«بوند» اليهودي).

وكانت أهم جماعة من المحرضين والمنظرين الروس مشتتة في المهجر في بداية عام 1900، وهي تشمل: بليخانوف Plekhanov واكسارود Axelrod ومارتوف Martov ودان Dan وفيرا زاسوليتش Vera Zassoulitch. وانضم إليها لينين Lenine، وهو أصغر منهم، وحاول في روسيا أولاً ثم في المنفى فيما بعد أن يعيد تشكيل الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي انطلاقاً من هذه الجماعة. وكان يدير في الواقع جريدة الحزب (الشرارة Iskra) ونشر عام 1902 كرّاسه «ما العمل؟».

ونشب نزاع بين لينين وبين سابقيه منذ عام 1903 في المؤتمر الذي عُقِدَ في لندن، لا حول البرنامج بل حول طبيعة الحزب وتنظيمه واستراتيجيته. فانتصر في لندن لينين (الذي أيده بليخانوف الذي أمل أن يحرّك المُوَفِّقين بعد لأي): ومن هنا تأتي اسم «البلاشفة» الذي سُمّي به اتجاهه (الأغلبية). إنه

انتصار سرعان ما انقلب على أية حال، بحيث أن أولئك الذين دُعوا بالـ«مناشفة» (الأقلية) كانوا حتى عام 1917 الأغلبية في واقع الأمر إبان ما يقرب من جميع المؤتمرات التي حاول فيها الشّقان أن يتحدا أو أن يجتمعا.

وكان الشق المنشفي، مقتنعاً أكثر من أي وقت مضى بأنه يجب أن تسبق الثورة البورجوازية الليبرالية في روسيا بالضرورة ثورةً بروليتارية اشتراكية، كان ميالا بالطبع إلى أن يوكل إلى الحزب الاشتراكي دور قوة دعم للأحزاب الليبرالية (حلفاء مؤقتين بداهة). وبالتالي كان في نظرهم من الضروري أن يستطيع الحزب الاشتراكي أن ينهض بهذا الدور، وتوجب من أجل ذلك أن يكون حزباً كبيراً، ذا لهجة معتدلة نسبياً، وساعياً لأن يجمع حول مناضليه دائرة واسعة من المتعاطفين. والنتائج الطبيعية لذلك: لا عمل عصياني مسلح، وحرية اتجاهات في الحزب وديموقراطية داخلية، وإلخ.

د- الحزب، نخبة ثورية

أما لينين، فهو يريد أن يجعل من الحزب أداة ثورية دائمة، قادراً على جميع الرياضات التي تفرضها الظروف. إذ قلما تهمه قوة عدد الحزب (صفوة الثوريين الروس في المهجر أو في سيبريا أو في العمل السري). وقلما يغريه المتعاطفون: هؤلاء الثرثارون. بيد أنه يجدر التوضيح بأن لينين مع ذلك لا يستسلم بتاتاً إلى رومانسية «الأقلية الفعّالة». فهو يفصح بوضوح عن ذلك في كراسه «ما العمل؟». ولا يثق بمحاولة الاغتيال الإرهابية عند «الاشتراكيين-الثوريين» (الفوضويين العدميين) إلا أنه يعلم بأنه في مواجهة «البوليس السياسي» الرهيب (Okrana) إذا أردنا حقاً نقل الرسالة والأسلوب الثوريين إلي الجماهير الروسية، لابد من حزب مُكَوَّن من «الثوريين المحترفين»، المتمرّسين بجميع أساليب العمل، الأذكياء والأشداء، المنظّرين ورجال العمل. وعلى هذا الحزب إضافة لذلك أن يقصي بلا شفقة من صفوفه جميع الخونة والدهماويين. ويجب أن يكون حزباً مركزياً ومنضبطاً.

ويعترض لينين هكذا لا على المناشفة فحسب، بل أيضاً على «اليساريين» الذين يتحلقون على وجه الخصوص حول بوغدانوف Bogdanov ولوناتشارسكي Lounatcharski، وبقدر أقل حول روزا لوكسمبورغ. ذلك أنه كان يصدم هؤلاء، الذين يعارضون بليخانوف وأصدقاءه أيضاً، الصلابةُ والانضباطُ القاسي اللذان كان يتطلبهما لينين من الحزب. وكانوا يلحّون من جهة أخرى على عمل الجماهير التلقائي ويثقون أكثر في حدوس هذه الجماهير. بينما كان يرى لينين في هذه النزعة اليسارية «مرض الشيوعية الطفولي» ويتهم «اليساريين»، مبيناً أن الضدين يلتقيان، بالوصول إلى النتيجة نفسها التي يصل إليها المناشفة: ألا وهي تجريد الثورة[1] من سلاحها.

ووصل الأمر ببعض هؤلاء اليساريين كذلك أن رغبوا في أن يُغْلَقَ الحزب أمام المثقفين. فعارض لينين ذلك بزخم. إذ أن «الثوري المحترف»، في نظره، رجل لا يُنْظَر إلى أصله من بعد، ذلك أنه مستغرق في مهمته كل الاستغراق.

ويأتي ذلك الثوري المحترف، المتمرس بالعمل السرّي، وبعد أن تَمَثّل معارف نظرية يدري كيف يقرنها بالممارسة، لينشّط الحركة العمالية من الخارج. وهو يمكن أن يكون متحدراً منها، ولكن يجب أن لا يخشى الحزب فرز عامل ثوري صالح عن وسطه لكي يتعهده ويكرسه للعمل الثوري. أما بخصوص المنظمات النقابية، فيجدر بالحزب أن يستخدمها وينظمها عند الحاجة ويقويها على الدوام، إلا أنه يجب أن لا يدعها تقع في «نقيصة» النزعة النقابية- العمالية (على الطريقة الإنكليزية) أو في النقابية الثورية «على الطريقة الفرنسية».

(1) إن هذا لاتهام، السخيف في الظاهر، بأن يكون المرء «يسارياً» و«يمينياً» معاً، الذي ما أكثر ما استخدم في موسكو فيما بعد، ليبدو استعادة مسرفة لهذا الأسلوب الجدالي الذي غالباً ما استخدمه لنيين.

ولا يدين لينين النزعة العمّالية و«البرلمانية» فحسب (تلك التي جعلها الوضع الروسي وهمية)، بل يدرك على الأخص حق الإدراك أن «الوعي الطبقي» لا ينشأ على نحو آلي من شرط البروليتاريا وحده. ولا يسقط، عن طريق الدور الذي عيّنه للحزب، في نزعة إرادية مجرّدة، لأن هذا الحزب يقود العمل الثوري، إنما باتباع سيرورة واقعية.

أما تروتسكي Trotsky فلقد أظهر، في كل هذا الجدال، نزعة انتقائية واسعة (كان يأخذ عليه لينين في هذه الفترة بأنه لم يكن له أي رأي ثابت). ومع أنه كان نصير حزب واسع كالمناشفة، ويقبل بالاتجاهات فإنه لم ينضو إليهم. وكان يقترب، في نقاط أخرى، من روزا لوكسمبورغ. وأخيراً كان يشاطر لينين ازدراءه للحركة النقابية(ازدراء أعظم أيضاً).

ويجدر أن نضيف أن انتقائية تروتسكي هذه كان يتقاسمها جميع الماركسيين المقيمين في روسيا. أما لينين، فلقد تحالف جميع أقطاب الماركسية الأممية ضده مثل: كاوتسكي، وروزا لوكسمبورغ وبيبيل، وليكنخت، وإلخ.

3- وحدة الاشتراكية تجاه الحرب والسلام

1- «تأميم» الأحزاب الاشتراكية.

أ- الأممية الثانية

انطفأت الأممية الأولى، كما رأينا، نتيجة خصومات بين الماركسيين والباكونيين.

وفي باريس عام 1889 انعقد في وقت واحد مؤتمران أمميان متنافسان، جمعا منظمات اشتراكية وعمالية مختلفة. ولكن الأممية الثانية تأسست في بروكسل عام 1891. وتأثر هذا التأسيس بهيمنة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية والنزعة الماركسية.

وكانت الأممية تَعدّ الأممية أن مهمتها الأولى تكمن في تنمية روح التضامن الأممي بين المنظمات المشتركة. وكانت تحاول زد على ذلك أن تشجّع في جميع البلدان تشكل حزب سياسي وحيد (نجحت في ذلك بالنسبة لفرنسا) وأن تضمن وحدة معينة في إستراتيجية هذه الأحزاب الاشتراكية المختلفة. وعلى هذا النحو كانت تكرس الجزء الأعظم من مؤتمراتها (لندن، 1896؛ باريس، 1900؛ امستردام، 1904)، على محاولة صياغة توصيات عامة في بعض المشكلات التي أثارتها على وجه الخصوص الأحزاب الاشتراكية الفرنسية والبلجيكية والهولندية، مثل: الإلزام في العمل السياسي، والإصلاحية، والاشتراك الوزاري.

وأفلحت الأممية بتزويد نفسها ببداية تنظيم دائم (مقر في بروكسل) لم يتمتع مع ذلك سوى باختصاصات إدارية بحتة.

بيد أن الأممية كانت توهم الناس بدوي اتخاذها للمواقف وطابعها الأممي والموحد حقاً وبنفوذ الأحزاب الاشتراكية الكبيرة التي كانت تتمثل فيها.

ب- الاشتراكية والقومية

كان مذهب الأممية الرسمي الأممية البروليتارية. وكان العدو الذي يجب قتله الإمبريالية الرأسمالية المتحالفة مع النزعة العسكرية.

أما في الواقع فلقد برزت اتجاهات مختلفة للغاية في مختلف الأحزاب الاشتراكية الوطنية. فالإيديولوجيا الرسمية كانت تبشر بأن تقدم الديموقراطية- وأكثر من ذلك أيضاً تقدم الاشتراكية- إنما يؤدي لا محالة إلى تطور نحو السلمية. في حين أن الواقع لم تثبت ذلك بتاتاً.

لا شك أن قضية دريفوس في فرنسا التي جمعت الجمهوريين الليبراليين والاشتراكيين قد انتهت بهزيمة النزعة العسكرية. ولكن في بريطانيا العظمى، كان الليبراليون الجدد إمبرياليين أكثر بكثير من المحافظين القُدمَاء وحتى أن الفابيين أنفسهم (وعلى رأسهم برنارد شو Bernard Shaw) قد برهنوا، إبان حرب البوير، على أنهم قوميون وإمبرياليون (حول المدرسة الفابية راجع أدناه).

وفي النمسا، جاهر كارل رينر Karl Renner (1870-1950)، زعيم أحد اتجاهي الحزب الاشتراكي، بنزعة الجرمانية الجامعة التَمَثُّلِيّة والإلحاقية حيال القوميات الدانوبية: إذ كان يؤيد أن قضية الاشتراكية في النمسا تتطابق مؤقتاً مع ديبلوماسية الهابسبورغ، كما جاهر أوتو باوير Otto Bauer ذاته بأن الأوليّة الأخلاقية التي توازن السيرورة الديالكتيكية للتحولات الاقتصادية إنما هي الوعي القومي. وبالعكس في هنغاريا كان المنظِّر الماركسي أروين شابو Erwin Szabo، ملتقياً بوحي كوسوت Kassuth، يُمَجِّد نزعة قومية شعبية مجرية. وفي روسيا لم تربك سياسة القيصر ذات النزعة السلافية الجامعة والمضادة- للنمسا معظم المناشفة ولا يليخانوف ذاته؛ أما الشق البلشفي (وتروتسكي) فلقد ظلوا وحدهم أوفياء لنزعة أممية جذرية.

ولقد حاولت روزا لوكسمبورغ، في كتابها الكبير «تراكم رأس المال»، بعد أن توقعت احتقان الرأسمالية الألمانية المحتوم وابتلاع المجال غير

الرأسمالي من قِبَل القوى الرأسمالية، حاولت أن تقنع جميع الاشتراكيين الأوروبيين (والألمان على وجه الخصوص) بأن الحرب الدولية التي تسبب خراب الدول الرأسمالية وزوالها حرب محتومة. وفي النتيجة، من الحماقة أن يسعى الاشتراكيون إلى تسويات ما بين أملهم في الثورة وضرورات «الدفاع الوطني»: إذ لابد أن يفنى كل شيء؛ وليس للمسألة القومية أية أهمية قطعاً. وعلى البروليتاريا، المتضامنة عبر الحدود، أن ترفض حتى حيادها بالنسبة للأمم وأن تتهيأ، على نحو جماعي، لتحوّل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية في اللحظة المناسبة.

وافق لينين على هذا الشعار الأخير، غير أنه على العكس قد عَدَّ أن المسألة القومية ذات أهمية رئيسة أو يمكن أن تغدو كذلك في بعض الظروف. وأعد بهذه المناسبة نظريته في نمو المجتمعات اللامتساوي وأعلن أن المطالبة القومية يمكن أن يكون لها مضمون ثوري واقعي، بالنسبة لبعض الشعوب، وأنها ترتبط حينذاك (لا بمقتضى استخدام تاكتيكي، بل على نحو حقيقي) بصراع الطبقات ضد سيطرة إمبريالية. وبالتالي، إن حدثت حرب إمبريالية، على الحزب الثوري في البلد الذي تُطْرَح فيه المسألة القومية أن يشارك في حركة التحرر القومي بإعطائها مداها كحرب أهلية ثورية.

وفي ألمانيا، كانت هناك فوارق داخل الاشتراكية ـ الديموقراطية. إذ مثل ببيل (السلمي مع ذلك) الاتجاه القومي المعتدل. وقاد شيدمان (1865-1939) ونوسك (1866-1946) نحو عام 1912 اتجاهاً أكثر شوفينية بكثير، وإصلاحياً على أية حال. وتحاشت أغلبية الاشتراكيين- الديموقراطيين، وبينهم كاوتسكي، المشكلة على وجه الخصوص، وحاولت أن توفق بين «الوطنية» و«الأممية». وكان لب المشكلة، في نظرهم، قلما يعني اتخاذ قرار حول القومية ومع السياسات القومية أو ضدها أقل بكثير مما يعني جعل الحرب متعذرة.

وكانت تلك هي موضوعات جوريس الكبيرة كذلك.

2- الاشتراكية والحرب

درست جميع مؤتمرات الأممية الثانية، ابتداء من عام 1907 (مؤتمر شتوتغارت)، الوسائل التي تستطيع بها الأحزاب الاشتراكية والمنظمات النقابية أن تحول دون تهديدات الحرب التي تراكمت على أوروبا.

وتجابه اتجاهان حتى عام 1914، على أي حال إن وضعنا جانباً قسماً أقلياً للغاية، تكوَّن من البلانكيين والنقابيين- الفوضويين، المضادين- للنزعة العسكرية والسلميين إلى حد التطرف (غوستاف هيرفي: الناطق باسمهم).

كان يمثل الاتجاه الأول الفرنسي جول جيسد (1845-1922) والألماني ببيل (1840-1913). وعدّا الجهد الخاص ضد الحرب أمراً مسرفاً: إذ لابد أن ترتبط هذه المشكلة (وتخضع) بالمشكلة العامة للنضال الاشتراكي ضد الإمبريالية، وضد النزعة الاستعمارية وضد الجيوش الدائمة، وإلخ. ولا يقر بالتالي أنصار هذا الاتجاه بشعار الإضراب العام في حالة التعبئة. وانضوى مؤتمر كوبنهاغن في عام 1910، على الجملة إلى هذا الموقف، واقتصر على دعوة الاشتراكيين إلى النضال ضد الحرب بشتى الوسائل التي يمكن استخدامها حسب الأوضاع المحلية.

وكان يُمثِّل الاتجاه الآخر (الذي انضم إليه كاوتسكي، على الأقل لفظياً) بعض الاشتراكيين البريطانيين (منهم كيرهاردي Keir Hardie)، ولكن على الأخص جوريس.

أ- السلمية الديموقراطية (جوريس)

يحب جوريس ويحترم الوطنية التي «ترجع، بجذورها نفسها... إلى فيزيولوجيا الإنسان» («الجيش الجديد»، ص448). فالوطنية تنسجم مع النزعة الأممية كما تتفق الاشتراكية مع الليبرالية الجمهورية: ومفتاح هذا التوافق (وأكثر: هذه المماثلة) إنما هو الديموقراطية. وكذلك، يعرض جوريس، في كتابه «الجيش الجديد» خطة كاملة لجعل الجيش جيشاً ديموقراطياً يغدو شعبياً

وقومياً على هذا النحو. ويحسب جوريس أنه يصبح صعباً على الحكومات غاية الصعوبة أن تقوم بسياسة عدوانية بمثل هذا الجيش: إنه نموذج الجيش الدفاعي (يفكر جوريس على الدوام بعام 1792).

والحال، إن الاشتراكية الفرنسية، بخلاف الاشتراكية الألمانية المتعسكرة والتي نشأت عن النهوض الصناعي الألماني العجيب (الناتج هو ذاته عن نزعة توجيه الدولة)، قد تمثلت النزعة الجمهورية الليبرالية القديمة كلها؛ ونشأت حقاً قبل العصر الإمبريالي بكثير. وأكثر من ذلك إنها كانت قد برهنت لتوّها إبان قضية دريفوس أنها تغلبت، ومعها الأمة كلها، على النزعة العسكرية بفعل تعلقها بالديموقراطية. فالنتيجة واضحة إذن: ألا وهي أن الاشتراكية الفرنسية أفضل سد ضد جنون ألمانيا الحربي. ويعود إلى الاشتراكية الدولية إذن أن تساعد الاشتراكية الفرنسية على حفظ السلام. وحسب رأي جوريس، تستطيع الحركة الاشتراكية الأممية مساعدة السلميين الفرنسيين بطريقتين، هما:

- أن تتبع الطرق الديموقراطية والوطنية والسلمية للاشتراكية الفرنسية؛

- أن تُدْخِل في المذهب الاشتراكي موجبَ النضال ضد الحرب بالوسائل كافة، بما فيها الإضراب العام والعصيان المسلح.

ب- فشل الأممية الاشتراكية

بيد أن هذه الاقتراحات قد تم رفضها في الأممية على الدوام لصالح قرارات «ملتبسة». ههنا افتقد جوريس التبصر. ذلك أنه على أية حركات اشتراكية يُعْتَمد في سبيل القيام بالعمل الذي نادى به جوريس؟ إذ لم يَبْقَ، بماأن فرنسا خارج البحث، (كيما لا نتحدث إلا عن الأمم الأوروبية الكبيرة) سوى بريطانيا العظمى (التي كانت فيها الحركة الاشتراكية ضعيفة للغاية) وألمانيا والنمسا وروسيا. فالاشتراكية الروسية بدت غير قادرة على تقديم أي مساعدة. أما الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية في النمسا وألمانيا، فقد كانت بعيدة للغاية عن أن تنضم إلى قضايا جوريس. ورفضت أولاً أن تجعل

من النضال ضد الحرب مسألة مذهب اشتراكي. وأكثر من ذلك، قد رفضت على الدوام، في ما يخص وسائل النضال الواقعية، أن توصي بالإضراب العام. ولقد أنذر بعضهم (ببيل وليبكنخت) بأمانة بأن الطبقة العاملة الألمانية، في حالة الحرب، «ستتبع كرجل واحد»: فهي في جملتها كانت ترضيها مشروعات غليوم الثاني في الاستيلاء على الأسواق الاستعمارية من أجل الصناعة الألمانية. وأخيراً، كانت هناك زمرة لا يمكن إهمالها بين البرلمانيين الاشتراكيين مفرطة في نزعتها القومية.

ما كان يُمكن لجوريس أن يجهل ذلك. بيد أنه فضل حتى موته (اغتيل في 31 تموز عام 1914)، أن يتعلل بأوهام، وكان يكفل، في مؤتمرات الأممية، بوصفه رجل توفيق على الدوام، إرادة السلام عند «الرفاق» الألمان.

وجب الرضوخ، في اجتماع الأمانة الدائمة للأممية في بروكسل، في 29 تموز 1914، أمام الحقيقة الواضحة: لن يكون هناك من إضراب عام في ألمانيا ولا حتى احتجاج ضد دخول النمسا وروسيا ثم ألمانيا في الحرب. إذ ذاك، لم يعد للوطنية العزيزة على جوريس من موازن: لقد هوجمت فرنسا وبريطانيا العظمى. بيد أن جوريس كان يحاول، حتى الدقيقة الخيرة، أن يحول دون مالا يمكن إصلاحه. وفي عام 1915، كان يقول كاوتسكي، محاولاً تسويغ الأممية، ما يلي: في وقت الحرب، يغدو كل إنسان قومياً، فلقد خُلقت الأممية لوقت السلم. وعبّرت روزا لوكسمبورغ عن ذلك بسخرية: «يا عمال جميع البلدان، اتحدوا في السلم، واذبحوا بعضكم بعضاً في الحرب». وأسدل الستار على فشل الاشتراكية الديموقراطية الذريع؛ ولكن كان، في هذه السنة 1914 نفسها، هناك 100 نائباً في المجلس لِـ«الفرع الفرنسي للأممية العمالية».

4- الاشتراكية الإنجليزية : الفابيون وحزب العمل(1)

1- اشتراكية نفعية : «الفابيون» الأوائل

لم تَنْمُ حركة ماركسية محلية في الأماكن نفسها التي كُتِبَ فيها «رأس المال»، والتي كان يعيش فيها ماركس وأنجلز وكثير من الماركسيين اللاجئين المشهورين.

بيد أن محاولةقد تمت في عام 1881 قام بها هنري هيندمان (1842-1921) Henry Hyndman، الذي أنشأ اتحاداً اشتراكياً- ديموقراطياً. غير أن الاشتراكية الإنجليزية، المبكرة للغاية في بداية القرن التاسع عشر، ظل يسمها التيار الطوباوي والاهتمامات الأخلاقية والدينية القومية (روسكين Ruskin). أضف إلى ذلك، أن النظريات الاقتصادية لهنري جورج Henry George (1839 ـ 1897) ـ البسيطة جداً ـ قد عرفت رواجاً كبيراً. وانحرف اتحاد هيندمان وانهار انهياراً سريعاً للغاية. وكانت جميع المدارس الاشتراكية خاملة في الواقع.

ولقد أسست مجموعة من المثقفين البريطانيين في عام 1884 الجمعية الفابية (باسم القائد المسوّف المرجئ فابيوس كونكتاتور Rabius Cunctatar). وكان أبرز أعضائها سيدني ويب Sidney Webb (1859-1947) وبياتريس بوتر Béatrice Potter (1858-1943) وج. برنار شو G. Bernard Shaw (1856-1950)، وهـ.ج ويلز H.G.Wels (1866 ـ 1946). وبما أنهم لم يكوّنوا سوى مجموعة من الأصدقاء (لا تخفى الخلافات بينهم) والمحاضرين والدعاة، لم يفكروا بتأسيس حزب البتة (بل كانوا مناوئين لذلك جداً) ولا حتى بتأسيس مدرسة بالمعنى الدقيق. وظفرت دْعاوتهم، التي خدمتها موهبة ج.ب.شو، بنجاح لا ينكر عن طريق نشر «الدراسات الفابية» عام 1889 (وهي مجموعةمقالات ومحاضرات) وبنشر

(1) Labor Party.

مؤلفات ويب الكبيرة ابتداء عن عام 1892. وغدا الفابيون، حسب كلمة بياتريس ويب، «مثقفي الحركة العمّالية».

ولا تدين الاشتراكية الفابية الأولى بشيء للماركسية. ونسبها الوحيد هو نسب راديكالية القرن التاسع عشر والنفعية البنتامية، كما كان يمكن أن يعيد التفكير فيها مثقفو «اليسار» في آخر العهد الفيكتوري. وكان الفابيون يتشبثون تشبث مفكرين مذهبيين حقيقيين برفض «الفلسفة» خارج كل تحديد للاشتراكية؛ وأرادوا أن يحرصوا على لا- فلسفية بنتام. وقادتهم هذه النزعة العملية أيضاً إلى أن لا يتوخّوا سوى الطرق الواقعية التي كان يمكن أن تسلكها الاشتراكية في بريطانيا العظمى.

ولعل نقطة انطلاق «الاشتراكية الإدارية» عند ويب وزوجته ذات دلالة مميزة للغاية. فهما كانا قد بدءا بدراسةتاريخية وتحليلية طويلة للنقابات البريطانية، وتحولاتها وأساليب نضالها وتنظيمها وضغطها. ثم أبرزا، في كتابهما الكبير «الديموقراطية الصناعة» (1897)، أن النقابات والتعاونيات وجدت، في الممارسة، مؤسسات وآليات كان هدفها ونتيجتها اشتراكيين. وكانا، بوصفهما بنتاميين، يعرفان «الاشتراكية»: بأنها الحد الأكبر من المنافع والعدالة والسعادة الممكنة.

إلا أن تحليلهما كان يدفع إلى أبعد من ذلك. فحسب رأيهما، سبق أن استنفذت هذه الأساليب ثمارها وعلى الحركة النقابية لكي لا تراوح في مكانها أو تتقهقر أن تضيف العمل السياسي إلى العمل الاقتصادي. ولا يقوم العمل السياسي، حسب رأي الويب، على تأسيس حزب سياسي بل على القيام بضغط على الدولة، كي تحل من الأن فصاعداً محل «الديموقراطية الصناعية». فلقد ساق التطور مُدُناً عديدة إلى تحويل النقل والإنارة وتوزيع الماء والتعليم، وإلخ... إلى يد البلديات وجعلها جماعية (هناك، حيث كان فيما مضى لابد للجماعات أو للهيئات الحرفية إما أن تنظم نفسها بحد ذاتها أو أن تبرم عقوداً جماعية ما أقسى التفاوض عليها وتكون على الدوام عابرة).

فالتطور نفسه، الذي يتتابع، سيقود الدولة نفسها بالضرورة إلى ضمان إدارة خدمات عامة واسعة ضد البؤس والفاقة، وإلخ... وتنوب على هذا النحو مناب عمل التنظيمات النقابية والتعاونية.

فلقد كان يوجد مستقبل الاشتراكية، على الصعيد العملي، إذن في مستقبل الحق الإداري[1].

ولكن ما الهدف المعيّن لاشتراكية الدولة هذه؟ كان يجيب ويب وزوجته، «صاحبي المذهب النفعي البنتاميين» على الدوام، ما يلي: «وضع حد أدنى قومي للتعليم والصحة العامة والعطل والأجور...، وتطبيق هذا الحد الأدنى بدقة لصالح أصحاب الجور كلهم في جميع فروع الصناعة، في أضعفها كما في أقواها» (الديموقراطية الصناعية).

وبكلمة: مساواة، تأمين، ضمانة على يد الدولة.

فلو لم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من أي مفترض فلسفي مسبق، «إيديولوجيا» اشتراكية، فإنها يمكن لها أن تشكل برنامجاً حكومياً. فهي تتضاد مع التقاليد البريطانية بمذهب تدخل الدولة، إلا أنها تتلاءم معها حق التلاؤم بنفعيتها. وقلما كانت تهم، في تلك اللحظة، حركة عمالية ما تكاد تنشأ. وراحت اشتراكية الدولة هذه غداة حرب 1914-1918 تمارس بالضرورة تأثيراً على حزب العمال وهو في تمام نموه يتزايد بقدر ما يمتنع هذا الحزب أيضاً، بأصوله نفسها، عن أية فلسفة. ولكن عند ذاك تقلع «الجمعية الفابية» عن نزعتها العملية الأولى نوعاً ما.

(1) يروي إيلي هاليفي الأقوال لبياتريس ويب: «لقد أدخلت إلى معهد الاقتصاد بلندن دراسة الحقوق الإدارية، لأن الحقوق الإدارية تحمل بذرة الاشتراكية الجماعية» (تاريخ الاشتراكية الأوروبية).

2- حزب «عمالي» غير اشتراكي

وكان الحدث الاجتماعي الكبير الذي اكتسح بريطانيا العظمى في السنوات الأخيرة من القرن (1878-1890) يتمثل في «الاتحادية الجديدة». إذ حلت اتحادات الصناعات الكبيرة محل نقابات المهنة. وكانت تتزايد أعدادها بسرعة وأخذت تثق بها النقابات وأفلحت في القيام بإضرابات كبيرة انتزعت عن طريقها، في عام 1889 على سبيل المثال، يوم العمل بثمان ساعات وزيادات ضخمة في الأجور. إلا أن أعضاء «الجمعية الفابية» ظلّوا في الحقبة نفسها مناوئين جداً لتشكيل حزب اشتراكي (ومناوئين لأي حزب).

ما كان شيء من ذلك يشجع على نشأة أي حزب اشتراكي ما (ولا حزب ماركسي على الأخص).

ومع ذلك كان جمهور العمال البريطانيين يملك في هذا الوقت حق التصويت. والحالة هذه لم يكن له من وسيلة أخرى سوى التصويت للحزب الليبرالي أو لترشيحات آيلة إلى الفشل. ولذا كانت إرادة بعض مناطق الاحتشاد الصناعي القوي (حوض كليد على سبيل المثال)، في أن يكون لها نواب عمال، أصلاً للحزب العمالي. فلقد أسس، عام 1888، عامل المناجم الإيكوسي كيرهاردي Keir Hardie (1856-1915) حزب العمل السكوتلندي Scottish Labour Party (الذي شجبه مؤتمر الاتحادات النقابية العمالية). وفاز حزب العمل السكوتلندي بثلاثة مقاعد في انتخابات عام 1892، فاهتم العديد من النقابيين في الحال بهذا الحزب الذي تحوّل إلى «حزب العمل المستقل». ورفض الحزب الجديد أن يُسمّى بالحزب «الاشتراكي» مع أن مقترحاته وبرامجه قد تضمنت مطالبات «اشتراكية» وواجه حزب العمل المستقل هذا هزيمة كاوية في الانتخابات عام 1895.

بيد أن النقابيين، القلقين من ضغوط أرباب العمل الناجحة على البلديات في عام 1899 تخطوا تردد قادة مؤتمر الاتحادات- العمالية النقابية وشكلوا «لجنة من أجل التمثيل العمالي» (وكان أمين السر فيها ج. رمزي

مكدونالد J.Ramsay Mac Donald، الوزير الأول المقبل). ولقد صنعت إرادة المقاومة نجاح الـ«لجنة من أجل التمثيل العمالي» التي عملت على انتخاب ثلاثة عمال في عام 1903. وتم انتخاب 53 نائباً عمالياً في الانتخابات العامة لعام 1906.

إلا أنه لم يكن هناك على الدوام حزب اشتراكي ولا حزب عمالي. إذ تشكل «حزب العمال» أول الأمر على الصعيد البرلماني في سبيل توحيد عمل المنتخبين الجدد: ولم يلتزم إلا ثلاثة وعشرون فحسب. وكان النجاح نجاح الطبقة العاملة المنظمة وليس نجاح إيديولوجيا ولا نجاح حزب متمذهب.

وكان نواب حزب العمل الجدد منتخبين عماليين. ولم ينهضوا إلا بدور متواضع جداً لأنهم كانوا حذرين ووجلين للغاية. فكذلك كان يمكن التساؤل، عشية الحرب، إذا كانت الجماهير العمالية الإنكليزية، رغم انتصار عام 1906، قد «تحولت» حقاً إلى العمل السياسي.

* * *

وليست التجربة البريطانية عام 1914 أصيلة في الواقع إلا من الناحية السلبية: لا حزب اشتراكي، لا ماركسية (أو بالكاد)، لا إيديولوجيا، لا حركة ثورية. أما من الناحية الإيجابية: فهناك محاولة ترشيحات عمالية متأخرة للغاية (إذ كانت فرنسا تعرف ذلك في عام 1860) توجّها نجاح بكبار التضحيات، وهناك «حزب عمل» ضعيف للغاية، بكامله في أيدي النقابات التي ظلت شديدة التردد إزاء تتمة التجربة. وبكلمة، لم تكن «العمالية» Le Travaillisme قد نشأت بعد، كنظرية وكـ:«ممارسة».

* * *

الفصل السابع عشر

القرن العشرون

يكاد يفصلنا خمسون عاماً عن الحادي عشر من تشرين الأول 1918 وعن معاهدات فرساي: فيها عودة السلام، وانتصار النظم الديموقراطية، وتفوّق الغرب، وولادة دول أوروبية جديدة، والتمجيد القومي.

فلقد تغيّر في خمسين عاماً معنى الكثير من الكلمات ووزنها، مثل: السلم والحرب والتقدم والأمة وأوروبا والثورة والمستعمرات. ونشأت إيديولوجيات جديدة بينما بدت أخرى، وهي القوية في الماضي، متقادمة نهائياً مثل طراز 1900 أو أسلوب «مطلع القرن العشرين».

فما شهد مذهب، سياسي أو ديني، البتة انتشاراً يشابه انتشار الماركسية- اللينينية منذ بداية القرن. ولا تغطّي الأنظمة الشيوعية في أيامنا شطراً واسعاً من الأرض فحسب، بل الفكر الشيوعي ماثل في البلدان نفسها التي تناوئه أشد مناوأة. ولا شيء يماثل «العزلة الجليلة» لليبرالية في القرن التاسع عشر، وجهلها بالاشتراكية والواقع الاجتماعية. وغدت معاداة الشيوعية تكريماً لقوة الشيوعية، وبدا أنه يجب على اللاشيوعية التي سبق أن بشر بها ميرلو بونتي في «مجازفات الديالكتيك» أن تظل زمناً طويلاً حلم فيلسوف.

فلقد سبق أن أكد انتصار الفاشية والقومية- الاشتراكية (النازية) أزمة الديموقراطية. إلا أنه ظهر، بعد انتصار النظم الديموقراطية في عام 1945، أن الفاشية لم تمت وأن الروح الديكتاتورية تمارس إغراء قويّاً، وأن الليبرالية تجهد كيما تتجدد. فهناك الليبرالية- الجديدة والسلفية- الجديدة، والقومية- الجديدة، والحرفية- الجديدة، والاشتراكية- الجديدة: فما هو الجديد حقاً في كل هذه المحاولات؟ فهل ينبغي الإقرار بأن القرن العشرين لم يلد سوى إيديولوجيتين جديدتين، الشيوعية والفاشية؟

وغدا كذلك من المبتذل التحدث في أيامنا عن انحطاط أوروبا كما كان من المبتذل ذكر التفوق الأوروبي قبل عام 1914. وليست بالمستطاع كتابة تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين بالاقتصار على أوروبا والغرب.

فالصين والهند والإسلام عندها منذ زمن بعيد تقاليد سياسية، ومجموعة أفكار ومذاهب سياسية مستقلة عن مثيلاتها في الغرب. إلا أن تأثير هذه التقاليد لم يمارس البتة في الغرب، سوى على بعض مفكرين معزولين. والوضع في أيامنا مختلف جداً، بل أضحى واضحاً لكل إنسان أن مستقبل الليبرالية الغربية يرتبط بمستقبل الشيوعية الصينية أو القومية العربية.

وابتدأ القرن العشرون بتمرد على النزعة العقلانية. لقد مات الصناع الرئيسيون لهذا التمرد، غير أن صنيعهم استمر في السيطرة على الجو الفكري لنصف القرن بصورة منتشرة. فالوثوق بالعقل والتقدم والعلم وفضائل النظام والفكر التي أثرت على الفلسفة المدرسية للجمهورية الثالثة في بداياتها مثلما أثرت في أعمال جول فيرن أو أناطول فرانس (المميز جداً لحقبة ما) قد حلّ محلّها تمجيد القوى الغامضة وعبادة الحياة والسرّية: مثل ازدراء الجمهور والدعوة إلى الإنسان الأعلى عند نيتشه، والدفقة الحيوية والتطور الخالق عند برغسون، والأساطير السوريلية وتقريظ العنف، والتحليل النفيس عند فرويد، وإلخ. وانتشر ضرب من النيتشوية الابتدائية إلى ما وراء حلقة قراء نيتشه بكثير وغالباً ضد المقاصد العميقة لنيتشه ذاته.

إن أسباب حركة عامة ومباغتة إلى هذا الحد عديدة ومعقدة: منها الشعور بالاقتدار الذي يمنحه للإنسان تقدم التقنيات الهائل، ولكن أيضاً الشعور بعجزه عن توقع كل شيء وتنظيم كل شيء؛ والوعي بالانتماء لعالم في حال انتقال؛ والإدراك الغامض إلى هذا الحد أو ذاك (أمل أو خوف) لكل ما يمثل صعود البروليتاريا؛ والاقتناع بأن الأمور ليست بتلك البساطة التي يؤكدها ممثلو العقلانية الرسمية؛ والاشمئزاز من تفاؤلية تسقط في النمطية والأكاديمية والدفاع عن المواقع المكتسبة وأزمة مجتمع... وهكذا حدثت ثورة في التقنية والاقتصاد والأدب والفلسفة وكذلك في تاريخ الأفكار السياسية.

سندرس على التوالي في هذا الفصل الأخير:

- تطور الشيوعية منذ «الثورة» الروسية (القسم الأول).
- أزمة الاشتراكية- الديموقراطية (القسم الثاني).
- الاشتراكية- القومية والفاشية (القسم الثالث).
- محاولات الليبرالية الجديدة والسلفية الجديدة وكذلك ظهور نزعات قومية جديدة (القسم الرابع).

* * *

القسم الأول

الماركسية اللينينية

في القرن العشرين

«1917-1960»

تتمتع الإيديولوجيا الماركسية، وامتدادها الإسهام اللينيني، بِـ«قاعدة» ملموسة، منذ الثورة البلشفية عام 1917: وهي تجربة الجمهوريات الاشتراكية التي تنتسب النظم السياسية فيها صراحة إلى الماركسية- اللينينية.

كذلك يصعب فصل تاريخ التطورات الإيديولوجية لهذا المذهب، ابتداء من عام 1917، عن التاريخ السياسي لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية U.R.S.S. والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الشيوعية في العالم. وغدا عزل تاريخ «الأفكار» أعسر من أي وقت مضى. ولقد اضطرتنا هذه الصعوبة الأولى أن لا ندرس هنا سوى بعض الموضوعات التي بدت لنا أنها تميّز تطورات الماركسية- اللينينية في فترة 1917-1960 أفضل تمييز.

وتكمن صعوبة أخرى في أن العمل الإيديولوجي الحر في زمن الديكتاتورية الستالينية لم يكن ميسوراً البتة في العالم الشيوعي. وكان أكبر المنظرين «المعترف بهم» هم في الوقت ذاته أولئك الذين يقبضون على زمام السلطة. فلا يدهشنّ المرء من أن الجزء الكبير من العروض هنا قد كُرِّسَ على الأخص لفترة السنوات 1917-1927 من جهة، وإلى الفترة التي تلي المؤتمر العشرين (فترة التخلص من الستالينية) من جهة أخرى.

وأخيراً، كان لابد من دراسة الماركسية ـ اللينينية من جهة، والاشتراكية غير اللينينية من جهة أخرى كلاً على حدة، ذلك أن القطيعة بين «اللينينيين» والاشتراكيين- الديموقراطيين قد تمت بعد عام 1922.

1- التفسير العام للماركسية ـ اللينينية

1- دور الإيديولوجيا في بناء الاشتراكية

أ- «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية»

- كانت لفظة «idéologie» إيديولوجيا تكاد تتلاءم عند ماركس مع معنى ذمّي ذلك أنه انطلق من نقد للإيديولوجيا الألمانية ما بعد هيجل. وبقيت هذه الشبهة بين الماركسيين. أما لينين، فبالعكس، ما فتئ يردد، ابتداء من مؤلفاته الأولى ولاسيما «ما العمل»؟ (1902) «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية». فالإيديولوجيا، حسب رأيه، أداة لا غنى عنها في النضال الثوري. وفقدت كلمة «إيديولوجيا» عند لينين المعنى الخاص الذي كان لها عند ماركس ومالت إلى الدلالة على «النظرية» فحسب.

ويرتبط عنده هذا الاعتقاد بحذره من «التلقائية» الثورية المزعومة التي تولد، بحسب رأي البعض، من نضال البروليتاريا الاقتصادي ضد أرباب العمل ولادة آلية ومباشرة. فلقد أدرك لينين، منذ الأيام الأولى لاستيلاء السوفييتات على السلطة، أن هذه الجمعيات «العفوية» ستتهاون أمام سلب النصر منها إذا لم يتهيأ لأعضائها بسرعة محركون وقادة مسلّحون بإيديولوجيا متينة قادرة أن ترشدهم في مهمتهم. (المهمات الفورية لسلطة السوفييتات، 1918).

بيد انه إذا كانت الإيديولوجيا «دليلاً للعمل»، فإنها «ليست عقيدة» (مرض الشيوعية الطفولي). إنها تجمع التجربة الثورية كلها لطبقات البروليتاريا في العالم بأسره وتتمثلها، وهي ترتبط بالممارسة ارتباطاً مستمراً. وعليها أن تكون قادرة على الإجابة عن المسائل الجديدة التي تطرحها التجربة: فلا يمكن البتة أن تكون المسألة، قبالة هذه التجربة، مسألة أن نطبق الصيغ الماركسية بلا قيد ولا شرط.

ب- الإيديولوجيا المناضلة

- ما من أحد ثار بعنف أكثر من لينين ضد «الموضوعية العلمية المزعومة»، وضد «النزعة النسبية» وضد «الشك المنهجي» (راجع، «المادية والنقد التجريبي»). فالثوري لا يستطيع أن يضع جانباً نشاطه الفكري كفيلسوف أو صاحب إيديولوجيا، وأن يقرر أن ينسى، في هذا المجال، الهدف الثوري حتى ولو مؤقتاً. فلابد للإنسان، لكي يكون شيوعياً صالحاً، أن يمتلك الروح الحزبية؛ ولابد أن يتمثّل المعرفة الإنسانية كلها، إنما ينبغي أن يقوم بذلك كشيوعي. فلقد غدت معه الفلسفة سياسية (أنطونيو غرامشي، المادية التاريخية وفلسفة بنيديتو كروتشي).

هكذا لا تغدو الإيديولوجيا دليلاً للعمل فحسب، بل تصبح التفسير الذي يوضح العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس أن يعوا الواقع. وتغدو الإيديولوجيا الثورية المناضلة، لأنها عنصر من عناصر السياسة الثورية (بدئياً ونهائياً معاً)، أداة للسير نحو الشيوعية (راجع، هـ شامبر، الماركسية في الاتحاد السوفييتي، ص49-50).

ج- من المعرفة الثورية إلى الجدانوفية

لقد حدّد التقويم الجديد الذي أضفاه لينين على النظرية الثورية «تنظيماً» حقيقياً للتأهيل الإيديولوجي في الاتحاد السوفييتي وفي سائر الديموقراطيات الشعبية.

فهذا التأهيل الإيديولوجي الواجب الأول لكل عضو في الحزب.

وكذلك أصبح جميع «الزعماء» السياسيين الكبار في العالم الشيوعي منظرين للماركسية (ستالين، خروشتشوف، ماو تسي تونغ، ليو شاوشي، إلخ)، وقراراتهم السياسية لا ترشدها الإيديولوجيا وتسوّغها فحسب، بل هي لا تنفصل عنها وتسهم في تطويرها.

وغدا التأهيل الإيديولوجي لكوادر الحزب العليا لا غنى عنه إلى درجة

أنه إذا ارتكب أحدهم أخطاء أو زلاّت في العمل التطبيقي، صُوِّرت دائماً هذه الأخطاء والهفوات بعناية على أنها سوء تمثيل للمبادئ النظرية للماركسية-اللينينية».

فمن هنا أتت ضرورة تشبع كل معرفة بالإيديولوجيا ولو أنها معرفة أقل ما تكون اتصافاً بالصفة «السياسية» (الألسنية شأن الفن العسكري أو علم الوراثة).

وجاءت الترديات سريعة بما يكفي. فلم تعد «النظرية الثورية» وحدها ما يجب أن تكون مناضلة فحسب، بل كل معرفة. وعندئذ تم الانزلاق بسرعة كافية إلى النتيجة العملية لهذا المطلب: ألا وهي تحكم سلطات الحزب بالفكر والفن (إذ أن شخصيات السلطة هم أيضاً أفضل أرباب الإيديولوجيا، بما أنهم المسؤولون السياسيون): فكان العصر السعيد لأندريه جدانوف (1949-1953). ومع ذلك فلقد برزت ردود فعل أكثر ليبرالية ضد «الجدانوفية» في يوغوسلافيا (منذ عام 1949، وفي الاتحاد السوفييتي (تحت شعار «العودة إلى لينين») إثر «المؤتمر العشرين» في عام 1956.

2- الدولة الاشتراكية والحرية

أ- اضمحلال الدولة

كتب لينين كتاب «الدولة والثورة» في عام 1917 قبل عودته إلى روسيا بقليل. فلقد قرأ منذ عام 1914 هيجل أو أعاد قراءته وتشرّب بالدروس الكبيرة في «المنطق» الهيجلي ومضى يستخدمها محاولاً إعادة اكتشاف القضايا الماركسية الكبرى حول دور الدولة وتحولها في الاشتراكية وذلك على ضوء الوضع الراهن. إلا أنّ لينين قد ظل، شأن ماركس وأنجلز، حبيس المصادرة التي يتم تصوّر «الدولة» بموجبها بأنها أساساً إكراه وقسر.

ومضى يحاول التمييز بين مراحل الانتقال من الدولة الرأسمالية على الاشتراكية وتوضيحها.

فالثورة البروليتارية لها هدف نهائي: هو الديموقراطية الحقيقية والكلية على يد النظام الشيوعي. ولا ينبغي، في هذه السيرورة الكلية، أن تؤخذ أية مرحلة «على حدة» ولا ينبغي إضفاء الصبغة المطلقة على أي شيء.

والثورة البروليتارية لها في الحال هدف أول هو التدمير الكلّي للدولة البورجوازية, لا انقراضها البطئ والتدريجي. ما عسى أن يعني ذلك؟ إنه يعني بكل بساطة ما يلي: إن التنظيم السياسي الجديد (ديكتاتورية البروليتاريا) يكون في الحال مغايراً بصورة جذرية للدولة التي انهارت. وليس لأن العنف والإكراه يزولان، بل لأن هذه «الدولة» لم تعد تستخدم في تسوية الصراعات بين الطبقات والحفاظ على الامتيازات: إذ أنها البروليناريا في سيرها وكل ما يذكر، فيها، بدولة الأمس لا معنى له إلا بالهدف النهائي. وكلما هجرت «النزعة الديموقراطية» المرائية والمضهدة، كلما أسرعت في إيجاد شروط الحرية الصحيحة. إذ ذاك فحسب تبدأ عملية الاضمحلال التدريجية والأشد بطئاً لبقايا الإكراه والعنف، داخل ديكتاتورية البروليتاريا.

والمشكلة الحقيقية عندئذ تغدو مشكلة الوتيرة والمدة. وكتب لينين في هذا الصدد:

«تظل مسألة أجَلِ فناء هذه الدولة المحتوم وصِيَغهِ الواقعية مسألة مفتوحة، ذلك أننا لا نملك أي معطى يتيح لنا حلّها.

ومع ذلك، سيكون تكوين جهاز الدولة الجديدة... منذ قيامها، بحيث تبدأ بالاضمحلال دون إمهال ولا يمكنها سوى أن تضمحل» (الدولة والثورة).

ب- الدولة باقية

أخلت سلطة السوفييتات (التي كانت في الواقع «شكلاً سياسياً» مختلفاً عن الدولة الكلاسيكية)، بعد عام 1917، أخلت المكان لسلطة «الحزب»، الذي تزايدت مركزيته أكثر فأكثر ولمجلس مفوضي الشعب (الحكومة).

ويعرف لينين أن الهدف النهائي يجعل «عدم الاضمحلال» هذا أمراً محتوماً. إلا أنه لم يرضخ بل حاول من فترة لأخرى، حتى مماته، أن يوازن تقوية الجهاز الإداري والبيروقراطي هذا بإنشاء هيئات رقابة شعبية.

بيد أن كاوتسكي كتب، في الفترة ذاتها، نشرته اللاذعة «الإرهابية والشيوعية» (1919) ضد «الإرهاب البلشفي» والطابع المضاد للديموقراطية والمضاد للإشتراكية في ديكتاتورية لينين. وطالب كاوتسكي، من أجل إنقاذ «الدولة» في روسيا، بجمعية تأسيسية كلاسيكية، وقال: «إن الديموقراطية هي المنهج الوحيد الذي يمكن بمساعدته أن تصاغ هذه الأشكال العليا في الحياة التي هي الاشتراكية في نظر الإنسان المثقف... ولكم هي أفضل الآفاق الاشتراكية للديموقراطية في أوروبا الغربية وأمريكا» (ص242).

ورد لينين بعنف (الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي): إن ديكتاتورية البروليتاريا المطلقة أقل اضطهاداً (للناس) من الديموقراطية البورجوازية بل هي على وجه الخصوص نتيجة مشخصة لضعف البروليتاريا في الاتحاد السوفييتي.

ولكن كان لابد للينين أيضاً أن يُسَوِّغ نفسه حيال «اليساريين» الذين انتقدوا تقوية «الجهاز». فبيّن لينين، في «مرض الشيوعية الطفولي» (نيسان- أيار 1920) أن انضباط البروليتاريا الدقيق، وتركيز الجهود، وإعادة التنظيم تؤلف الشرط الديالكتيكي للاضمحلال اللاحق لكل عنف (سواء في تجلياته السياسية أو في مظاهره الاقتصادية). فمذ ذاك، هجِرت نظرية اضمحلال الدولة في الواقع (في الاتحاد السوفييتي كما في جميع الديموقراطيات الشعبية (خلا يوغوسلافيا) لصالح قضية تقوية الدولة الاشتراكية حتى الانتصار الكلي للمعسكر الاشتراكي[1].

---

(1) يبدأ تاريخ الانقلاب الرسمي للقضايا في الاتحاد السوفييتي من دستور عام 1936. فلنقتصر على ذكر بعض النصوص: =

ج- اضمحلال الدولة في يوغوسلافيا

لقد أغنت تقلبات العلاقات السوفييتية ـ اليوغوسلافية الماركسية ـ اللينينية بدراسات أو أبحاث معمّقة هامة للغاية.

وادعت إيديولوجيا الشيوعية اليوغوسلافية أنها تُطبِّق قضية اضمحلال الدولة الضروري تطبيقاً أميناً، إنما بأصالة. ولنوضح أولاً أن «الدولة» هنا تُعَدّ بمثابة مرادف لِـ«البيروقراطية» و«المركزية».

ويزعم المنظّرون اليوغسلافيون أن هدف الاشتراكية يكمن فيما يلي:

- تحقيق «الملكية الاجتماعية» (لا ملكية الدولة) لوسائل الإنتاج. ويفرض ذلك لا جماعية الملكية فحسب، بل سلطة الشغيلة الفعلية في التسيير ـ الذاتي، على نحو مباشر وبدون وسيط؛ وليس الأمر على أية حال أمر «تسيير» فحسب، بل أمر «تقرير» أيضاً.

= بعد أن بين ستالين (المؤتمر الثامن عشر، 1939) أن الدولة السوفييتية تضطلع حالياً بوظيفة حماية الملكية الاشتراكية والدفاع ضد العدوان والتنظيم الاقتصادي والتربية، إلخ، تساءل: «هل نحافظ على الدولة في المرحلة الشيوعية أيضاً؟ نعم، سوف نحافظ عليها، ما لم تكن قد تمت تصفية المحيط الرأسمالي...» ويعود إلى ذلك في الكراسة «بخصوص الماركسية في اللسانيات»، 1952).

وقال مالنكوف (المؤتمر التاسع عشر، 1952): «لقد تحطمت... الفكرة الفاسدة والضارة في إضعاف الدولة واضمحلالها في ظرف التطويق الرأسمالي وتم رفضها».

وقال ماوتسي تونغ (الديموقراطية الجديدة): «نعم نريد هدم سلطة الدولة، ولكن ليس في الحال» (تجدر الإشارة مع ذلك بأن السبب الذي يتذرع به ليس المحيط الخارجي، بل بقاء الأعداء الداخليين). «وتقوم مهمتنا حالياً في تمتين جهاز الدولة الشعبية؛ وهذا يتعلق بالجيش الشعبي والشرطة الشعبية والعدالة الشعبية بصورة رئيسة...».

• وتكمن الفائدة الكبرى لهذا المذهب الجديد في أنه ساق المنظرين والحقوقيين الماركسيين للقيام من جديد بتحليل وظيفة الدولة. فلم يعد يبدو بأنهم يقرون بأن الدولة عنف وإكراه أولاً: إذ أضحت الدولة مبدعة وحامية، تنير الدرب وتربي الوعي الاشتراكي وتكونه. وهي تبلغ ذلك لأن الحزب الشيوعي يحركها الحزب الذي هو دليل الشعب المستنير بفضل تكوينه الإيديولوجي. يا له من رد اعتبار خارق لـ«السياسة» إذا فكرنا بنقطة انطلاق كارل ماركس!

- الديموقراطية المباشرة تُفْهَم على أنها تحرير إرادة الإنسان الخلاقة من جميع «الامتيازات السياسية»، سواء تعلق الأمر بالدولة أو الإدارة أو التمثيل الوطني أو الأحزاب السياسية.

فَـ«الديموقراطية الاشتراكية» ليست إذن شكلاً خاصاً لتنظيم الدولة، أو أنها، إذا كانت لا تزال كذلك من خلال بعض مؤسساتها، لا يمكن أن تكون إلا على نحو عابر: فهي شكل لاضمحلال الدولة في مبدئها، وآلياتها الداخلة في سيرورة لاتَنِي نحو اللامركزية، وغائيتها.

فإذا غدا الاتحاد السوفييتي حسب رأي الشيوعيين اليوغوسلافيين، إمبريالياً، وإذا سيطرت عليه ديكتاتورية خانقة، وإذا لم يحترم الشيوعيين الأجانب، إذا كان عاجزاً عن الاعتراف بـ«الشيوعيّات الوطنية» فلابد أن نبحث عن السبب الوحيد لذلك في هجره للقضية المركزية في الماركسية- اللينينية: ألا وهي اضمحلال الدولة. ذلك أنه أقام بيروقراطية جهاز الحزب الكلية- الاقتدار. وجعل إدارته كلها مركزية, وأنشأ «رأسمالية الدولة»، لا «الملكية الاجتماعية»، وإلخ.

فليس الجهاز السياسي- الاجتماعي الذي يمنح الديموقراطية اليوغوسلافية دلالتها العميقة هو المجلس التنفيذي الاتحادي ولا الجمعيات الاتحادية ولا رئيس الجمهورية، وهي أجهزة ضرورية ولكنها ليست «اشتراكية» بوجه خاص: إن الجهاز هو «الكومونة». وهذا «الكومونة» (وهي ليست دائرة تقليدية، بل جديدة)، إنما هي خلية حياة اقتصادية وسياسية واجتماعية؛ يتحقق على مستواها على نحو أكثر ما يكون مباشرة وكمالاً الاتحاد الوثيق بين التسيير الاجتماعي للخيرات والديموقراطية الاقتصادية. ولا يُخْفِي الشيوعيون اليوغوسلافيون البتة أنهم ينتسبون على هذا النحو إلى «كومونة» باريس؛ ويتابعون صنيعها مُخْلِين منها كل نزعة رومانسية وكل فكر «بورجوازي- صغير» بفضل الإيديولوجيا الماركسية- اللينينية.

3- تعدّد الطرق إلى الاشتراكية

سبق أن أقر لينين، قبل مماته بقليل، أن ثورة اشتراكية يمكن أن تتم، في البلدان الغربية على وجه الخصوص، وفي أشكال أخرى وأساليب أخرى غير ما جرى في الاتحاد السوفييتي. ولم يتناول أحد ثانية هذه الفكرة بتاتاً حتى الحرب العالمية الثانية.

ومنذ ذلك الوقت سمت هذه الفكرة، بخلاف ذلك، إلى مصاف الحقيقة الرسمية في مجموع العالم الشيوعي.

إلا أن هناك شيئاً يبدو هاماً. إنهم يتحدثون عن طرق «إلى الاشتراكية» وليس «إلى الثورة»، فهل يعني ذلك أن الماركسيين ـ اللينينيين لم يعودوا يفكرون في أنه يجب على البروليتاريا والحزب الثوري أن يفرضا الاشتراكية بالضرورة لقاء «ثورة»؟ وهل يعني ذلك أنهم يعدّون أن بناء الاشتراكية بناء تدريجياً أمرٌ ممكنٌ داخل «الرأسمالية» بالذات؟

لقد أقر نيكيتا خروشتشيف صراحة في المؤتمر العشرين (شباط 1956) أن الحرب الأهلية قد لا تكون ضرورية من أجل الانتقال إلى الاشتراكية في بعض البلدان الرأسمالية. وحتى أنه قد صرح: «إن كسب أغلبية برلمانية متينة تستند إلى الحركة الثورية الجماهيرية للبروليتاريا والشغيلة قد يخلق، للطبقة العاملة في بلدان رأسمالية مختلفة، وبلدان مستعمرة قديمة، شروطاً تحقق تحولات اجتماعية جذرية» (أعمال المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، الطبع ةالفرنسية، ص45-47). ومع أن هذا الطرح «الجديد» قد أثر تأثيراً عميقاً في ذلك الوقت، فهو لم يأت إلا بترداد جديد لفكرة سبق أن عرضها أنجلز في مقاله «نقد برنامج ايرفورت» (راجع أعلاه).

وبالمقابل، لم يترافق الاعتراف بتعدّد الطرق إلى الاشتراكية بتاتاً بالاعتراف بمختلف «النزعات التحريفية». ولا يفيد الإلحاح على هذه النقطة: إذ لم يعد يتعلق الأمر هنا بالإيديولوجيا، بل بالاستراتيجية داخل «المعسكر الاشتراكي». بيد أن مثقفين شيوعيين قد أحيوا النقاش في كل مكان تقريباً

(راجع مقال انطونيو جيوليتي البارز، «إصلاحات وثورة»، «الأزمنة الحديثة»، آب- أيلول 1958، ص500-541).

4- نقاشات جديدة حول «التحريفية»

لقد أثار «التخلص من الستالينية» الذي ميّز المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي في شباط 1956 حركة إيديولوجية واسعة سرعان ما تجاوزت نقد «عبادة الشخصية» وشعار العودة إلى اللينينية: إذ انبثق من جديد نقاش في جملة العالم الشيوعي حول «مراجعة الماركسية- اللينينية»، أوسع بكثير من النقاش الذي جرى في آخر القرن التاسع عشر.

وتناول النقاش النقاط الرئيسة التالية:

1- الاستقلال الوطني لمختلف الديموقراطيات الشعبية ومختلف الأحزاب الشيوعية حيال الاتحاد السوفييتي وحزبه الشيوعي؛

2- وإزالة سيطرة الحزب على الدولة وعلى الحياة العامة. وكانت المناقشة حول هذه النقطة أكثر ما تكون جذرية في بولندا، إلى درجة أن طالب أعضاء من الحزب بتعدديّة الأحزاب واحترام الديموقراطية السياسية الأكثر ما تكون إطلاقاً؛

3- والحرية في الحياة الثقافية والدينية والعائلية؛

4- والمراعاة الدقيقة للضمانات القضائية والضمانات المؤسسية ضد التعسّف البوليسي؛

5- ونقد التخطيط الجامد والبيروقراطي، والتخفيف من النظم الانضباطية الاقتصادية والإدارية، والتخفيف من جهاز الدولة والإدارة، وإزالة جماعية ملكية الأراضي؛

6- والديمقراطية «الصناعية» عن طريق إنشاء «مجالس عمالية» للتسيير.

ولقد طُرحت مشكلة كبيرة للغاية ما وراء هذه المطالب السياسية- الاجتماعية (سبق أن أثارها برنشتاين): وهي مشكلة العودة إلى الأخلاق. فلقد لاحظ هنري لوفيفر: «إن تطور الماركسية لا يتفق في أيامنا مع المقتضيات الروحية التي أسهم في بعثها» (المشكلات الحالية للماركسية، 1958)؛ بيد أن لوفيفر استخلص أن هذا التناقض الذي يعترف بأنه واقعي حقاً- ما أبعده عن هدم الماركسية، فهو يحييها ويلزم الماركسيين الحقيقيين برفض الاعتقادية الستالينية. وبدا الفيلسوف البولوني ليزيك كولاكوفسكي أكثر راديكالية بكثير: «ليس صحيحاً أن فلسفة التاريخ تُعين الاختيارات الرئيسة في حياتنا. ذلك أن حساسيتنا الأخلاقية هي التي ترسمها» («المسؤولية والتاريخ»، ذكرها ف. فيجتو، موقف التحريفية، فكر، حزيران 1958، العدد المخصص لمراجعة الماركسية).

ولقد «أوقف» قادة الاتحاد السوفييتي وبولونيا والصين الشعبية معركة «التحريفية» بقسوة عام 1958. ولكن إن لم تعد تفصح التحريفية عن نفسها بضجيج في الصحف والمجلات كما فعلت في عام 1956 وعام 1957، فلربما من الجائز الظن بأنها دخلت في طريق دراسات مذهبية أكثر تقدماً وصمتاً[1].

5- الثورة الدائمة وديالكتيك الواقع

كان موضوع «الثورة الدائمة» حاضراً آنفاً، كما رأينا، في ذهن ماركس منذ آذار 1850. وسنرى فيما بعد أية أهمية يضفيها تروتسكي على هذا الموضوع. ويبدو أن المنظرين الماركسيين الصينيين يوسعون مدلولها على نحو هائل.

ذلك أنه في نظر هؤلاء الأخيرين، ولاسيما في نظر ماوتسي تونغ، لا يدل الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي على نهاية الثورات ولا على الوصول إلى نقطة تَحَوَل نهائية تحولاً كافياً كيما يجب، بعد اجتياز هذه المرحلة، أن

(1) حول النقاش المذهبي في يوغوسلافيا، راجع دراسة هاجي فاسيليف («المسائل الحالية في الاشتراكية» كانون الثاني/شباط 1958).

يكون هناك تَركُّز طويل ووصول إلى السلطة في مستقبل غير معّين. ويتابع بالعكس ديالكتيك الواقع بالإيقاع ذاته (ما لم يكن بإيقاع متسارع) بعد الثورة الاشتراكية ولن يكون هناك تبلور بتاتاً: إذ يغدو عدد الثورات لا متناهياً، لأن تناقضات جديدة تولد دائماً من جديد غداة ثورة ما، غير أن الإنسانية، «التي ما تزال في شبابها»، «تستطيع (بمجرد أن تتحقق الثورة الاشتراكية) أن تصنع عن وعي مستقبلها الخاص بها، عبر التغيرات المستمرة في المجتمع والطبيعة»[1]. ويجد تفسير الثورة الدائمة هذا امتداده على الصعيد العملي في الشعار الثوري والمحرك «قفزة كبيرة مستمرة إلى الأمام»، وفي شعار «الإصلاحات المتواصلة».

2- وسائل الاشتراكية

1- الاستيلاء على السلطة.

نقتصر هنا على الموضوعات الجديدة التي برزت بعد انتصار الثورة السوفيتية.

أ- الحرب الثورية (الصين)

إن «المسيرة الطويلة»[2] لفلاحي ماوتسي- تونغ الثوريين نحو الاستيلاء على السلطة إنما هي نموذج النضال الثوري ذاته في اتصال صميمي بالأداة الإيديولوجية التي ترشده وتتطور هي ذاتها خلاله. وبما أن محاولة الثورة «البروليتارية» وثورة المدينة قد أخفقت بسبب «خيانة» الكيومانتانغ جزئياً، قرر الشاب الشيوعي ماوتسي- تونغ، تلميذ لينين النجيب، أن يستند إلى القوة الثورية الوحيدة التي توجد في المجتمع

---

(1) راجع ستيوارت ر. شرام، الثورة الدائمة في الصين، المجلة الفرنسية للعلم السياسي، أيلول 1960 ص635-657.

(2) نعطي هنا للتعبير معنى مجازياً. إن «المسيرة الطويلة» تعني من الناحية التاريخية الانسحاب العجيب من 12500 كم، حققه جزء من الجيش الأحمر من تشرين أول عام 1934 إلى تشرين أول عام 1935.

الصيني: ألا وهي الفلاحون الفقراء. «فجمهور الفقراء الضخم هو الطبيعة الفعالة في الثورة... ويجب أن تعود القيادة الثورية إلى الفقراء».

وترجع أصالة التجربة إلى عدة خصائص:

1- أفاد ماوتوسي ـ تونغ وأصحابه من اتساع الأرض وعجز الحكومة المركزية فأشعلوا حرباً أهلية دائمة، مسببين انفصالاً جغرافياً في إحدى المقاطعات. وكانت وسائلهم عبارة عن تأليف بين جيش نظامي و«عصابة أنصار» «la guerilla». ولم يتميز هذا الجيش عن الشعب، بل يغرس فيه جذوره، والشعب يمدّه بلا توقف بجنوده ـ الفلاّحين. وكان الهدف انتصاراً «شاملاً» بعيد المدى أو إلى أجل غير معيّن في أية حال؛ بيد أن «الجيش الأحمر» يواصل، في وقت الحرب ذاته، عملية تحول سياسي واقتصادي واجتماعي.

2- إذ بما أن الجيش يتكوّن من الفلاحين المسلّحين وأن الأرض المحتلة أرض زراعية بحتة، فإن إحدى «عمليات» الحرب الثورية (التي لا تقتصر على تهيئة الثورة فحسب، بل إنها هي الثورة الآن) إنما تمثل في الإصلاح الزراعي الذي يتبع كل تقدم إقليمي على الأرض لهذا الجيش السائر إلى تقويض الإقطاع القديم.

3- وكذلك كان يتم في الوقت نفسه تحرير المرأة ومكافحة الأمية وتفكيك الأسرة والتثقيف الإيديولوجي. وجمعت الوحدة الفلاحية- العسكرية بين القتال والمهام الثورية والأعمال الكبيرة باستمرار. (راجع خصوصاً: تقرير حول الاستقصاء الذي جرى في مقاطعة هونان بصدد الحركة الفلاحية، ماوتسي- تونغ، أعمال مختارة، المجلد الأول ص22-67. وإن تجربة الثورة الفلاحية الصينية الأولى هذه قد أخذت من بعد تلهم ماوتسي- تونغ. راجع: الكفاح في تسنغ كانغ شان، نوفمبر 1928، المرجع المذكور، المجلد الأول ص83-121؛ المشكلات الاستراتيجية للحرب الثورية في الصين، المرجع المذكور، الأنصار المضادة- لليابان، على الأخص الفصل السادس، المجلد الثاني، ص81-123).

ولقد الح ماوتسي ـ تونغ باستمرار على أن استراتيجية الاستيلاء على السلطة عن طريق الحرب الثورية إنما فرضها وضع الصين الخاص. إذ كانت نتيجة سيطرة الإمبرياليين الأجانب نصف- الاستعمارية على البلاد أن مزجت بين الحرب الثورية والحرب القومية مزجاً معقداً. فغدت الطبقة الفلاحية الصينية، التي تستغلها بورجوازية «الكومبرادور» القوة الثورية الرئيسة وضَمِنَ «الجيش الأحمر» دعمّها له عن طريق الإصلاح الزراعي. وأخيراً، انساقت حكومة الكيومانتانغ، في سبيل مكافحة الثورة الفلاحية والجيش الأحمر، إلى أن تعطي الأولوية للحرب الطبقية على مقاومة العدو الياباني والإمبريالي[1].

ب- الطرق القانونية والبرلمانية

لم يتم التوكيد من جديد بِدَوِي على القضية، المنسية حقاً منذ عام 1917، القائلة أنه يمكن، في الديموقراطيات الغربية على الأقل، أن يتوصل نظام اشتراكي للسلطة بالطرق القانونية والبرلمانية. سوى في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي.

لقد جاهر الحزبان الشيوعيان في فرنسا وإيطاليا، من جهتهما، بهذه القضية دائماً. إلا أنهما لم يُصِرّا عليها إلا في الفترات التي سعيا فيها إلى التحالف مع الأحزاب الاشتراكية أو «البورجوازية» (راجع أدناه، الجبهات المناوئة- للفاشية). وليس الأمر هنا، في جميع الحالات، أمر موضوع يتيح المجال إلى كثير من التوضيح ـ وأقل من ذلك أيضاً إلى أبحاث نظرية.

2- الدور الثوري لمختلف الطبقات الاجتماعية

إن الفكرة المركزية عند ماركس القائلة بأن البروليتاريا الصناعية هي فاعل الثورة- والفاعل الوحيد- قد لبثت في الظاهر من المسلّم بها في الماركسية المعاصرة.

(1) كتبت هذه الفقرة قبل القطيعة بين الاتحاد السوفييتي والصين وقبل النقاشات التي أثارتها «الثورة الثقافية». ومن المسلم به أن تطور الشيوعية الصينية يطرح مشكلات واسعة، إلا أنه مازال سابقاً لأوانه كيما نقول شيئاً آخر سوى افتراضات في هذا الموضوع.

إلا أن لينين سبق أن أكملها ثم ماوتسي- تونغ. ويقرّ معظم منظري الماركسية- اللينينية في أيامنا بالدور الثوري الذي يمكن أن تؤديه أحياناً الطبقة الفلاحية الفقيرة. فالتجربة الصينية هي التي أتاحت على الأخص لمنظري الماركسية أن يدركوا المهمة الثورية للفلاحين الفقراء في البلدان غير المصنعة (راجع ماوتسي- تونغ، «في طبقات المجتمع الصيني»، آذار 1926، أعمال مختارة، المجلد الأول، ص11-22).

ولقد تناول الإيطالي انطونيو غرامشي (1891-1937) ثانية بعض استنتاجات لينين في هذا الموضوع بل عمقها بصدد مشكلة الفلاحين في إيطاليا الجنوبية، في المركزية الإدارية والاقتصادية، ولا في تصنيع هذه المقاطعات الشمال الصناعية. إذ يستطيع قلبُ النظام الرأسمالي وحده وإقامةُ ديكتاتورية البروليتاريا، يدعمها الفلاّحون، أن يقدِّم حلاً لمجمل المشكلات الإيطالية (راجع «المشكلات الجنوبية، المنشور في مجلة «ريناسيتا»، شباط 1945، المكتوب في عام 1926).

3- الثورة في بلد واحد و«المعسكر الاشتراكي»

لقد رأينا فيما تقدم المناقشات التي أقامت، نحو عام 1907، تعارضاً بين لينين وتروتسكي وروزا لوكسمبورغ وآخرين حول إمكانات ثورة اشتراكية في روسيا. ونشأت هذه المشكلة من جديد بعد عام 1917، بصورة عيانية للغاية، وراحت تشكّل أحد بواعث الصراع الرئيسة بين ستالين وتروتسكي. نقتصر على طرحها النظري.

أ- الثورة التي لا تنطقع

كاد يتشاطر جميع الماركسيين غير التحريفيين قبل عام 1917 (وحتى قبل 1920) التصور «الكارثي» و«الكوكبي» بما يكفي لِـ«الثورة»: فالثورة، بمجرد أن تندلع بفعل الاستيلاء على السلطة في مكان معيّن، لابد لها أن تمتد بالضرورة إلى جميع البلدان الأخرى التي قد يوجد فيها وضع ثوري. وكان يقبل الجميع أن سيرورة الامتداد هذه يمكن أن تشهد انقطاعات في

الاستمرارية، وتتضمن مراحل متميزة، وطلائع ومؤخرات، وإلخ. إلا أن الجميع كان يقدر في جوهر الأمر أن هذا الاشتعال المتتالي «سيتوزع» على وقت قصير نسبياً.

وهناك شيء لم يتوقعه أحد في أية حال: وهو أن بروليتاريا بلد واحد استطاعت أن تنجح فيه ثورتها الاشتراكية على نحو نهائي دون أن تساعدها انتفاضة الطبقات البروليتارية الأخرى، وتخلت عن مساعدة هذه الطبقات (مباشرة على الأقل) كيما تكرّس نفسها على إنجاز ثورتها الخاصة.

كانت تلك هي قضية الثورة الدائمة. ولم يكن يعتقد لينين ذاته، الذي كان قد أدرك أن الثورة قد تكون ممكنة في روسيا، بأن الثورة يمكن أن تقتصر عليها.

ب- الثورة العالمية بدأت في الاتحاد السوفييتي

- لقد تردّد لينين، حتى آخر الحرب الأهلية (1921) تقريباً، مؤملاً انتصار ثورة البروليتاريا في ألمانيا والنمسا والمجر، فساعد هذه الحركات الشيوعية الأجنبية، وأنشأ الأممية الثالثة لهذا الغرض. وساعد ستالين، فيما بعد ببضع سنوات، الشيوعيين الصينيين ضمن الاحتمالات نفسها. إلا أن الصعوبات الخاصة بالجمهورية السوفييتية (مجاعة 1921، تمرد الفلاحين) وفشل الحركات البروليتارية في أوروبا ساقت لينين إلى إرجاء مواصلة «الثورة الدائمة» والأممية. فانتهج سبيل «السياسة الاقتصادية الجديدة» .N.E.P، كبداية لتمكين «الثورة» في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية.

وراح هذا «التمتين» وهذا «التوقف»، يكشفان عظم المهمة، وعدم ـ نضج الشروط الثورية في بلدان أوروبا الأخرى، وحتى في بعض مناطق الاتحاد السوفييتي المتباعدة عن المركز. ونظم ستالين من جديد الأجهزة الاقتصادية والإدارية في البلد الذي استقرت فيه الاشتراكية، وعزّز سلطة الدولة وجعل السلطة مركزية، وقوّى الحزب. وطلب إلى الحقوقيين السوفييتيين، الذين شرعوا منذ عام 1918 بوضع نظرية كاملة في الحقوق الدولية تتلاءم مع الدور «الرِسَالي»

لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية في تحرير طبقات البروليتاريا الأجنبية (إلى كوروفين مثلاً)، أن يُصحّحوا مواقفهم[1].

لقد عارض تروتسكي هذه الممارسة. إذ أن تروتسكي, وهو ضحية تركيز السلطة الجديد، وفوق ذلك أممي مخلص للغاية، قد كان يتوقع (راجع كتاب «الثورة التي غدروا بها»)، ما يلي:

- إن قصر «الثورة» على بلد واحد فقط سيقود، بسبب التطويق ذاته الذي كان يتشكل حول هذا البلد الاشتراكي المنعزل، وبسبب المشكلات الداخلية التي لا بد أن يحلّها وحده، سيقود بالضرورة إلى إعادة تكوين جهاز دولة بيروقراطي وعسكري. وسيتم هجر الديموقراطية الحقيقية للسوفييتات الشعبية، وفي ذلك العودة للضياع السياسي.

- وأن الاتحاد السوفييتي، بعد أن تخلى عن الأممية المحرِّرة، سَيُكرَه على الإمبريالية العسكرية كيما يدافع عن نفسه، وعلى انتهاج سياسة تدجين الأحزاب الشيوعية الأجنبية ليجعل منها أدوات استراتيجية.

وكان التسويغ الذي قدمه ستالين على النحو التالي:

ليس هناك سوى ثورة عالمية واحدة، ولكنها تتضمن مراحل. ولقد كانت المرحلة الحاسمة الثورة الاشتراكية في روسيا. ولن تُتَاح أية «تتمة» لهذه المرحلة الأولى إذا لم تُبْنَ الاشتراكية بناء نهائياً وتُحمى وتُعزّز في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ولا يجب على هذا الأخير أن يكوّن، منهجياً وبأناة، قاعدة انطلاق لمسيرة الثورة العالمية فحسب، بل أن يؤدي أيضاً، بالقيام بتجربته الاشتراكية، خدمة عظيمة للبروليتاريات الأجنبية: إذ سيكون لهذه الطبقات البروليتارية من الآن فصاعداً رأسمال عظيم من التجارب تستطيع الاستقاء منه.

---

(1) في هذا الموضوع، راجع ج. ف كالفنر، الحق الدولي والسيادة في الاتحاد السوفييتي. أرمان كولان، 1953، 299 ص (دفاتر المعهد القومي للعلوم السياسية، رقم 48).

ليس هناك من تَخَل إذنَ بل منهج يتلاءم مع تحليل للوضع دقيق. فطَرْحُ تروتسكي رومانسي و«يساري» على هذا النحو، غير أنه «يميني» أيضاً، ذلك أنه يفضي إلى الطلب من الاتحاد السوفييتي أن يعدل عن تمتين اشتراكيته وأن يتخلى عن الدفاع عن النفس (ومعه الدفاع عن طبقات البروليتاريا في العالم بأسره) ضد أعداء الاشتراكية.

ليس هناك منذ الآن سوى «معسكر واحد للاشتراكية»، ترأسه الاتحاد السوفييتي.

ولابد من التنويه بأن هذه النظرية، التي لم تتغيّر بتاتاً في الاتحاد السوفييتي، قد انتقدتها يوغوسلافيا خلال تطبيقها وتم انتقادها في بولندا منذ عام 1955. ولقد أضرب القطيعة الصينية ـ السوفييتية والمجادلات التي يبدو أنها قامت بين مختلف الأحزاب الشيوعية منذ عام 1964 إضراراً واضحاً بقضية وحدة «المعسكر» الاشتراكي. ولم يرتفع صوت، في حدود ما نعرف، في هذه البلدان، كي يستعيد طروحات تروتسكي. وبالمقابل لم يتخلَّ هذا الأخير عن سلاحه من نفيه حتى اغتياله في عام 1940؛ وما يزال له أنصاره المنتشرون في العالم غير الشيوعي.

4- الجبهات المضادة- للفاشيّة

كان يطيب للأممية الثالثة (الكومنترن)، من عام 1928 إلى عام 1935، أن تعد أن النضال ضد الاشتراكية- الديموقراطية هو الهدف الرئيس، من حيث أن هذه هي العدو رقم واحد للثورة البرليتارية (راجع برنامج الأممية الشيوعية، 1928). ولقد شجع هذا الخطط التاكتيكي محاولات النازيين في ألمانيا تشجيعاً كبيراً للغاية وسبب خسارة الاشتراكيين- الديموقراطيين والشيوعيين الألمان معاً.

ولقد روجع هذا التصور في المؤتمر السابع للكومنترون في عام 1935 إذ شرح فيه جورج ديميتروف أن المهمة الأساسية إنما تتمثل في «إنشاء جبهة شعبية واسعة ضد- الفاشية على أساس الجبهة البروليتارية الوحيدة» وشجع

جميع الأحزاب الشيوعية، بعد أن ضرب مثل التقارب البادئ في فرنسا بين الشيوعيين والاشتراكيين إثر أحداث شباط 1934، وشجعها على أن تمارس تاكتيك «الجبهة الوحيدة» و«مواثيق الاتحاد» ممارسة نظامية.

وهذا الاتجاه الجديد، الذي أتاح للحزب الشيوعي في فرنسا أن يعرف نمواً سريعاً، شهد تطوراً كبيراً للغاية خلال «المقاومة» ضد قوى «المحور» وغداة الانتصار ضد هذه القوى. ولم يتغيّر هذا «الخط» الذي تحدّد في عام 1935 (في مبدئه على الأقل، إن لم يكن في تطبيقاته) بالرغم من موقف الأحزاب الاشتراكية ـ الديموقراطية المعادي بعامة حيال هذا التقارب.

* * *

القسم الثاني

الاشتراكية غير اللينينية

نجمع تحت هذه الكلمة مختلف التيارات الإيديولوجية التي تُدعى عادة باسم «الاشتراكية - الديموقراطية»[1] وهي تسمية قلما تلائم.

ويتحدر معظم هذه التيارات - باستثناء الاشتراكية البريطانية، إلى حد ما - من الحركات الاشتراكية في القرن التاسع عشر ومن الماركسية إلى هذا الحد أو ذاك. فإلى أي حد بقيت هذه الاشتراكية «غير اللينينية»، في أيامنا، أيامنا، أمينة للماركسية أو ابتعدت عنها؟ لقد ظلت هذه المسألة زمناً طويلاً دون إجابة واضحة. وازداد منذ عام 1945، الانفصال عن الماركسية دون أن يصبح بعدُ نهائياً.

كان لا بد للاشتراكية غير اللينينية، بالمقابل، أن تجابه، منذ غداة الحرب العالمية الأولى، عدداً معيناً من المشكلات الواقعية التي أسهمت بأن تفرض عليها شيئاً فشيئاً خطّها الإيديولوجي الخاص بها، من مثل: نجاح الفاشيّات والاشتراك في السلطة في إطار الاقتصادات الرأسمالية والحرب العالمية. وسبّبت سياسة الاتحاد السوفييتي التوسعية وسيطرته على العديد من بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، منذ الحرب العالمية الثانية تصلباً واضحاً للغاية مضاداً - للسوفييتية والشيوعية في صفوف الاشتراكية - الديموقراطية. فهذا الوضع الجديد، شأنه شأن إلحاح المشكلات الدولية (التنافس شر - غرب والبناء الأوروبي والنزعة القومية لشعوب آسيا وإفريقيا)، قد نزع إلى

---

(1) دل هذا التعبير، حتى عام 1919، على الحزب الاشتراكي الألماني، ذي الولاء الماركسي الدقيق، حصراً. ولقد اتسع معناه في أيامنا اتساعاً كبيراً. إلا أنه مازال له معنى ازدرائي عندما يستخدمه الماركسيون - اللينينيون من جهة؛ وقلما هو من المألوف أن يستعمل بخصوص الاشتراكيتين الفرنسية والبريطانية.

إبعاد الاشتراكيين عن الإيديولوجيا الماركسية أكثر فأكثر. وحددت الحاجة إلى «مذهب اشتراكي جديد» في كل مكان تقريباً محاولاً تجدد إيديولوجي - مازالت وجلة - جرّبت أن تتخلص من مجرد معارضة سلبية للماركسية - اللينينية.

1- حتى الحرب العالمية الثانية

1- مواجهة البلشفية والفاشيّات

أ- الأخوة الألداء

ظل موقف الاشتراكيين غير اللينينيين حيال البلشفية السوفييتية وأنصارها في الأممية الثالثة (التي تأسست في موسكو في آذار عام 1919) معقداً حتى عام 1937 (في فترة «التطهيرات» الكبيرة في الاتحاد السوفييتي).

ولقد سبّبت سياسة «الحلف المقدس»، التي ارتضاها جميع الاشتراكيين الأوروبيين تقريباً أثناء السنوات 1914 - 1918، انهيار الأممية الثانية التي أعادت تشكيل نفسها من جديد بصعوبة بالغة ولقاء خسائر ضخمة. إذ كان يقوم تاكتيك لينين والأممية الثالثة على مهاجمتها بعنف وفصل أكثر ما يمكن من الناس عنها، ورفض على مهاجمتها بعنف وفصل أكثر ما يمكن من الناس عنها، ورفض كل تسوية قادرة أن تشق الطرق إلى إعادة توحيد محتملة لمجمل الحركة الاشتراكية والبروليتارية. وذهبت أدراج الرياح جهود المجموعة الملقبة بـ«الأممية الثانية والنصف» (واسمها الحقيقي «Arbeitagemeinschaft» أو مجموعة عمل الأحزاب الاشتراكية، مؤتمر فيينا في شباط 1921)، التي شكلها الاشتراكيون النمساويون وقسم من الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O وبعض الاشتراكيين «المستقلين» الألمان في سبيل الحفاظ على الجسور وتحقيق وحدة عمل على الأقل بين بقايا الأممية الثانية وبين الأممية الثالثة، وتبين بأنها لا طائل تحتها منذ برلين (2ـ5 نيسان 1922) الذي تلاقي فيه ممثلو الأمميات الثلاثة.

ومنذ ذلك الوقت أعادت الأممية الثانية القديمة تكوينها كيفما اتفق عن طريق توحيد الجناح اليميني المعتدل والإصلاحي (الذي ازداد فيه نفوذ البريطانيين أكثر فأكثر) مع الاتجاه الوسطي من النمساويين والفرنسيين (مؤتمر هامبورغ، 21 أيار 1923).

واكتملت القطيعة على الصعيد السياسي (القطيعة التي تقع مسؤوليتها، المباشرة على الأقل، على كاهل اللينينيين).

إلا أن الوضع غدا أكثر ما يكون اختلاطاً للغاية، على صعيد المواقف الإيديولوجية.

1- ففي حين راح ينتقل في الواقع النفوذ الغالب، داخل الأممية الثانية المعاد تشكيلها، أكثر فأكثر إلى الإصلاحيين وأصبحت الممارسة السياسية للأحزاب الاشتراكية الأوروبية أكثر فأكثر اعتدالاً راحت التصريحات النظرية تتميز بالمقابل بعودة واضحة إلى الاتباعية الماركسية القويمة الأكثر ما تكون دقة مستبعدة كل مراجعة. وغدا أوتو باوير Otto Bauer وفريدريك آدلر Friedrich Adler، الماركسيان النمساويان الاتباعيّان، سيدا الفكر. وصارت الأهداف المطروحة ثورية أكثر من أي وقت مضى، وأُعلن الصراع الطبقي ضد البورجوازية والإمبريالية أكثر من أي وقت آخر، وأدينت النزعة الوطنية - الاشتراكية أقسى إدانة، وتم التأكيد على الأممية السلمية لطبقات البروليتاريا. وظهرت، أخيراً، حتمية صارمة (وُرثت عن أنجلز وعن كاوتسكي على الأخص أكثر مما وُرِثت عن ماركس) في التأكيد على تدهور الرأسمالية المحتوم. كما أكد باستمرار المنظرون المذهبيون في الأممية الثانية على التضامن المذهبي الكامل بين المعسكر «الاشتراكي ـ الديموقراطي» والمعسكر اللينيني: وحرصوا حرصاً كبيراً على الإشارة إلى أن الخلاف لا يتناول المذهب وأن المسألة ليست بتاتاً مسألة خصومة جديدة حول «التحريفية».

2- وتوضحت بالمقابل الانتقادات حيال طرائق البلشفية، منذ عام 1918، وما فتئت تتأكد. وصدرت عن «يمينيين» مثل البلجيكي فاندرفلد أو

البريطاني ماكدونالد أو «وسطيين» مثل ليون بلوم أو «علماء ماركسيين» مثل أوتو باوير. وبرزت المطاعن على ثلاثة أصعدة:

- انتهاك الديموقراطية في النظام السياسي السوفييتي وحياة الحزب الداخلية والعلاقات بين أعضاء الأممية الثالثة؛ وتجاهل حق الشعوب في تقرير المصير (وكان ابتلاع جيورجيا المأخذ الأعظم).

- وشق الحركة الاشتراكية الأممية، وعمل تخريبي ضد جميع الاشتراكيين - الديموقراطيين داخل الاتحاد السوفييتي وخارجه.

- وتجاهل النزعة السلمية بحيث يقر اللينينيون بالطابع «الحتمي» للحروب الإمبريالية.

لقد ساقت هذه المطاعن، التي ما فتئت تتفاقم ابتداء من الديكتاتورية الستالينية. بعض الأحزاب الاشتراكية إلى الدخول عملياً في صراع خفي ضد الشيوعيين (لاسيما في ألمانيا وإيطاليا)، والرفض لعروض وحدة العمل والجبهات الوحيدة، والإعراض عن أي تحالف انتخابي مع الشيوعيين (في فرنسا حتى عام 1935 على سبيل المثال)، والرد على هجمات الدعاوة الشيوعية بمقالات نقدية عنيفة ولاذعة كمقالات هؤلاء الآخرين[1]، والتقبل بأقصى ما يكون من الحذر محاولات الفئات السياسية «الوحدوية»، الوسيطة بينهم وبين الشيوعيين[2].

3- ومع ذلك، تكاد جميع التنظيمات الاشتراكية، خلا بعض الاستثناءات (لاسيما في بريطانيا - العظمى واسكندنافيا)، تحافظ دوماً على الاهتمام بأن لا تجعل القطيعة مع العالم الشيوعي (الذي لم يتحل بالاهتمام ذاته) مما لا يقبل الإصلاح.

---

(1) انظر على سبيل المثال كراسة ليون بلوم، «البلشفية والاشتراكية».

(2) شأن «الحزب الاشتراكي - الشيوعي» في فرنسا مثلاً الذي سمي فيما بعد «حزب الوحدة البروليتارية» (بول لويس، بيتروس فور، وإلخ)؛ إذ اصطدم على الدوام برغبة الحزب الاشتراكي S.F.I.O بابتلاعه وبتصلب الحزب الشيوعي الفرنسي.

وهكذا عارضت على الدوام أي تدخل تقوم به القوى الرأسمالية ضد الاتحاد السوفييتي، واحتجت على الإجراءات الاستثنائية التي اتخذتها مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

وأكثر من ذلك، حتى حيال «الثورة» السوفييتية والنظام الستاليني، ثابرت أغلبية بارزة للغاية من الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، مع إدانتها للأساليب، على أن تعدّ من جهة بأن هذا النظام السوفييتي إنما يشكل النموذج الأصلي لمجتمع جماعي حقيقي[1] والرجاء الأول، وأن تأمل من جهة أخرى، بأن الديكتاتورية الستالينية ليست سوى انتقالية وستزول تدريجياً. عاجلاً أم آجلاً، لصالح اشتراكية حقيقية[2].

ولقد عبّر جول جيسد تمام التعبير عن هذا الارتباك لدى الاشتراكيين تجاه الشيوعية اللينينية، قائلاً: «هذا ما أوصيت به طيلة حياتي وما أدنته كل حياتي في آن واحد».

ب- في مواجهة الفاشية: أوهام وبلبلة

لقد كانت شاملة بلبلة الاشتراكيين الإيطاليين، الذين عجزوا عن تنسيق دفاع مشترك مع اللينينيين مثل بورديغا، غرامشي، أومبرتو تيراسيني، لويجي لونغو، بالميرو توغلياتي، في مواجهة الفاشية الموسولينية. إذ راوح أصحاب الأكثرية في الحزب الاشتراكي (سيرّاتي) بعد أن زادوا على ثورية الشيوعيين وأدانوا «الإصلاحيين» (فيليبو توراتي، ردولفو موندولفو، كلوديو تريف، إلخ) ووقعوا في فخ موسوليني حينما قبلوا أن يعقدوا معه «ميثاق تهدئة» أفقد الجماهير العمالية قوتها التعبوية وشجّع الطبقات الوسطى على الاطمئنان للفاشية.

(1) كانت على الأخص هذه حالة رجال مثل النمساويين أدلر وأوتو باوير (انظر لهذا الأخير «الأممية والحرب، 1935»، والمنشفي دان والإفرنسيين دونوا وزيرومسكي.

(2) كانت تلك على الدوام القضية التي أيدها ليون بلوم حتى عام 1939.

وأدركت، ابتداء من عام 1926، حينما ألقى موسوليني القناع نهائياً، فِرَقٌ جديدة من «رجال المقاومة» الاشتراكيين، التأم شملها حول حركة «العدالة والحرية» التي أسسها في عام 1929 كارلو روسيللي Carlo Kosselli (الذي اغتيل في فرنسا في عام 1937)، أدركت أن النضال ضد «السلطة المطلقة الكلية» لا يمكن أن يكون من صنع البروليتاريا ضد الطبقات التي كسبتها الفاشية فحسب، بل يتطلب التوحيد والتأليف بين جميع الفئات وجميع التيارات الديموقراطية والتقدمية المتحدة ضد الديكتاتورية ـ وأوصت هذه الحركة باشتراكية «جديدة»، غير أهل لأن تنشأ مباشرة من ثورة بروليتارية؛ ولا بد أن تقبل مؤقتاً ولسنوات طويلة اقتصاداً ذا قطاعات عدة، وتحتمي ضد إغراءاتها الخاصة المضادة - للسلطة المطلقة الكلية، وتُحِلّ الديموقراطية المحلية والصناعية محلّ المركزية الحكومية والبيروقراطية. وفهم أخيراً هذا الجيل الجديد من الاشتراكيين (المهاجرين والمتوارين) فهماً متأخراً أن النضال ضد الفاشية يتطلب عملاً متناسقاً بين الليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين على المستوى الأوروبي.

ولقد ألْفَت الحركة الاشتراكية الألمانية نفسها موهونة للغاية في ابتداء النازية. وظل قادة الاشتراكية الألمانية بدون رد فعل أمام خطر أدركوه حق الإدراك، وأرهبتهم احتمالات الحرب الأهلية، ولم يجرؤوا أن يردوا على أعمال العنف اليومية للنازيين بجعل المليشيات الاشتراكية (رايات الرايخ السوداء ـ الحمراء ـ الذهبية)[1] تمضي إلى العمل، وتركوا لخصومهم المبادرة إلى برامج النهوض الاقتصادي والمالي، ولبثوا قانعين (شأن الشيوعيين) بأن الرأسمالية الألمانية الكبيرة ستوقف خطوات تقدم النازية التي ما شاؤوا أن يقروا بأنها حركة جماهير ذات جذور عميقة وليست مجرد ألعوبة بيد كروب وتيسّن.

(1) في حين أنه عندما أعلن المستشار دولفوس حل الميليشيات الاشتراكية (Schntz bnond) في النمسا في عام 1934، فجرت هذه الميليشيات عصياناً شجاعاً ويائساً (تم سحقه في بضعة أيام من جهة أخرى).

وكان رد فعل الأممية الثانية في مواجهة الأنظمة الفاشية رخواً أيضاً. إذ احتفظ فاندرفيلد وأوتو باوير في عام 1929 (مؤتمر بروكسل) بكل يقظتهما تجاه رأسمالية الولايات المتحدة، وعدّ الفاشية نتاجاً - ثانوياً زهيداً للرجعية «الرأسمالية».

وبدا القلق الذي سبّبه صعود النازية أكثر من ذلك في مؤتمر فيينا في عام 1931. بيد أنهم ألقوا مسؤولية ذلك على... معاهدة فرساي، والصناعة الألمانية الكبيرة، وإلخ. وشهد مؤتمر عقد في باريس في آب 1933 العرض على نحو أكاديمي لأنواع عديدة من «تفاسير» للفاشية ومن «علاجات» لهذا الخطر؛ وجرى ما يشبه الإجماع حول قرار ألحّ على نضال الطبقة العاملة الاشتراكي ضد الراسمالية والفاشية والحرب في آن واحد. ورفض القرار «مناورات الجبهة الوحيدة» التي اقترحها الشيوعيون (الذين، من جهة أخرى، لم يفكروا بتاتاً في توحيد قواهم في ألمانيا مع قوى الاشتراكيين)؛ ولكن، يا للمفارقة، أكد هذا القرار من جديد إرادته في تكريس جميع جهوده في إعادة توحيد الحركة الثورية البروليتارية. وتقررت أخيراً مقاطعة الهتلرية، واللجوء إلى عصبة الأمم، وعدم - تعاون البروليتاريا في حالة الحرب، إلخ. إلا أن هتلر كان قد سبق أن استولى على السلطة في ألمانيا[1].

2- مواجهة الحرب

غدا واضحاً، ابتداء من حرب الحبشة، أن مقاومة الفاشية لم يعد يمكنها أن تنتصر عن طريق معارضة القوى الداخلية وحدها (حتى ولو كانت العناصر المضادة - للفاشية متضامنة، الأمر الذي لم يكن إلا جزئياً للغاية في حالة إسبانيا من تموز عام 1936 إلى عام 1938): فوجب تنسيق المقاومة عن

(1) حافظ ليون بلوم في هذه الحقبة، تشاركه الأغلبية الساحقة في الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O. على الأمل بأن اتفاقاً مع ألمانيا يظل ممكناً. ولقد كتب، في حزيران 1933، أن واجب فرنسا في مواجهة هتلر إنما يكمن «في عدم رفض بادرة سلام، حتى عندما تمدها إليها أيد ملطخة بالدماء» («الشعبي» «Le Populaire» 14 حزيران 1933).

طريق عمل دولي تقوم به الديموقراطيات. وشهد الناس في ذلك الحين في كل مكان نوعاً ما تبلبل الاشتراكيين، المنقسمين في جميع البلدان على وجه التقريب. وظل الجزء الأعظم منهم سجيناً للسلمية المطلقة الموروثة عن الأممية الثانية، فلقد أعلن ليون بلوم في كانون ثاني 1937، بغية الدفاع عن سياسته القائمة على عدم التدخل في إسبانيا، قائلاً: «إن حكومتي سلمية من حيث الأساس، وسلمية بعنف»[1]. وجعل الاشتراكيون في البلدان الصغيرة، ما عدا الأراضي - المنخفضة، من أنفسهم أبطال نزعة حياد حذر[2]. وقبلت، بعد مونيخ (أيلول 1968) حملة الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O تقريباً، جزئياً برضوخ (ليون بلوم)، وجزئياً بحمية (بول فور)، إنقاذ السلام والتخلي عن تشيكوسلوفاكيا.

وكان ذلك نتيجة موقف لم تتحول عنه أجهزة الأممية الثانية منذ عام 1919.

فلقد رأى جوريس في التحكيم، قبل عام 1914، «الثورة» التي قد تزعزع الإمبريالية والعسكرية. وعقد مؤتمر بيرن، منذ عام 1919، آماله كلها على عصبة الأمم «عصبة شعوب، وليست عصبة حكومات»، وأطلق الشعور المزدوج في التحكيم والنزع الكامل للسلاح، ولو كان وحيد الجانب[3]. وكانت الراديكالية اللفظية التي طبعها المنظرون المذهبيون النمساويون على مقررات الأممية الثانية توصي بـ«حرب طبقية» لا مندوحة عنها ضد

---

(1) سيطرت سلمية ماكدونالد وهندرسون ولانسبوري على حزب العمال حتى عام 1935. إذ عمل اتلي وأرنست بيفن في هذا التاريخ على تبني الحزب لسياسة مقاومة الديكتاتوريات والتحضير للحرب.

(2) كانت تلك حالة الاشتراكيين البلجيكيين مع ب . هـ. سباك وهنري دومان (احتج فاندرفلد المسن وحده تقريباً) والاشتراكيين الدانماركيين والسويديين والنروجيين والفنلنديين.

(3) كتب ليون بلوم، في عام 1931، قد تكون للمبادرة العفوية في نزع السلاح الوحيد الجانب من قبل فرنس «فضلية المثل في نظر الآخرين» (مشكلات السلم). وكتب في 1932: «كلما ازداد وجود الخطر في العالم كلما وجب نزع السلاح» (برنامجنا).

البورجوازية والرأسمالية، بيد أنها كانت تحث في الوقت نفسه على «نزع السلاح الشامل» و«رفض الاعتمادات العسكرية» (مؤتمر هامبورغ، عام 1923). وأعلن مؤتمر باريس في آب عام 1932: «يجب على عمال البلاد الديموقراطية أن لا يداخلهم الإغراء بفكرة الحرب، وحتى لو ظهرت الحرب على أنها وسيلة لتحرير الإغراء بفكرة الحرب، وحتى لو ظهرت الحرب على أنها وسيلة لتحرير الشعوب المستعبدة». أما الإضراب العام، فجيب أن لا يُفجّر إلا بمجرد أن ترفض الحكومة المعتدية التحكيم الدولي رفضاً نهائياً.

ولقد لقي الهجوم الألماني على بولونيا في أيلول عام 1939 الحركات الاشتراكية، سواء محطمة (إيطاليا، ألمانيا، إسبانيا) أو عديمة الاكتراث (البلدان الاسكندينافية) أو منقسمة على نفسا (فرنسا). وإن استفاق معظم كبار الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين والبريطانيين في يقظة متأخرة، فإن جزءاً هاماً من جماعاتهم ما اقتنعت البتة بأن الحرب التي تتراءى أمامهم معركة لا بد منها.

3- الاشتراكيون ومشكلة السلطة

منذ نهاية حرب 1914 ـ 1918، شعر جميع الاشتراكيين الأوروبيين تقريباً، باستثناء الاشتراكيين ـ الديموقراطيين الألمان (ألقت بهم الضرورة في الاشتراك بالسلطة)، بالندم على تعاونهم مع حكومات «التحالف» زمن الحرب. فالأحزاب الاشتراكية، نظراً لرغبتها في العودة إلى الاتباعية الماركسية القويمة حصراً ولاهتمامها بأن لا تشارك في سياسة الحكومات التي عززت الثورة السوفييتية نزعتها المحافظة، عادت إلى معارضة عنيدة. إلا أنه لم يتم الاحتفاظ بهذا الموقف. وراحت مشكلة «المشاركة»، أو «الاستيلاء على السلطة» أو «ممارسة السلطة» تسبّب خلافات واضطرابات داخلية.

أ- البلدان الاسكندنافية وبريطانيا ـ العظمى

لقد انتهت الحركات الاشتراكية الأقل ما تكون اقتناعاً بالماركسية والإيديولوجية «الثورية» بأن وجدت بقدر كاف من السرعة «طريقاً سالكاً» دون أن تربكها الاعتراضات المذهبية. وتلك حالة الأحزاب الاشتراكية في

البلدان الاسكندنافية، مع بعض التنويع. إذ توصلت هذه الأحزاب في السنوات 1929- 1935، خلا فنلندا، إلى تشكيل حكومات تدعمها فئات ليبرالية أو فلاحية صغيرة. واستطاعت هذه الأحزاب، بعد أن انخرطت بهدوء في طريق «إصلاحية خلاّقة»، أن تجعل لسان حالها تصريح السويدي فوغت التالي: «أقلّوا الكلام في مشكلة السلطة والثورة. واستولوا على السلطة حين تستطيعون ذلك وأقلوا الكلام عنها. فنحن في السويد قلّما نتحدث عن صراعات الطبقات، إلا أننا نعمل في مصلحة البروليتاريا». (مؤتمر باريس، 1933). ولم يكن هذا الموقف العملي بلا خطر دائماً، كما أثبتت ذلك تجربة الحكومتين بقيادة عُمّالية في بريطانيا - العظمى. فلقد بدا العماليون الذين كان مطلوباً منهم أن يجابهوا أزمة اقتصادية قاسية، بَدْوَا وجلين و«تقليديين» للغاية في سياستهم الاقتصادية. وآل غياب البرنامج الصارم والانتهازية بلا مذهب في بريطانيا ـ العظمى إلى أزمة حزب العمل Labour Party التي انتهت إلى إبعاد بعض القادة: مكدونالد وسنودن. وظل الحزب مذ ذاك في المعارضة (حتى عام 1940) وتمالك نفسه رويداً رويداً وعمل بعناد كي يزوّد نفسه ببرنامج بنّاء بهدف عودة محتملة إلى السلطة.

ب- الارتباكات المذهبية : النمساويون والفرنسيون

كان من الممكن أن يستفيد الاشتراكيون النمساويون وهم الحزب الأكثر عدداً، غداة معاهدات السلام، من السلطة كيما يحققوا نظاماً اشتراكياً على نحو سلمي. وهم لم يمضوا إلى نهاية هذه الإمكانية نظراً لوعيهم (على ما قال فريدريك آدلر) بأن «مسألة انتصار البروليتاريا هي مسألة البروليتاريا العالمية» وليست مسألة الاستيلاء على السلطة في بلد واحد فحسب[1]. وظل الاشتراكيون النمساويون، بعد أن خضعوا للأصول الديموقراطية، سادة فيينا، إلا أن ائتلاف الأحزاب الأخرى كان يجعلهم على الدوام أقلية في مجموع

(1) ذلك أن عصبة الأمم كانت تراقب النمسا على نحو وثيق وعارضت ضم هذه البلاد إلى الجمهورية الألمانية (الذي كان الاشتراكيون النمساويون أنصاراً له بحرارة).

البلاد. وكان الاشتراكيون النمساويون، وهم في المعارضة، يؤيدون في آن واحد احترام الديموقراطية وضرورة إقامة ديكتاتورية ثورية من أجل إحباط الدسائس الرجعية. وأخيراً، كان يقدّر الاشتراكيون النمساويون، ذوو النزعة الحتمية الوثيقة، أن الثورة الاشتراكية ستولد لا محالة من أزمة النظام الرأسمالي الضرورية ومن مشتقاتها. وكانوا، بانتظار هذا «الحدث»، يقومون بإدارة فيينا مرموقة سبق أن جعلهم «التاريخ» سادة لها، إلى أن ردّهم دولفوس (1934)، ثم هتلر (1938)، إلى حالة عجز.

وفي فرنسا على وجه الخصوص، احتدّ النقاش حول موقف الاشتراكيين تجاه السلطة. وسيطرت على هذا النقاش شخصية ليون بلوم Leon Blum (1972- 1950)، الزعيم غير منازع في الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O منذ مؤتمر تور[1].

وكان ليون بلوم «يساريّاً» إذ قال: «إن الاستيلاء الثوري على السلطة الثورية، التي هي هدفنا، إنما هو الاستيلاء على السلطة المركزية... بأية وسيلة كانت... فلا يوجد اشتراكي واحد يوافق على أن يسجن نفسه داخل القانونية» (تور، 1920)، «يمكن احتلال السلطة بصفة وقائية، دفاعية، في سبيل سدّ الطرق على الفاشية أو من أجل إفراغ الرأسمالية من قوتها على المقاومة أو العدوان. ولكن ذلك دون أن ندع هذا الوهم ينشأ ويتطور هذا الوهم القائل أن ممارسة السلطة ضمن هذه الشروط تستطيع أن تأتي، ولو

(1) إن ليون بلوم، خريج دار المعلمين العليا، ومقدم العرائض إلى مجلس الدولة حتى عام 1919، وكاتب المقالات، والناقد الأدبي في «المجلة البيضاء» La Revue Blanche لسنوات طويلة قبل الحرب، وذو الحساسية البالغة، والمتحفظ قليلاً، ولا الخطيب بتاتاً ولا رجل العمل، كان في الظاهر غير مهيأ ليصبح زعيم حزب سياسي. وظل جوريس في نظره المعلم على الدوام؛ إذ أنكر دائماً أنه أضاف شيئاً ما إلى الجوريسية. وأنها الحقيقة أن نلاقي ليون بلوم نفسه في «الأحاديث الجديدة بين غوته وإكيرمان» (1897-1900) وفي «على المقياس الإنساني» (1941- 1944). فيه شيء من جوريس، إنما بانفعال غيهينو، وجمالية أندريه جيد. وأعجب ب- أنا نوواي وهنري رينييه وبروست...

جزئياً بتحقيق الاشتراكية» (مؤتمر باريس، آب 1933). ولقد زاود زعماء الحزب الرئيسيون مثل بول فور وج. ب. سيفيرك على هذه الجيسدية - الجديدة الظاهرية. وفي مؤتمر الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O، في أيار 1936، بعد انتصار الجبهة الشعبية الانتخابي، كان القرار النهائي بلا تفريق: «بعد اجتياز المرحلة الحالية...، يجب (على الحزب) أن يوجه مسيرته ونشاطه نحو السلطة كلها من أجل الاشتراكية كلها... لقد ظل القلب الشامل للنظام الرأسمالي وسيظل حتى تحقيقه الكامل الهدف الثوري لحزبنا والتمهيد الضروري لبناء النظام الاشتراكي».

إلا أن بلوم ألح، منذ عام 1933، على تمييز (ظل يستعيده دون كلل) ما بين «الاستيلاء على السلطة» وبين «ممارسة السلطة». «فالاستيلاء على السلطة» يمثل الفعل الثوري الوحيد فيما أنه يرمي إلى التهديم الكلي للنظام الرأسمالي وإلى «التحويل الاجتماعي»: والاشتراكيون، بمنأى عن أن يعدلوا عنه، يعرفون أنه محتوم لا مفر منه بسبب.... «تطور المجتمعات» (من أجل أن تكون اشتراكياً، 1933). وفي النتيجة، لم يعد يستطع الاشتراكيون، بعد أن رفضوا الاستيزارية، سوى العمل على مساعدة حكومات يسارية كي تعيش (جهدنا البرلماني، 1933). أما «ممارسة السلطة» فهي إدارة النظام القانوني الموجود في إطار الرأسمالية وضمن احترام القواعد الدستورية القائمة إدارة يقوم بها الاشتراكيون لأسباب استثنائية نوعاً ما ولأهداف محدودة. فما عسى أن تكون الغاية؟ كتب بلوم، في عام 1933، إنها غاية «تسريع وتيرة التطور الرأسمالي الذي يقود إلى الثورة».

لقد تصدى ليون بلوم، في عام 1936، للتجربة الحكومية الأولى للاشتراكيين في فرنسا[1] بمزيج من الأمل والخشية. «أن الأمر أمر معرفة ما إذا

(1) في حين كان للحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O أكثر من مئة نائب في البرلمان (105 في عام 1924، 97 في 1932، 146 في 1936)، فقد رفض على الدوام أية مشاركة في حكومات كارتل قوى اليسار.

كان ممكناً ضمان انتقال، أو تهيئة، بين هذا المجتمع والمجتمع الذي كان تحقيقه النهائي وظل غرضنا وهدفنا» (31 أيار 1936). ولكنه، في حين أعلن عام 1933 أن «ما من اشتراكي واحد يوافق على أن يسجن نفسه داخل القانونية»، قد تهاون أمام قلبه على يد «مجلس الشيوخ» ولم يجرؤ على التدخل لصالح الحكومة القانونية (الشرعية) للجمهورية الإسبانية. وفي محاكمة ريوم Riom عام 1941، كان ليون بلوم ذاته يتأمل في «تناقضه»: إنه لم يكن يبحث عن السلطة، وحوّل حزبه عنها مدة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومع ذلك كان مطلوباً منه أن «يمارس» السلطة. ولكنه أعلن في بدء التجربة، منذ عام 1936، : «لا نستطيع أن نعمل شيئاً آخر غير التهيئة... في الأذهان والأشياء، لمجيء نظام اجتماعي ليس بمقدورنا بعد تحقيقه في الوقت الراهن» (31-5-1936، «ممارسة السلطة»).

ج- «الحكوميون» عن مبدأ

لقد عارضت أقلية صغيرة للغاية من برلمانيي الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O تمييزات ليون بلوم قائلة بضرورة تخلي الحزب الاشتراكي عن الأساطير الهرمة والاشتراك في السلطة في سبيل تحقيق اشتراكية جديدة[1]. وانتهوا، بعد أن رُفضَت أطروحاتهم، إلى أن أقصوا من الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O (من جهة أخرى بسبب «اشتراكية - جديدة» على وجه الخصوص تلوَّثت بموضوعات مختلفة «ذات نزعة استبدادية»).

وفي بلجيكا، انخرطت أكثرية الحزب العمالي البلجيكي، بعد أن هجرة الماركسية رسمياً، بالتدريج من عام 1935 إلى عام 1939، ومضت في طريق ممارسة السلطة من أجل الهدف المزدوج (المحدود للغاية (المائل في حل الأزمة الاقتصادية عن طريق «التخطيطية» Le Planisme وضمان حياد بلجيكا أمام توقع الحرب. وكان زعيما الاتجاه الجديد ب. هـ. سباك (العائد من

---

(1) مثل مونتانيون وماركيه وديا ورينوديل، ومن الأبعد منهم وخلال بعض الوقت، مثل فانسان أوريول وبول بونكور، راجع ما بعد، ص 798-799.

موقف متطرف «محب - للشيوعية» جداً) وعلى الأخص هنري دومان المنظر المذهبي لـ«التخطيطية» ورفض الماركسية.

4- وضع الماركسية موضع تساؤل

أ- هنري دومان

«ما بعد الماركسية»[1]، الكتاب الذي صدر عام 1927، تضمّن القضايا الرئيسة عند هنري دومان؛ بيد أنه شرح تطوره الفكري في مؤلفات لاحقة (لاسيما: فارس وحيد، 1948، والفكرة الاشتراكية 1935). ولقد جعلته حرب عام 1914 يشك بعنف في الماركسية بوصفها منظومة تفسيرات: فالجماهير، برلوليتارية أو غير بروليتارية، جرفها سيل الوطنية العاطفي ولم تشرح ذلك الماركسية. وأكمل له جرفها سيل الوطنية العاطفي ولم تشرح ذلك الماركسية. وأكمل له مشهد الاشتراكية- الديموقراطية (والحزب الشيوعي) في ألمانيا في عام 1922 إلى عام 1926، البرهنة على عدم تكيُّف الماركسية.

وذهب دومان إلى أبعد من برنشتاين بمعنى ما. فهذا لم ينتقد سوى منهج التفسير الديكالكتيكي لفلسفة التاريخ الماركسية. أما دومان فهو يهاجم الجذور: الحتمية الاقتصادية والعقلانية العلمية.

وفي نظره، «يمكن أن يوضّح التفسير السببي والعلمي للصيرورة التاريخية شروط تحقيق الإرادة الاشتراكية والعوائق أمامها؛ إلا أنه لا يستطيع... تسويغ الاعتقاد الذي تصدر عنه هذه الإرادة» (قضايا هِيبِيْهَايمْ)[2]. ويمثّل نضال العمال الطبقي الشرط المسبق لكل مطالبة اشتراكية لاحقة في

(1) كان كتاب «ما وراء الماركسية» قد كتب في ألمانيا (حيث تلقى دومان تثقيفه Soziolismus. ويرز العنوان الألماني، أفضل كثيراً من عنوان الترجمة الفرنسية، إن نقد الماركسية كله الذي قام به دومان إنما يرتكز على الحاجات السيكولوجية للجماهير في المجتمعات الحديثة.

(2) إن «قضايا هيبنهايم» (1928) نوع من الموجز لمذهب دومان عرضه على مجموعة من «فابيي» اللغة الألمانية.

سبيل إزالة الاضطهاد الذي يعانون منه حالياً؛ «ولكن لكي يقود حقاً هذا الانعتاق لطبقة واحدة إلى انعتاق الإنسانية كاملة، لا بد أن يسوِّغ أهدافه وطرائقه لا بالمصلحة الخاصة، بل بأحكام قيمة صالحة إنسانياً على وجه العموم... ولا بد، خلاصة الأمر، من جعل الصراع الطبقي ينتج عن الاشتراكية عوضاً عن جعل الاشتراكية تنجم عن الصراع الطبقي» (المرجع نفسه).

واشتراكية هنري دومان ذات نزعة إرادية وأخلاقية بصورة أساسية. فهو يصوغ مقتضى الوصايا الأخلاقية التي تحدد الدوافع للـ«إرادة» الاشتراكية. «إن الاشتراكية نزوع الإرادة نحو نظام اجتماعي عادل. وهي تعد مطالبها بأنها عادلة لأنها تحكم على المؤسسات والعلاقات الاجتماعية وفق معيار أخلاقي صالح صلاحاً شاملاً. ويفترض إذن المعتقد الاشتراكي مسبقاً قراراً من الضمير، قراراً شخصياً وموجهاً نحو هدف» (المرجع نفسه)[1]. وهذا الهدف المعين للإنسانية إنما هو «أعظم نمو ممكن لقدرته على إدراك الحق والجمال والخير وعلى تحقيقها». كما لم يُخول التاريخ البروليتاريا برسالة خاصة لإنجاز هذه المهمة. وبالمقابل، يمكن لطابع المسوّغات الأخلاقية لـ«الإرادة الاشتراكية» المطلق والشامل أن يضاعف من حماسة الطبقة العاملة، ذلك أن هذه البواعث الأخلاقية أقوى بكثير من الدوافع الاقتصادية[2] وحدها وأحرُّ «عاطفية» منها. وتجمع هذه البواعث أيضاً المؤمنين والفلاحين والمثقفين تحت لواء الفكرة الاشتراكية. وأخيراً، عندما يرى كل واحد في «عمل الاشتراكية الإصلاحي المباشر» «التحقيق التدريجي واليومي للفكرة الاشتراكية ذاتها» (وليس مجرد بدائل تمهيدية لعمل اشتراكي مستقبلي ودائماً لا يمكن بلوغه)، فإن ريبية الجماهير حيال «الإصلاحات» ستزول.

(1) وضع هنري دومان، في حاشية فصل كرسه على «الحتمية الماركسية»، هذه الكلمات لشيلر Schiller: «الإنسان يريد، والأشياء يجب عليها...».

(2) كتب هنري دومان كتاباً عنوانه «البهجة في العمل» يقيم فيه تعارضاً بين مطالب النقابات الاقتصادية الضيقة وبين مطلب الحق في «العمل البهيج»، مثلاً إزالة التعب ولكن على الأخص تسلم الشغيل مسؤولية والاستقلالية الشخصية بفضل الديموقراطية الصناعية.

ويجب، باختصار. أن تَحُلّ «الفرضيات السيكولوجية ـ الطاقيّة» محلّ «الفرضية المادية» البالية. ههنا يحاول دومان تجديد السوسيولوجيات ـ السيكولوجية الضمنية للماركسية. فلقد كانت «دوافع» الاشتراكية، ولو من غير وعي، دوافع أخروية معادية ودينية: والحال أن ما من شيء حقّق هذا الأمل. فالجماهير العاملة تتبرجز في أيامنا خلافاً لتوقعات ماركس أو تبحث على نحو بائس كيما تتزوج بـ«ثقافة بدائل تحاكي البورجوازية الصغيرة» (ما وراء الماركسية. الفصل الثامن: ثقافة بروليتارية أم تبرجز). ولم يحاول بيروقراطيو الماركسية ردم الهوة التي تفصلهم عن الجماهير اللامبالية سوى بـ«إصلاحات» دون دليل. إذ أن السوسيولوجيا الماركسية في الدولة مبسّطة وكاريكاتورية[1].

وكانت الاستنتاجات «إرادية» وإصلاحية بتصميم. يجب النضال يومياً في سبيل تحسين شرط الشغيلة[2]، وهو الخطوة الأولى نحو جهد لاينى بغية رفع

(1) في «ما وراء الماركسية»، الفصل السادس، يحتج هنري دومان على استعمال كلمات «دولة» و«بورجوازية» و«رأسمالية» بمثابة كلمات قابلة للتبادل. إذ يبين تحليل دقيق لمختلف وظائف الدولة ومختلف الادوات الاجتماعية لجماعة قومية أن اضطلاع «رأسماليين» بهذه الوظائف أقل من نُهوض «مثقفين» بها. فالدولة تعاني، إلى هذا الحد أو ذاك، من ضغط القوى الرأسمالية، إلا أنها تظل خارجها. والدولة قوة معقدة ذات عناصر متعددة وغير متجانسة. وليست ساحة الإنتاج ساحة عملها بل ساحة العلاقات الحقوقية والسياسية. فالدولة، في النظام الرأسمالي أو في النظام الاشتراكي، هي موظفون ورجال سياسة وصحفيون، وليست ألبتة برأسماليين ولا عمال. فلا تكمن المشكلة السياسية الحقيقية في توفير «تماثل الدولة والإرادة الشعبية»، الأمر المتعذر، بل «في تنظيم رقابة مجدية على الدولة تقوم بها الإرادة الشعبية». إن الريبية الشعبية، ولاسيما عند اشتراكيين، حيال «قادة» الدولة أو الأحزاب، يمكن تفسيرها ولكن يجب أن لا تغدو «نظرية»: إنها التوتر السوي في علاقات «الجماهير - والقادة» التي يعثر عليه في كل مكان. فلا بد من تزويد الرجال الذين يجسدون الدولة بدافع خدمة «صنيع جماعة»: عندها تضحي الدولة بالتدريج أقل اضطهاداً.

(2) «أقدر مجروراً جديداً في حي عمالي أو روضة من الزهور أمام منزل عمالي أكثر من نظرية جديدة في صراع الطبقات» (الفصل السادس عشر).

مستوى القيم الأخلاقية والجمالية في حاجات الجماهير. وينبغي أن تعود هذه الجماهير «إلى الحميّة الدينية التي بعثت الحياة في الاشتراكية في بداياتها». وعندما انتقل هنري دومان إلى العمل، عمل من نفسه رسول «التخطيطية» le planisme، أي داعية بناء متواضع إنما منسق من التدابير العملية توجه الجهود، وتقترح أهدافاً ووسائل بغية تحسين عام لمستوى المعيشة، وشروط العمل والضمان الاقتصادي والاجتماعي. وكانت تدعو «خطة العمل» عنده التي تبناها الحزب العمالي البلجيكي في عام 1933 إلى بعض التأميمات، وشركات اقتصاد مشترك، وسياسة اقتصادية موجّهة وإصلاح النظام البرلماني.

ولقد اعترف هنري دومان، في سنواته الأخيرة بأن أفكاره أيقظت بعض الأصداء في كل مكان نوعاً ما، ولكن لم تتبنها أكثرية الاشتراكيين الأوروبيين ولا في مكان[1].

ب- الاشتراكيون - «الجدد» الفرنسيون

نشر مارسيل ديا Marcel Deat، النائب الشاب في الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O، في عام 1930 كتاباً عنوانه «آفاق اشتراكية» تضمن جميع القضايا التي كان لا بد من تأييدها ضد قيادة الحزب الاشتراكي[2].

وكانت «الاشتراكية ـ الجديدة» عند ديا (الذي لم يكن يملك تثقيفاً ماركسياً) مضادة ـ للرأسمالية بشدة (لم يتغير ديا في هذه النقطة بتاتاً) ومضادة ـ للفاشية بعناد (لم يظل ديا كذلك).

(1) كان دومان مناوئاً - للفاشية في عام 1933 (راجع كتابه «الاشتراكية البناءة»)، إلا أنه يئس، ابتداء من عام 1937، من قدرة الديموقراطية على مقاومة هجوم «نظم السلطة المطلقة الكلية» كما على تحقيق «الاشتراكية البناءة». وفي عام 1940، أوصى الاشتراكيين البلجيكيين أن لا يقاوموا المحتل، ذلك أن «الطريق ظلت حرة من أجل مطمحي الشعب وهما: السلم الأوروبي والعدالة الاجتماعية». وبقي دومان معادياً - للرأسمالية أكثر من أي وقت مضى. وفي عام 1943، قام بالقطيعة مع الألمان وهاجر إلى سويسرا حيث توفي.

(2) في عام 1928، كرس أندريه فيليب شرحاً حاراً لكتاب هنري دومان، إلا أنه لم ينضو إلى الاشتراكية - الجديدة الفرنسية لديا وشركائه.

وليست هذه الاشتراكية «بروليتارية»؛ إنها تعمل مع - ولصالح - جميع المستغلين: العمال والفلاحون والحرفيون والمستأجرون والتعاونيون، والمغبونون...؛ وعلى الاشتراكية أن تجمعهم ضد جميع أولئك الذين يملكون «ناصية القوى». فهناك مراحل ثلاث:

- إضفاء الصبغة الاجتماعية Socialisation على السلطة بمد يد الرقابة الدولة على الحياة الاقتصادية.

- إضفاء الصبغة الاجتماعية على الربح: تمويل التأمينات الاجتماعية بطريق فرض الضريبة التعسفية على الأرباح؛

- إضفاء الصبغة الاجتماعية على الملكية: تنمية واسعة للتعاونيات.

وفي نهاية هذه المرحلة الثالثة، تحل هيئة قيادة مؤلفة من «مديرين» تقنيين محل الدولة.

وفي سبيل البدء بهذا التطور: يجري تحضير الاستيلاء على السلطة بالاعتماد على جميع الطبقات الاجتماعية المُستَغَلّة، ولاسيما الطبقات المتوسطة (بدافع الواقعية)؛ ولكن يتم القيام كذلك بقبول الاشتراك في السلطة، كواقعيين، في سبيل تهيئة السبل.

وتبع ديا قسمٌ هام من المجموعة البرلمانية في الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O. فكان مونتانيون يلحّ، في مؤتمر باريس عام 1933، على أزمة الاشتراكية المذهبية وعلى «جهلها» بالوقائع الحديثة، ووضع أدريان ماركيه الشعارات الجديدة للاشتراكية - الجديدة: «نظام، سلطة، أمة»[1]. وأُقصي الجدد جميعاً من الحزب في آخر عام 1933. ومضى ديا وماركيه من مضادة الرأسمالية إلى تمجيد السلطة، ومن مضادة الفاشية إلى السلمية حتى النهاية. وذهبا في عام 1940 حتى التعاون مع العدو.

(1) أطلق ليون بلوم عند ذاك قوله الشهير: «أعترف لكم بأنني مرعوب».

ج- طرف مقارنة : شومبيتر

عندما عرض دومان والاشتراكيون الفرنسيون ـ الجدد الذهاب إلى «ما بعد الماركسية» وصلوا إلى تصفيتها تصفية كلية. ومن المثير أن نقارب بين هذه النهاية وبين استنتاجات اقتصادي ليبرالي كبير في الحقبة ذاتها: وهو جوزيف شومبيتر Joseph Scumpeter.

إن هذا الأخير، بعد أن انطلق من أدوات تحليل مختلفة جداً عن الأدوات التي استخدمها كارل ماركس، وبيّن أخطاء المحاكمة الاقتصادية عند ماركس، أفضى مع ذلك إلى استنتاجات تاريخية - اجتماعية قريبة جداً من استنتاجات ماركس (راجع، «الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية»، المُحَرر عام 1941). ففي نظر شومبيتر أيضاً، تقوم «الرأسمالية»، بسبب نموها نفسه (ولاسيما نمو محركها «روح الترشيد العقلاني») تقوم بتدمير نفسها «من الداخل» وتتحول إلى اشتراكية. فإذا أخذ شومبيتر بالحسبان، أكثر من ماركس، العوامل السيكولوجية وحركة ارتداد الآليات الاقتصادية التي تحولها دينامية الإرادة الإنسانية، فإنه يظل أن الاقتصادي الليبرالي يلاقي من جديد «استباقات» كارل ماركس ويسوغها. ولا ينتظر شومبيتر، المتشائم على الصعيد السياسي، من الاشتراكية أن تنص على سيادة الحرية (وهو يقتبس الكثير من باريتو في هذه النقطة). إلا أنه يرسم دون اقتناع كبير إمكان قيام تأليف بين الاشتراكية والحرية بفضل الاشتراكيات التدريجية والحفاظ على لا مركزية لا غنى عنها (يبرهن مع ذلك على كونها طوباوية).

2- منذ الحرب العالمية الثانية

مازال ينقصنا البعد من أجل تقدير حركة الأفكار الاشتراكية منذ عام 1945. لذا سنقتصر على ذكر الاتجاهات التي يبدو بأنها تميز الحقبة الجديدة وعلى تحديد موقعها.

1- الانفصال عن الماركسية

تبدو الهجمات «الجبهية» حيال مجموع الإيبولوجيا الماركسية نادرة نسبياً.

وبالمقابل لا تنقصنا الانتقادات[1] الجزئية للسوسيولوجيا الماركسية على الأخص تلك التي تأخذ عليها صفتها المبسّطة وغير الحالية.

ويقترح البعض، بصورة مشوشة نوعاً ما، إكمالات وتصحيحات، ويبرزون نواقص صراع الطبقات، ويعيرون الاهتمام إلى صعود الطبقات المتوسطة والتحولات الملازمة للرأسمالية وسيكولوجيا الجماهير، وإلخ.

أما بشأن الصياغات الإيجابية، فإن أكثرها جرأة تولي الظهر صراحة للأفكار الماركسية (دون أن تسرف في التركيز على نقدها). وهذه حال العُمّاليّين البريطانيين الشباب على وجه الخصوص الذين كتبوا «الدراسات الفابية الجديدة» (1952). فبعد أن عاينوا الإنهاك الإيديولوجي لحزبهم، وفشل ذرائعية السنوات 1900 - 1930، وعدّوا أمراً ثابتاً بأن «الاشتراكية الإدارية» للفابيين الأوائل وعقيدة التخطيط ليستا ببندين خاصّين نوعيّاً بفكر اشتراكي، حمّلوا أنفسهم مهمة وضع «نظرية حديثة للاشتراكية» (ريشار هـ. س. كروسمان Richard H.S Grossman). إذ كتب ر. هـ. س. كروسمان: «إن مهمة الاشتراكية الرئيسة في أيامنا إنما تكمن في الحيلولة دون تراكز السلطة، سواء في أيدي كوادر الصناعة العليا أو في أيدي بيروقراطية الدولة - وبكلمة إنها تكمن في توزيع المسؤوليات وتوسيع حرية الاختيار كذلك». فالاشتراكية لم تعد تستطيع حيال المجتمع الحالي التكنوقراطي والـ«مُدَول» - الذي لم يعد قطعاً بالمجتمع «الرأسمالي» ولم يغْدُ بالمجتمع «الاشتراكي» بَعْدُ قطعاً - أن تقتصر على مطالبات تم تجاوزها (خدمات اجتماعية مجانية، تأميمات، تقوية نزعة التوجيه، إعادة توزيع الدخل عن طريق الضريبة

---

(1) إلا أنه لا نقوم بإهانة أحد إذا لاحظنا أن هذا النقد قد تم عرضه على الأخص في مقالات نقد، ومؤلفات سريعة صغيرة وغير منتظمة. ولم ينتج بعد أعمالاً كبيرة.

المباشرة)؛ ولن تسترد الاشتراكية ديناميتها إلا بأن تقدم لشغيلة إضافة على ذلك صيغاً تمنحهم «الشعور بمشاركة فعلية في وضع القرارات» (أ. ر. كروسلاند C. A. R. Crosland). فالـ«مساواة» والـ«مسؤولية» هما موضوعا الاشتراكية الأساسيان. أما الوسائل فهي: تنمية الثقافة وإمكانات التفتح الحر، والديموقراطية الصناعية والإدارة الاجتماعية، والتنظيم الاجتماعي للصناعة، وإلخ[1].

ولقد بدأت هذه الجهود تؤثر في الأجهزة القيادية للأحزاب الاشتراكية في بريطانيا - العظمى وألمانيا والنروج والسويد، إلا أنه مازال الكثير لا بد من عمله حتى في هذه البلدان.

2- الوعي بالمهام الدولية للاشتراكية

ههنا بدا التجديد بلا شك أكثر ما يكون ظهوراً.

فلقد اتسعت إشكالية طرق الاشتراكية وغاياتها، منذ عام 1945، حتى أبعاد المشكلات الدولية التي تتحكم بمستقبل الإنسانية مثل: التنافس شرق - غرب، والتهديدات بالتدمير عن طريق الأسلحة الجديدة، ونهضة القوميات الآسيوية والأفريقية، ومساعدة البلدان المتخلفة، وإلخ. وما أكثر الاشتراكيين الذين وعوا أشد وعي بالفقر الرهيب للفكر الاشتراكي في مواجهة هذه المشكلات. وكذلك ما أوفر المؤلفات والمقالات المكرّسة لهذه المسائل[2]. فهؤلاء الاشتراكيون شعروا بأنه يمكن للاشتراكية وحدها أن تقدم أجوبة عن

(1) وتم جهد مشابه في فرنسا. راجع جول.موك في «مقارنات»، وأندريه فيليب في «الديموقراطية الصناعية» و«الاشتراكية التي غدروا بها».

(2) في فرنسا، تمسك جول موك بالمشكلات الدبلوماسية والاستراتيجية (راجع، «جنون الناس»، ر. لافون، 1945)، وأندريه فيليب بإزالة الاستعمار وبناء أوروبا اشتراكية. وفي بريطانيا ـ العظمى، كانت هذه المشكلات موضع اهتمام مشترك عند أنورين بيفن Ancurim Bevan (عوضاً عن الخطر، In place of fear ،1951) وعند الفابيين ـ الجدد الشباب.

هذه المسائل، ولكنْ لقاء جهد جدي في التفكير. والفرق ظاهر بين النزعة السلمية والأممية الوجدانية نوعاً ما عند اشتراكيي السنوات 1919 - 1939 وبين الاهتمامات «التقنية» أكثر ما تكون لتنظيم الاشتراكيين المعاصرين الأممي.

3- التصلب المضاد - للسوفييت

يمثل التصلب المناوئ - للسوفييت أضخم ظاهرة في الاشتراكية منذ عام 1945. فلقد انقضى زمن «العُقد» والمجاملات إزاء اللينينية - الستالينية. وألقى الشعور والوعي بأن مصير الديموقراطيات الليبرالية إنما يرتبط بقوة الولايات - المتحدة الاقتصادية والعسكرية، ألقى جميع الاشتراكيين تقريباً في «المعسكر الغربي» (أو «العالم الحر»). إلا أنه قد احتفظ البعض باهتمام باستقلال تجاه الولايات المتحدة والتمس أداة توازن نسبي في إنشاء الجماعة الأوروبية. وما أندر أولئك الذين يرسمون للاشتراكية طريق حياد فعال في خدمة تعايش سلمي وتعاون جميع الدول المتطورة على الصعيد التقني لصالح الشعوب المتخلفة.

4- البحث عن أخلاق

ظلت مشكلة أخلاق ما للاشتراكية، التي كانت مشكلة برودون، وبرنشتاين، وهنري دومان، مطلب الاشتراكية المعاصرة الكبير.

وتأكدت هذه الحاجة في أيامنا على نحو أكثر ما يكون جزماً وزال كل تردد. فالاشتراكية أولاً تأكيد موجب أخلاقي ويقول البعض هي كذلك فقط. وتسيطر الفكرة عند ليون بلوم (بالمقياس الإنساني، المكتوب في عام 1941 (وعند أندريه فيليب) الاشتراكية التي غدروا بها، 1957) كما تسيطر بين العُمّاليين الإنكليز الشاب.

ولا بد أن ننوّه هنا بتقارب هذا الاتجاه مع الاتجاه الذي يرتسم عند بعض المثقفين الماركسيين - اللينينيين المتّهمين بـ«التحريفية». غير انه لا بد

من الإشارة كذلك إلى أن هذا البحث عن أخلاق من أجل اشتراكية جديدة قد قـاد إلى تقـارب بـرز في فرنـسا منـذ الـسنوات 1930 - بـين الإيـديولوجيا الاشتراكية وبعض الحركات ذات الإيحاء المسيحي[1] أو الليبرالي. ويمكن أن نستخلص، دون رغبة في ابتسار حالات التقارب، الـتي أخفـق كـثير منـها، وأخريات مـا تكـاد تـبرز بعـد، أن نـستخلص أن محـاولات تجديـد الفكـر الاشتراكي وإعادة - البحث فيه قد جعلت الحدود الإيديولوجية أكثر ما تكون من عدم الدقة مما كانت قبل عام 1939 ولاسيما قبل عام 1914.

* * *

(1) قد يكفي أن نذكر ـ بين جهود أخرى كثيرة ـ جهوداً مثل مجهودات مجلـة «فكـر» أو حركـة «المسيحية الاجتماعية» في فرنسا، وجهود تلامـذة دوسـيتي Dossetti في إيطاليـا. راجـع فيما بعد حول مونييه و«فكر»، ص838.

القسم الثالث

الفاشية والقومية - الاشتراكية

مسألتا مصطلح: الفاشية والسلطة الكلية

لا تدل الفاشية في اللغة الدارجة على مذهب إيطاليا الفاشية فحسب، بل كذلك على مذهب ألمانيا الهتلرية وجميع الأنظمة ذات التفكير المتشابه إلى هذا الحد أو ذاك (إسبانيا فرانكو، برتغال سالازار، أرجنتين بيرون، وإلخ).

فلا يمكن أن تكون المسألة أن نقاطع استعمالاً راسخاً رسوخاً عميقاً إلى هذه الدرجة. إنما ينبغي الإشارة إلى أن هذا الاستعمال من الاستعمالات المرفوضة لأبعد حد: فهو يماثل بين مذهبين - القومية الاشتراكية والفاشية - يتشابهان بلا شك من جوانب عديدة إلا أنهما ازدهرا في ظروف مختلفة وظهرا ظهوراً مختلف الأهمية. فمن الأفضل بدقيق العبارة أن نقصر لفظة فاشية على إيطاليا موسوليني وأن نستعمل كلمة القومية الاشتراكية عندما يكون الحديث عن ألمانيا الهتلرية.

وتستخدم كلمة «السلطة المطلقة الكلية» أو «الشمولية الاستبدادية» totatilarisme (أو الكليّانية) منذ بضع سنين استخداماً واسعاً وعلى الأخص في الولايات المتحدة إذ يستعملها كارل ج. فريدريك. إن الكلمة سهلة إلا أنها تنشأ كذلك من مشابهة مرفوضة: بين «الديكتاتوريات الفاشية» من جهة والنظام السوفياتي من جهة أخرى. ولا ينكر كارل فريدريك الفوارق التي تفصل بين هذين النمطين من الأنظمة، إلا أنه يعدّ:

1- أنهما أكثر قرباً أحدهما من الآخر من أي نظام سياسي آخر؛

2- وأن الأمر يتعلق بظاهرة خاصة بالقرن العشرين وعصر التكنولوجيا الحديثة والديموقراطية الجماهيرية. وتختلف الشمولية الاستبدادية بالتالي:

- حسب رأي فريديريك ومدرسته.

- اختلافاً بعيد الغور عن أنظمة الطغيان والديكتاتوريات والاستبداديات السابقة. فهو يميّز، في كتابه «الديكتاتورية الشمولية المستبدة والأتوقراطية»، الذي كتبه بالمساهمة مع ز. برزيزنسكي Z. Brzezinski، ستة معايير للشمولية الاستبدادية هي:

1- إيديولوجيا رسمية، أي مجموعة مذهبية رسمية تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية؛

2- نظام حزب واحد يقوده ديكتاتور؛

3- نظام رقابة بوليسية؛

4- تركيز جميع وسائل الدعاية

5- تركيز جميع الوسائل العسكرية؛

6- إدارة الاقتصاد بأسره والتحكم المركزي به.

ومن الملاحظ أن خمسة من هذه المعايير ذات طابع مؤسسي وواحداً ـ الأول ـ ذا طابع إيديولوجي. فإن تشابهت المؤسسات في مختلف البلدان. «الشمولية الاستبدادية» من نواح عديدة فإنّ المشابهات بعيدة للغاية عن أن تكون بارزة إلى هذا الحد فيما يتعلق بالإيديولوجيات. ونتيجة استخدام كلمة «شمولية استبدادية» «totalitarisme» ـ وربما الهدف لدى البعض - أن تحجب الفوارق التي ترجع إلى جوهر الأنظمة ذاته وأن توحي بتقارب لا يقنع دائماً.

أولية العمل

ليست الفاشية مذهباً، وأقل من ذلك النازية أو القومية - الاشتراكية Le National - Socialisme أيضاً. فلقد أعلن موسوليني في عام 1919 وما فتئ يكرر أن العمل فوق الكلام، وأن الفاشية لا تحتاج إلى عقيدة بل إلى نظام

انضباط وقال: «مذهبنا هو الواقع». وكتب في عام 1924: «نحن الفاشيون لدينا الشجاعة أن نرفض جميع النظريات السياسية التقليدية؛ فنحن أرستوقراطيون وديموقراطيون، وثوريون ورجعيون، وبروليتاريون ومناوئون للبروليتاريين، وسلميون وأعداء السلام. يكفي أن يكون لدينا نقطة ثابتة واحدة: هي الأمة». ولم يشعر موسوليني بالحاجة لتزويد الفاشية بمذهب إلا حوالي عام 1929- 1930 وأيضاً كان هذا المذهب ملتبساً وانتهازياً وسطاً.

أما هتلر، فقد رفض أن يقدم برنامجاً أثناء الحملة الانتخابية في عام 1933 وقال: البرامج جميعها سدى والمهم هي الإرادة الإنسانية: وكتابه «كفاحي» Mein Kampf سيرة ذاتية حماية ودعوة إلى العمل أكثر منه نتاج مذهبي. كما لم تكن أقوال هتلر في راوشنينغ Rauschning أقوال منظر ألبتة بل عبارات إنسان تحاصره بعض الأفكار الثابتة.

ويرجع بالتالي مذهب موسوليني أو مذهب هتلر، مذهب شيانو أو روزنبرغ، إلى عدد صغير من المبادئ، هي قبل أي شيء مبادئ عمل. بيد أن الفاشية ليست مذهب موسوليني فحسب، ولا تُردّ القومية - الاشتراكية (النازية) إلى أفكار هتلر السياسية حصراً. فالمبادئ أو المؤسسات أقل أهمية من الانضواء إلى النظام، وصنوف شذوذ البعض أو جرائهم أقل أهمية من التوقيع على بياض الذي سلم لهم. وتنزع بعض المؤلفات مثل كتاب د. فرنسوا بايل، «بسيكولوجيا القومية - الاشتراكية وأخلاقها» (دار النشر الجامعية الفرنسية، 1953)، إلى تقديم القادة بمثابة رجال معظمهم فاسد فساداً كبيراً، أو فاقد التوازن الفيزيولوجي. إن هذه الفكرة هامة غير أن دراسة القادة يجب أن لا تنسينا المحكومين. إذ يناسب، بعبارة أخرى، تمييز الأسباب التي تفسر انتشار المذهب الفاشي أو المذهب النازي أكثر من تحليل مضمونهما.

1- قومية مغلوبين

إن الفاشية والنازية نتيجتان للحرب. إنهما بادئ الأمر ردّ فعل على الإذلال القومي أمام الهزيمة. ويترجمان كذلك بلبلة المحاربين القدماء الذين

أثرت الحرب فيهم تأثيراً عميقاً والذين شعروا بأنهم غرباء في بلدهم الخاص بهم (راجع، رواية أرنست فان سالومون، «المنبوذون»).

فلقد شكّلت تجمعات المحاربين القدماء النواة الأولى للمنظمات الفاشية والنازية (القومية - الاشتراكية)[1]. كما أدى المحاربون القدماء في فرنسا دوراً هاماً في روابط السنوات 1930، غير أن حركات المحاربين القدماء ما عرفت على الإطلاق في فرنسا، ما بين 1918 و1939، عنف التجمعات المثيلة في إيطاليا وفي ألمانيا على وجه الخصوص. فما كان لينسى المحاربون القدماء الفرنسيون ألبتة بأنهم كانوا غالبين كما لم ينس المحاربون القدماء الألمان بأنهم ينتمون إلى أمة مقهورة. فالفاشية والقومية ـ الاشتراكية (النازية) لا تشكلان حركتي تمجيد قومي فحسب إنما الأمر أمر قومية مقهورين أو أذلاء.

2- «الاشتراكية الحقة»

نشأت الفاشية والنازية من البؤس والأزمة، من البطالة والجوع. وظهرتا في الأصل بمثابة حركتي يأس وتمرّد على الليبرالية والأساطير القديمة في الآلة والتقدم: فلم تسبب حرية حركة المصالح الاقتصادية إلا كوارث، ولا يمكن أن يأتي الخلاص إلا من شكل جديد للاشتراكية، هو القومية ـ الاشتراكية..

وهكذا أكد غوبلز أن القومية - الاشتراكية هي «الاشتراكية الحقة»: ولا تكمن هذه في إثارة الطبقات إحداها على الأخريات، بل في حملها على العيش معاً وتوحيدها في صلب الجماعة القومية. وهذا التصور مضاد للماركسية بداهة، إلا أنه يندرج في نهاية تقاليد مديدة مثل تصور فيخته وكتابه «الدولة التجارية المغلقة»، وتصور لِيست وكتابه «المذهب القومي في الاقتصاد السياسي»، وتصور رودبرتس ولاسّال ودوهرنغ، وتصور «المنظرين المذهبيين للثورة الألمانية» الذين لا بد أن تذكر من بينهم أوسفالد شبنجلر

---

(1) في هذه النقطة، راجع رينيه ريموند، «المحاربون القدماء والسياسة»، «المجلة الفرنسية في العلم السياسي»، نيسان/ حزيران 1955، الصفحات 267-290.

وأرتور موللر فان دين بروك على وجه الخصوص. فكتاب شبنجلر الأكثر تميزاً هو بلا شك Preussentum und Sozialismus المنشور في ميونخ في عام 1920 - وهو أكثر تميزاً في كتابه «انحطاط الغرب» الأكثر شهرة مع ذلك. ويعرض فيه شبنجلر رسالة ألمانيا: ألا وهي الدفاع عن حدود الحضارة الأوروبية في وجه آسيا والعروق الملوّنة. ويعدّ أن الديموقراطية قد تفسخت بسبب التصنيع والنزعة الفكرية المفرطة، وأنه لا بد من تطهير الاشتراكية من الإحالات الماركسية إلى الأممية والصراع بين الطبقات وإدماجها بالتقاليد البروسية في الانضباط والسلطة.

ويعرض موللر فان دين بروك، في كتابه Das Dritte Reich المنشور في هامبورغ في عام 1923، أن «لكل شعب اشتراكيته»؛ فإن ماركس، لكونه يهودياً، فهو غريب على الشعور القومي؛ وإن الاشتراكية القومية الحقة ليست مادية بل مثالية؛ وإن صراع الطبقات يجب أن يحلّ التضامنُ القومي محلّه؛ وأن الأمة الموحدة وحدها قوية بقدر كاف كيما تبقى في عالم الفوضى الشاملة.

أما موسوليني. فهو يؤكد أيضاً أن الفاشية فلسفة وأن هذه الفلسفة روحانية قبل كل شيء: «الدولة قوة، إنما قوة روحية». وهو يدين كذلك صراع الطبقات، ويقول: «تتعارض الفاشية مع الاشتراكية التي تُثَبِّت حركة التاريخ في الصراع بين الطبقات وتتجاهل وحدة الدولة التي تصهر الطبقات في واقع اقتصادي وأخلاقي واحد». وما حزمة حملة الفؤوس (fascio) سوى رمز الوحدة والقوة والعدالة.

من الواضح أن ظلت تصريحات الفاشيين «الاشتراكية» تاكتيكية ولفظية إلى حد بعيد. فلا الفاشية ولا النازية مسّتا بسوء قوة الأوليغارشية والرأسمال الكبير على الرغم من ادعائهما تحقيق «الاشتراكية الحقة»؛ بل على العكس، ما ادخر صناعيو الرور ولومبارديا والملاكون العقاريون الإيطاليون الكبار من دعمهم إلى هتلر وموسوليني (راجع كتاب دانييل غيران، «الفاشية ورأس

المـال الكـبير»). وهكـذا ظهـرت الفاشـية والنازيـة بمثابـة «ديكتـاتوريتين محافظتين» (موريس دو فرجيه).

وينتمـي جـزء كـبير مـن الجماعـات الفاشـية والهتلريـة إلى الطبقـات الوسطى، وكوادر الصناعة والتجارة، والملاكين العقاريين الصغار والحرفيين. وتجند الدكتاتوريات زعماءها وزعاماتهـا الـدنيا علـى الأخـص مـن الفئـات الاجتماعية المهددة بالتحول إلى بروليتاريا والمحكـوم عليهـا بـالموت بفعـل التطور الاقتصادي والتي ما أقسى ما تأثرت في فترة الأزمة.

ولقد تمسك بـاولو مـونيللي، وهـو كاتـب سـيرة موسـوليني، بـإبراز أن «الدوتـشي» قـد كـان نمـوذج «البورجـوازي الـصغير» بالـذات (Mussolini, piccolo borghese, Milan, ed. Garzanti, 1954) إلا أنه ينبغي أن لا نستخلص بسرعة مفرطة أن «الفاشية ثورة صنعتها الطبقات الوسطى». فهذه الطبقات زودت الفاشية بالكادرات والـسمات الرئيـسة في الإيـديولوجيا إلا أن الفاشـية وجـدت أنصاراً في جميع الأوساط حتى في الأوساط البروليتارية. ومن المهم أن نفـضح صورة تتحدر من نزعـة شـعبية أوليـة تـنزع إلى أن تمثـل الفاشـية بمثابـة حركـة بورجوازية صغيرة يمولها رأس المال الكبير باستبعاد أية مساهمة شعبية.

إن الواقع لأشد تعقيداً، والمعلومات التي نملكها حـول سوسـيولوجيا الفاشية، وهي لسوء الحظ غير كافية، إنما تثبت لا تجانس المنتسبين للفاشية. فإننا نجد في عام 1921 من بين 150000 مـسجّل في الحـزب الفاشـي، نجـد 18000 مالكـاً عقاريـاً و140000 تـاجراً و40000 صـناعياً و10000 عـضواً مـن المهن الحرة و22000 مستخدماً (ثلثهم من الموظفين) وما يقـرب مـن 20000 طالباً - أي 90000 عضواً من غـير العمـال ولكـن هنـاك 60000 عـضواً آخـر يُنَسَّبون من بين العمال الزراعيين (الذين يؤلفون الفئة الأكثر عدداً) وبروليتاريا المْدن. وكان منحى المنتسبين إلى الحزب القومي - الاشتراكي النازي موازيـاً بالضبط تقريباً لمنحنى البطالة (راجع الجدول في الصفحة 190 مـن كتـاب م. كروزيه، الحقبة المعاصرة، دار النشر الجامعية الفرنسية 1957).

3- الفاشية كشاعرية

قدمت الفاشية إلى هذه العناصر القادمة من جميع طبقات المجتمع إيماناً مشتركاً. ولقد كتب روبير برازيللاخ إن الفاشية «شاعرية القرن العشرين بالذات». وأعلن قبل أن يُعدم بقليل أنه مؤمن «بفاشية الشباب الشاملة؛ فالفاشية داء عصرنا...».

- والفاشية: في نظر برازيللاخ، صداقة بادئ ذي بدء؛ وهي شاعرية الجماعة والجمهور والسهرات المشتركة والأناشيد الجماعية.

- وهي شاعرية الانضباط والنظام، بالمعنى الوسيطي للكلمة. وما balillas موسوليني سوى ضرب من النظام المغلق مع ما يرافقه من مُسَارَّة وقَسَم وإلخ. ومارست فكرة «النظام» هذه إغراء أيما إغراء على مونترلان وأدّت به إلى كتابه «مدار حزيران» قبل أن ينضوي بتعال إلى النظام البورجوازي. وانقلب مونترلان من «النظام» POrdre اسم العلم إلى النظام عامة أو بزوال الحرب المكبر الدال على اسم العلم.

- وهي شاعرية الشباب والجسد والحياة الطبيعية والهواء الطلق. فلقد كتب دريو لا روشيل، الذي حلم أيضاً في «اشتراكية فاشية» «مع دوريو، سوف تتغلب فرنسا المخيّم على فرنسا apero المؤتمرات». وأضاف: «هذا هو تعريف الفاشية أعمق تعريف: إنها الحركة السياسية التي تذهب بأكثر ما يكون صدقاً وجذرية باتجاه ثورة العادات الكبرى وباتجاه تصحيح الجسد ـ صحة وكرامة وكمالاً وبطولة ـ وباتجاه الدفاع عن الإنسان ضد المدينة الكبيرة والآلة».

- وهي شاعرية العمل والمخاطرة، وشعر الحرب وتمجيد الفضائل الرجولية. فالحرب وحدها تتيح للإنسان أن يُبدي ما يقدر عليه حقاً؛ وتقيم ما فوق الحدود إخاء المحاربين الخفي المليء بالأسرار. وهكذا يمكن أن تكون الحرب تمهيداً لمصالحة عامة عن طريق تسهيل مجيء مجتمع أوروبي (وهي فكرة بارزة للغاية عند دوريو)، وفاشية شاملة. ولم تكن هذه الموضوعات خاصة بالفاشيين الفرنسيين.

«الزعيم الملهم»

إن الفاشية أساطيرية إذن قبل أن تكون سياسية. إنها تفرض أسلوباً أكثر مما تقترح برنامجاً وهي تمتلك حس الزينة والجمهور والإخراج المسرحي والرموز الكبيرة. ولقد وضع موسوليني النظام الفاشي تحت علامة روما القديمة (ديكتاتورية، حُزَم، حملة الفؤوس، بحرنا Mare nostrum، إلخ). ودعا هتلر جميع خوافي الرومانسية الألمانية القوية لخدمة الاشتراكية - القومية مثل: ليالي نورمبرغ «عش النسر» في برختسغادن، تمجيد وثني للألعاب الأولمبية في عام 1936 (راجع فيلم لوني فون ريفنشتال)...

وهكذا كان يقوم تواصل بين الزعيم وشعبه، ما قدّم أي نظام سياسي إلى ذلك الحين ما يعادله. وهو تواصل وثيق للغاية، ومن طبيعة جسدية تقريباً، يرتدي أشكال هستيريا جماعية. فمهمة الزعيم الجوهرية، حسب رأي الفريد روزنبرغ الذي يستعمل المجازات البيولوجية أوسع استعمال، إنما تكمن في «ضمان دوران الدم العرقي»: «فالشعب للرئيس كاللاوعي للوعي». فيحدث على هذا النحو نوع من التنويم، إذ يبعث حضور الزعيم على النشوة. ولقد عبّر والٍ ألماني رفيع المستوى عن ردود فعله أمام هتلر على هذا النحو:

«حينئذ حلت رعشة السعادة العظيمة. نظرت إليه في العينين ونظر إلي في العينين، ولم يعد لي إلا رغبة هي: العودة إلى منزلي كي أبقى وحيداً مع هذا الانطباع العظيم الذي سحقني». واعترف مناضل نازي قديم إلى هرمان راوخنينغ الذي يروي هذه الأقوال في كتابه «ثورة العدمية»: «على شخص الفوهور أن ينسحب أكثر فأكثر إلى دائرة السر والخفية. وعليه أن يقتصر على الظهور عن طريق أعمال مدهشة وخطب نادرة عندما توجد الأمة في منعطف حاسم من مصيرها. وعليه أن يختفي بقية الوقت كما الخالق خلف الخليقة، بغية زيادة السر والقدرة على العمل... ويمكن أن يجيء يوم ما ينبغي فيه التضحية بالفوهور كيما يُنْجَز صنيعه. حينئذ لا بد أن يضحي به ذاته رفاقه في الحزب والأوفياء له».

ولقد ذكر بعض المؤلفين، مثل روجيه كايوا، بالاستناد إلى نصوص من هذا القبيل، مستخدمين مصطلح ماكس ويبر، ذكروا «السلطة المواهبية» للفوهور[1]: «إني أُوجَدُ فيكم وأنتم توجدون فيّ» (راجع أهمية مجاز الطبل ومجاز المغناطيس عند هتلر: فالزعيم «قارع الروح الجماعية» و«محرّض الطاقة القومية» وإلخ).

اللامساواة

تؤكد الفاشية والنازية إذن أولية اللامعقول، فقد أعلن هتلر إلى الأوفياء له: «إن ما خلّص ألمانيا من شدّتها ليس العقل الذي يغالي في التدقيق فالعقل حذّركم من أن تأتوا إليّ والإيمان وحده أمركم بذلك». فليست المسألة سوى مسألة «اعتقاد وطاعة وكفاح».

وهكذا يلاقي موسوليني وهتلر من جديد التصور السوريلي للأسطورة التي تحرك الجموع وتهزها بوثبة واحدة. ولقد صاح موسوليني في عام 1922 قائلاً: «خلقنا أسطورتنا؛ وأسطورتنا هي الأمة وعظمة الأمة» كما عَنْوَن روزنبرغ كتابه بـِ: «أسطورة القرن العشرين».

وتترافق هذه النزعة اللاعقلانية طبعاً بتصور للمجتمع مضاد للمساواة. فالفاشية والنازية تناوئان مبادئ الديموقراطية في المساواة والاقتراع العام. فموسوليني يندد بقانون العدد. فالفاشية، على ما يقول، لا توافق بأنه يمكن للعدد، بمجرد كونه عدداً، أن يقود المجتمعات الإنسانية. وينفي أن يكون بمستطاع العدد أن يحكم عن طريق استفتاء دوري. ويؤكد على اللامساواة بين الكائنات الإنسانية التي لا برء منها والخصبة والنافعة.. وهتلر يعبر بأقوال مماثلة: «لدينا فرصة أوفر أن نرى جملاً يمر من ثقب الإبرة من أن نكتشف

(1) «الموهبة» «charisme» حرفياً هبة النعمة. إذ رفض فريدريك وبرزيزنسكي استعمال هذا التعبير بصدد هتلر. فـ«الزعيم المواهبي» حسب رأي ويبر يتعارض مع «الزعيم التقليدي» ومع «الزعيم العقلاني - القانوني»، فهو مثل موسى، أو المسيح أو محمد؛ ولا ينتمي هتلر إلى هذا النمط.

رجلاً عظيماً بطريق الانتخاب». كما يؤكد بأن «تاريخ العالم إنما تصنعه الأقليات».

هكذا يظهر موضوع الصفوة (النخبة) في الصدارة. ولم يسائل موسوليني نفسه طويلاً ولا هتلر عن أصل الصفوات وعن تكوينها. إنها توجد وهذا هو الجوهري. وهو المدهش أن نعاين أن موضوع النخبة لاقى في الفترة ذاتها عطفاً متساوياً عند أنصار الفاشية وعند أولئك الذين - مثل التكنوقراطيين قبل عام 1939 ـ يقصدون إنقاذ الديموقراطية الليبرالية عن طريق جعلها أكثر جدوى. وسواء كان موضوع النخبة ناتجاً عن نزعة لا عقلانية أو عن نزعة نفعية أوليتين على الأغلب، فإن مصيره غامض ملتبس. فالأمر عند موسوليني بالأحرى أمر تفوق حكام، جديرين وحدهم بأن يحكموا، في حين أنه يبدو أن هتلر إنما يفكر أكثر بتفوق العرق الآري ورسالة الشعب الألماني. فهو يقول: «يكمن دور الأقوى في أن يسيطر وليس أن ينصهر مع الأضعف». أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء، بل يقوم دور الدولة على وجه التحديد على «إذابة الطبقات في واقع اقتصادي وأخلاقي واحد».

الدولة

هكذا تفضي الفاشية إلى تمجيد الدولة أداة الأقوياء وضمانة الضعفاء. حيث تسود أولية الدولة ووحدة الدولة.

فأولية الدولة تعني أن الدولة كل شيء، وأنها مقتدرة اقتداراً كلياً. ويخضع الأفراد خضوعاً كلياً للدولة: فكل شيء للدولة وكل شيء عن طريق الدولة.

ووحدة الدولة تعني: أن الدولة كل، كتلة. ولا تقبل الدولة الشمولية الاستبدادية فصل السلطات؛ ولا تنسجم فكرة المعادلات، العزيزة على مونتسكيو وتوكفيل، مع نظام شمولي استبدادي كلياني. فهي سلطة مطلقة كلية سياسية: إذ تُسحق كل معارضة، وهي شمولية فكرية مفادها: حقيقة دولة، دعاوة، تعبئة الشبيبة. إذ لا يوجد شيء في الدولة سوى الدولة. ومن

هنا تأتت صيغة موسوليني الشهيرة في مدرج مسرح Scala ميلانو عام 1925: «كل شيء في الدولة، ولا شيء خارج الدولة».

ويرتبط مفهوم أولية الدولة بمفهوم وحدة الدولة ارتباطاً وثيقاً. ولقد قال موسوليني: «لا يمكن أن تُحَلَّ ما تدعى بالأزمة إلا على يد الدولة وفي الدولة».

كما تُخْضع الفاشية والنازية الاقتصاد للسياسة، وتؤكدان أولية السياسي. فحسب رأي هتلر: «الدولة جهاز عرقي وليست تنظيماً اقتصادياً». وصاح عند حدة التضخم «الاقتصاد مشكلة ثانوية؛ إذ يعلّمنا تاريخ العالم أن ما من شعب غدا عظيماً عن طريق اقتصاده».

وإن ديكتاتورية موسوليني، حسب رأي مارسيل بريلو، «حكم دولة» وحكم أحادي وحكم فردي استبدادي في آن واحد. فما بالغ أحد يوماً ما في تعظيم الدولة كما فعل موسوليني. فالدولة، حسب رأيه، «ضمير الشعب ذاته وإرادته»، وهي «واقع الفرد الحقيقي». ويتحدث موسوليني عن الدولة ككائن حي وعضوية، إلا أن الدولة ليست في نظره جسماً فحسب؛ إنها «واقع روحي وأخلاقي»، إنها «الوجدان الماثل في الأمة»، وهي «ذات إرادة ولذلك توصف بدولة أخلاقية».

والدولة، في نظر موسوليني، واقع سابق للأمة وأسمى منها. والدولة هي التي تصنع الأمة وتمكّنها من الازدهار: إذ تثبت مسارات موسوليني التي يرويها شيانو أن الدوتشي ما كان لينخدع كثيراً بالمزايا الوطنية والعسكرية عند الأمة الإيطالية: فعظمة إيطاليا يجب أن تكون من صنع الدولة الفاشية ومنها وحدها. والفاشية أكثر من نظرية في الأمة - الدولة، إنها نظرية في الدولة - الأمة. ولقد عرض موسوليني: «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة، كما في التصور ذي النزعة الطبيعية القديم الذي استخدم كأساس في دراسات دعاة الدولة القومية في القرن التاسع عشر. بالعكس، الأمة تنشؤها الدولة التي تمنح الشعب، الواعي بوحدته الأخلاقية الخاصة به، إرادة وبالتالي وجوداً فعلياً».

أما القومية - الاشتراكية، النازية، فهي تتصور العلاقات بين الدولة والأمة بطريقة أخرى. لا تؤدي الدولة القومية - الاشتراكية إلا دور أداة، وجهاز. فالحقيقة الأساسية هي الشعب أمة Volk (تُتَرجم بكلمة شعب ترجمة ناقصة). إذ ليس الشعب الألماني مجموع ألمان القرن العشرين فحسب، بل واقعاً تاريخياً وبيولوجياً، إنه العرق الألماني وتاريخ ألمانيا معاً. والدولة النازية ليست إذن سوى برهة من المصير الألماني. ويختلف تصور الدولة هذا، التي تعتبر بمثابة انبثاق عن الشعب أمة Volk، اختلافاً عميقاً عن التصور الفاشي. ويفسر الفوارق في آن واحد قوة التقاليد الجرمانية وتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان ولاسيما واقع كون الدولة الألمانية في الفترة التي وصل فيها هتلر إلى السلطة تمتلك قواماً مغايراً كلياً للدولة الإيطالية غداة الحرب. إذ كان على موسوليني أن يصنع الدولة الإيطالية، بينما كان على هتلر أن يستخدم الدولة، ويمحضها إيماناً، لا أن يخلقها.

السمات الخاصة بالفاشية : الحرفية

إن الطائفية الحرفية[1]، ومجلس للروابط الفاشية والطوائف الحرفية. ويحمل هذا المذهب الحرفي للوهلة الأولى على التفكير بمذهب «العمل الفرنسي»، ونظرية الهيئات الوسيطية؛ لذلك كان قسم كبير من اليمين الفرنسي يمتدح مذهب موسوليني هذا اليمين الذي لم يكن يخفي عداءه لألمانيا الهتلرية. أما في الواقع لم يكن يشبه المذهب الحرفي الفاشي إلا شبهاً سطحياً حرفية «العمل الفرنسي» التي كانت أساساً وسيلة لمعادلة تأثير الدولة. بينما كانت الفئات الحرفية الإيطالية على العكس في خدمة الدولة. فكما قال غايتان بيرو، «ليس الأمر أمر منظومة للمصالح الاقتصادية تنظم ذاتياً بل أمر عرض بارع تتراءى خلفه السلطة السياسية، التي تمارس ديكتاتوريتها على الاقتصاد كما في الفكر». وليست المسألة مسألة حرفية مماثلة للحرفية في «النظام القديم» بل مسألة نظرية في الدولة الحرفية. فالمؤسسات الحرفية لا

---

(1) Le corporatisme أو النقابية الحرفية أو الحرفية.

تعدو كونها إثباتاً على تدجين المصالح الاقتصادية. ويجب أن تؤخذ كلمة «طائفية حرفية» corporation عند موسوليني، بمعناها الاشتقاقي «تشكل في جسم» constitution en corps وهذا التشكل في جسم إنما هو الوظيفة الأساسية للدولة، الوظيفة التي تؤمن وحدتها حياتها.

العرقية والمجال الحيوي في المذهب النازي

تتحدر أفكار هتلر السياسية، حسب رأي آلان بوللوك، من الداروينية المحضة: فمبادئ سياسته الأساسية في الكفاح (لكلمة Kampf معنى أقوى من كلمة lutte بكثير)، والعرق واللامساواة - وهي تتعارض مع السلمية والأممية والديموقراطية. لقد سبق وأن عُرضت نظريات عرقية، لاسيما نظرية غوبينو وفاشير دولابوج («الآري ودوره الاجتماعي»، 1899) وهوستن ستوارت شامبرلان «مرتكزات القرن التاسع عشر»، 1899). إلا أن العرقية النازية القومية - الاشتراكية، كما عبر عنها هتلر في الفصل الحادي عشر من كتاب «كفاحي»، بعنوان «الشعب والعرق»، أو الفريد روزنبرغ في «أسطورة القرن العشرين» لهي في الحقيقة بلا سابقة: «إن الشعوب التي تتخلى عن الحفاظ على نقاوة عرقها تعدل في الوقت نفسه عن وحدة ورحها... يقوّض فقد صفاء الدم السعادة الداخلية، ويذل الإنسان إلى الأبد، ولا تمحى نتائجه الجسدية والأخلاقية». وما عبّرت معاداة السامية عن نفسها في يوم بمثل هذا العنف. وما كان على دولة بوجه خاص أن تحاول هكذا أن تبيد إبادة منتظمة جميع الذين تم التشهير بعرقهم كعرق دنس غير صاف.

وفي حين تصدر الإمبريالية الفاشية عن أذكار العصور القديمة والرغبة في توسع القوة الإيطالية معاً، فإن مذهب «المجال الحيوي» (lebensraum) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهب الشعب والعرق. فالشعب الألماني يحتاج، بوصفه عضوية حية، إلى المجال الضروري له كي يعيش. وهكذا تأتي الجغرافية السياسية لتدعم الادعاءات الألمانية التي تستعيد مطامع نزعة Le Pangeermanism. غير أن «الجرمانية المعممة» الهتلرية تختلف عن الجرمانية

المعممة في السنوات السابقة لعام 1914 اختلافاً عميقاً. لقد كانت «الجرمانية الجامعة» في ألمانيا غليوم الثاني تستوحي على وجه الخصوص التفتيش عن أسواق ومنافذ بطريق المزاحمة المريرة بين الاقتصادات القومية. في حين أن الجرمانية الجامعة الهتلرية لا ترتكز على تحليل معمق للوقائع الاقتصادية؛ إنها سياسية أكثر منها اقتصادية، وهي اكتفائية وليست توسعية، فلقد أكد هتلر في عام 1932 أن العالم لا يتم فتحه بوسائل اقتصادية؛ إذ أن سلطة الدولة هي التي تخلق الشروط الضرورية للتجارة، وليست التجارة هي التي تشجع التوسع السياسي. فمذهب «المجال الحيوي» بوصفه سياسياً وعسكرياً وإيمانياً، لهو مذهب مضاد للاقتصاد: فالقضية تكمن في أن ينضم إلى الرايخ الكبير جميع أولئك الذين يجب أن ينتموا إليه، حتى ولو كانوا فقراء، حتى ولو كان لا بد أن يتأثر بذلك مستوى معيشة كل فرد. فالعدد أهم من الرفاه والقوة أهم من الثروة.

هكذا استقرت ألمانيا الهتلرية في ظل اقتصاد الحرب. فمنطق النظام يستدعي الحرب، وانتهى النظام الهتلري، بعد انتصارات باهرة، بأن خرّ صريعها.

* * *

حركة فرانكو

تشبه مؤسسات إسبانيا الفرانكية من جوانب عدة مؤسسات إيطاليا الفاشية، غير أن الفرانكية تختلف اختلافاً عميقاً بقدر كاف عن الفاشية الإيطالية.

1- لقد قامت الفرانكية في بلد عسير وفقير وقليل التصنيع يحتفظ بالحنين إلى عظمته السالفة غير أنه انقطع منذ زمن طويل عن القيام بدور هام في السياسة العالمية ولم يعد يطالب برسالة إمبريالية على طريقة إيطاليا الفاشية.

2- وفي حين انتصرت الفاشية انتصاراً سلمياً وقانونياً، أقامت الفرانكية سيطرتها بفضل انقلاب ثم بنتيجة حرب أهلية لم تخفت ذكراها ولقد أثارت حرب إسبانيا الرأي العام الفرنسي وعلى وجه الخصوص في الرأي الكاثوليكي، أزمة شبيهة بأزمة قضية دريفوس؛ من جهة جميع الذين كانوا يعدّون الفرانكية بمثابة حرب صليبية جديدة ومن الجهة الأخرى برنانوس ومورياك ومالرو وكاموس والألوية الأممية... ونشأ العديد من بين الفرنسيين الذين عمرهم الآن بين الأربعين والخمسين على السياسة مع حرب إسبانيا.

فلقد تطور النظام الفرانكي منذ الحرب الأهلية تطوراً كبيراً: إذ سار النظام في محاكاة الأنظمة الفاشية نحو إقامة الديموقراطية جزئياً ونحو إعادة الملكية. وتبعت الإيديولوجية الفرانكية، الغامضة للغاية والحساسة بالتأثيرات، منحى السياسة الإسبانية. وتبدو أثبت سماتها كما يلي:

أ- يرتكز النظام على الكنيسة الكاثوليكية ويرجع كثيراً إلى أولية الروحاني والقيم المسيحية ورسالة الغرب. وتتعارض نقاوة الكاثوليكية الإسبانية طوعاً مع فوضى الكاثوليكية الفرنسية وتهورها.

ب- والجيش هو المرتكز الثاني للنظام. فالجيش أوصل الجنرال فرانكو إلى السلطة؛ وعلى الجيش يتكل من أجل العمل على سيادة النظام والأمن. والمذهب الفرانكي تراتبي وسلطوي للغاية.

جـ- ونظام فرانكو هو نظام الملكية ونظام تراتب اجتماعي لا يطاق أكثر

من أي مكان آخر، ذلك أن الطبقة الوسطى الإسبانية لا تملك القوة ذاتها التي تملكها الطبقة الوسطى الإيطالية أو الألمانية؛ إذ بقيت هوة عميقة بين الأرستوقراطية والبروليتاريا في إسبانيا؛ كذلك تختلف سوسيولوجيا الفرانكية عن سوسيولوجيا الفاشية اختلافاً كبيراً.

د- والسمتان الرئيستان للفرانكية في ميدان السياسة الخارجية منذ انهيار النازية والفاشية هما موضوع الأسبنة hispanidad (أي التضامن مع بلدان أمريكا اللاتينية) والجهود لإقامة علاقات وثيقة مع العالم العربي. وتردد الدعاوة الفرانكية ما طاب لها أن أسبانيا البلد الأوروبي الوحيد الذي يفهم العالم العربي ويشجع مطامحه.

«سالازار المرجع»

يميز موريس دوفرجيه في كتابه «الحقوق الدستورية والمؤسسات السياسية» بين «الديكتاتوريات الأبوية» (إسبانيا فرانكو وبرتغال سالازار) و«الديكتاتوريات الجمهورية» (تركيا الكمالية).

ويبدو أن تعبير الـ«ديكتاتورية الأبوية» يلائم برتغال سالازار أفضل مما يلائم إسبانيا فرانكو. كل شيء معتدل في هذا البلد التي تقتصر الحياة السياسية منها على أبسط تعبير لها وتهدأ الأهواء ويتوقف الزمن ويسود ما يدعوه البعض بالاعتدال والآخرون بالامتثالية. وتسود فيها فرانكية فاضلة، أبوية، غنية بالإحالات إلى الأخلاق والنزاهة. وغدا امتداح سالازار تقليداً في بعض أوساط اليمين الفرنسي، ولم تعد الكتب التي تمجد سالازار.

* * *

تُطرح مسألتان في نهاية هذه العروض السريعة سرعة مفرطة. تتعلق الأولى بفرنسا: هل يمكن الكلام عن فاشية فرنسية؟ - والأخرى ذات مدى أعم: ألم تَبْقَ الإيديولوجيا الفاشية بعد نهاية إيطاليا الفاشية وألمانيا الهتلرية؟

الفاشيات الفرنسية

مما لا طائل تحته أن ننفي بأن الفاشية والقومية - الاشتراكية كالنازية قد وجدتا تلامذة في فرنسا، إلا أنه قد يكون من المبالغ فيه بلا شك، كما بين بحق رينيه ريموند عندما قام بتحليل إيديولوجيا «صلبان النار»، أن تُنْعَت بالفاشية، بالمعنى الكامل للكلمة، وبالرغم من بعض المشابهات، تجمعات نزعاتها العميقة محافظة: ولعل خير كاشف بهذا الصدد هو احتقار الفاشيين «الحقيقيين» لفاشية المعارض الخيرية الزائفة هذه وفاشية مبيعات الصدقة. (راجع شهادة جان بيير ماكسنس في «تاريخ السنوات العشر» أو شهادة برازيلاك في «وضعنا قبل الحرب»).

في الواقع، لم تتغلغل الفاشية الفرنسية قبل عام 1939 إلا في دوائر ضيقة ـ وإن وضعنا جانباً حزب الشعب الفرنسي لـ ـ دوريو ـ فإنها كانت فاشية مثقفين على وجه الخصوص: فاشية خريج دار المعُلمين العليا (برازيلاك)، وفاشية محارب قديم شاب (دريو لا روشيل) وفاشية مالك أراضي (الفونس شاتوبريان) وفاشية روباتيه الشرسة، وفاشية آبيل بونار الأكاديمية، وفاشية أدبية للغاية. وفي حين كان يُعَدّ المثقفون مشبوهين في ألمانيا وإيطاليا، كانت تنزع الفاشية الفرنسية، الغريبة عن الوقائع الاقتصادية إلى حد بعيد، لأن تخلط بين السياسة والأدب. وتصنع من الفاشية شعراً.

هل بقيت الفاشية؟

كتب برازيلاك في سجنه قبل بضعة أيام من إعدامه «حدثت نفسي أن الفاشية لا يمكن أن تموت». وما خيّبت أحداث السنوات الأخيرة هذه الثقة. إلا أنه علينا أن نحاذر من مماثلة أرجنتين بيرون أو مصر ناصر بألمانيا هتلر أو

إيطاليا موسوليني. فلا تُردَّ الإيديولوجيات التسلطية الفردية الاستبدادية التي تنتشر في أمريكا اللاتينية وفي الشرق الأدنى إلى التصور التقليدي للفاشية. ولا يُفسّر نجاحها تأثيرُ الرأسمال الكبير (الذي كان مناوئاً للبيرونية في الأرجنتين) ولا هلعُ الطبقات الوسطى الكبير (التي لا يقارن نفوذها بتأثير الطبقات الوسطى في البلدان الغربية) ولا الأزمةُ الاقتصادية (فالبيرونية نشأت في تمام فترة ازدهار). وليست الإيديولوجيات التسلطية الفردية الشمولية الاستبدادية التي ظهرت على هذا النحو منذ الحرب بفاشيات، وفق النموذج التقليدي، بل نزعات قومية للبلدان المتخلفة[1].

بقي أن نعرف فيما إذا كان اجتماع الإذلال القومي والأزمة الاجتماعية والنفور العام تجاه السياسة والسياسيين قد يمكن أن يسهّل، في بلد غربي، مجيء فاشية مطابقة لقوانين جنسها. بلا شك، قد يكون من قبيل المجازفة أن نستبعد مثل هذا الاحتمال استبعاداً قطعياً.

* * *

(1) فلننظر فيما بعد حول النزاعات القومية في البلدان المتخلفة.

القسم الرابع

تأملات في الانحطاط ومحاولات التجديد

سيطر توسع الشيوعية ونهوض الفاشيات المباغت على تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين سيطرة واضحة، بيد أنه من الجلي أن تاريخ القرن العشرين لا يُرَدّ حصراً إلى تاريخ الشيوعية وتاريخ الفاشيات.

فلقد ظلت الليبرالية والنزعة المحافظة منتشرتين انتشاراً واسعاً، إلا تساءل المذهبيون الأحرار والمحافظون فيما إذا لم ينصرم عصر ليبرالية معينة ونزعة محافظة معينة، وما إذ لم يجدر تجاوز الإيديولوجيات التي أورثها القرن التاسع عشر أو تجب مراجعتها على أي حال، فهناك كلمتان ذات استعمال شائع هما: مابعد «au adelà» وجديد «néo» مثل: «ما بعد الماركسية» (هنري دومان، 1927)؛ «ما بعد القومية» (تييري مولنييه، 1938)... الليبرالية الجديدة، والنزعة المحافظة الجديدة، والحرفة الجديدة، والقومية الجديدة، والاشتراكية الجديدة... بقي أن نقدر ما هنالك من جديد حقاً في محاولات التجديد تلك: ذلك موضوع هذا القسم الأخير.

1- تأملات في الانحطاط وأفكار النخبة

1- فكرة الانحطاط

كانت فكرة الانحطاط موضع اهتمام منذ بداية القرن: انحطاط الأمم، «انحطاط أوروبا»[1] «انحطاط الغرب»[2] «انحطاط الحرية»[3] «انحطاط الأمة

(1) عنوان كتاب لـ البير دومانجون، 1920.

(2) عنوان كتاب لـ أوسفالد شبنجلر، 1920.

(3) عنوان كتاب لـ دانيال هاليفي، 1931.

الفرنسية»[1]. ولم يكن هذا الموضوع جديداً غير أنه اتخذ بعد الحرب العالمية الثانية أهمية لا سابق لها وتجلى، بصورة مختلفة جداً على أي حال، في معظم البلدان التي كانت تُعِدُّ نفسها بمثابة البلدان المؤتمنة على الحضارة.

بيد أنه إن كان من اليسير أن نُنَدِّد بالانحطاط، فمن العسير أن نجد علاجاً آخر غير حلم بحكم المفكرين (فاليري) أو اللجوء إلى القوة (شبنجلر)، أو إلى الدين (توينبي)، أو إلى البطل (مالرو).

أ- اللجوء إلى المثقفين: فاليري:

إن ردود فعل فاليري (1871-1945) ردود فعل مثقف فرنسي، في غاية الثقافة والفرنسة. لقد أكد بول فاليري بلا شك في عبارة شهيرة أن الحضارات فانية وأضاف ـ بصيغة المستقبل السالف كما لو أن الأمر أمر تأبين ـ أنه «ما كان لأوروبا سياسة على قدر فكرها»، إلا أن الانتقادات اللاذعة التي صاغها ضد التاريخ والنداءات التي أطلقها إلى الأوروبيين كي يتعلموا أن يتحرروا من ماضيهم إنما تصدر عن تمييز أساسي بين صعيد الفكر وصعيد السياسة، وعن حكم المفكرين. Idéocratique إذ يحلم فاليري، هذا المولع بالمنهج، بسياسة «الفكر» و «مجتمع العقول».

ويوجه فاليري ثلاثة مآخذ إلى السياسيين:

1- ما عرفت أوروبا أن تسيطر على العالم. ويظهر هنا مؤلف «نظرات على العالم الراهن» بعض الحنين إلى نوع من الإمبريالية الأوروبية. وهو يعترف على أية حال في عام 1945 أن هزيمة الروس على يد اليابانيين وهزيمة الإسبانيين على يد الأمريكيين كانتا نقطة انطلاق تأملاته حول انحطاط أوروبا.

2- ما عرفت أوروبا أن تحقق وحدتها، غير أنه يبدو أن فاليري لا يميز بين الوحدة والتوحيد تمييزاً واضحاً، فالفترات التي لشدّ ما يطيب له ذكرها فترات هيمنة مثل فترتي الإمبراطورية الرومانية أو إمبراطورية نابليون.

---

(1) عنوان كتاب لـ روبير آرون وأرنود دانديو، 1931.

3- وأخيراً، وههنا يكمن المأخذ الأساسي في نظر فاليري، كانت سياسة أوروبا مادية، يذهب تفضيل فاليري إذن إلى «حكم الفكر»، إلى حكم «الطاغية المفكر». وقدم في عام 1934 إلى كتاب أ. فيرّو، «سالازار، البرتغال ورئيسها»؛ وبعد أن أكد على نفوره من السياسة تصريح تمهيدي، حلل «فكرة الديكتاتورية»[1] متعاطفاً معها وكتب: «إن صورة الديكتاتورية هي إجابة الفكر التي لا محيد عنها (وكما لو أنها إجابة غريزية) عندما لم يعد يتعرف في قيادة الأعمال على السلطة والاستمرار والوحدة وهي علامات الإرادة المتبصرة وسيطرة المعرفة المنظّمة».

لقد ظلت هذه الأحكام في غاية التجريد بلا شك، بيد أنه من الشائق على وجه التحديد أن نشير إلى أن فاليري يبدي عجزه، عندما يندد بانحطاط أوروبا، عن الخروج من الأطر التصويرية التي يدينها، فلا يرى هذا الفكر الجاف من العاطفة والقصير النظر والمنطوي على نفسه مخرجاً آخر لانحطاط أوروبا سوى عقل المثقفين الأوروبيين: أو ليست أمريكا ذاتها «انعكاس الفكر الأوروبي» ؟ (نص من عام 1938، تناوله من جديد في «نظرات...» ص105-113).

أ- اللجوء إلى القوة : شبلنجر

إن كتاب أوسفالد شبلنجر «انحطاط الغرب» 1920 (der untergang des abendlandes). الذي سبق أن تكلمنا عنه بصدد القومية-الاشتراكية[2] عبارة عن تحليل الانحطاط الغربي على النموذج الجرماني. ويصدر هذا التحليل عن نوعين من التمييز كلاسيكيين في الفلسفة الألمانية.

1- التمييز بين التاريخ والطبيعة، وفكرة مصير تاريخي يختلف عن السببية العلمية اختلافاً عميقاً.

---

(1) راجع في «نظرات على العالم الراهن» النصين ذي العنوانين «فكرة الديكتاتورية» (الصفحات 75-85) و «في موضوع الديكتاتورية» (الصفحات 87-95).

(2) راجع أعلاه.

2- التمييز بين الثقافة والحضارة. فالثقافة culture عضوية حية تباشر بالنمو في اتجاه الوضوح والقوة والوعي. ولكن يعقب هذا الطور الصاعد طور انحطاط تتركز أثناءه الثقافة وتتجمد في هيئة حضارة: «فكل ثقافة لها حضارتها الخاصة بها والحضارة هي المصير المحتوم لكل ثقافة». وهكذا يتحدر فكر شبلنجر عن نوع من التطويرية المستوحاة من البيولوجيا: «فالثقافات عضويات؛ والتاريخ الشامل هو البيولوجيا العامة لها». وتجتاز كل ثقافة، على ما يرى شبلنجر، الأطوار ذاتها التي تجتازها عضوية حية: «الولادة، فالطفولة، فالشباب، فالكهولة، فالشيخوخة». وهو يؤكد «أن الانحطاط ليس كارثة خارجية، بل خراب داخلي».

ويميز شبنجلر بين ثلاثة نماذج كبيرة من الروح تقابلها ثلاثة نماذج من الثقافة تختلف اختلافاً أساسياً: فهناك الروح الأبولونية (روح ثقافة العصر القديم)، والروح الفاوستية (روح الثقافة الغربية)والروح السحرية (روح العرب). وتقع ألمانيا في مركز الثقافة الفاوستية (الإصلاح والنهضة)، بينما دخلت اسبانيا وفرنسا، كما في القديم أثينا وروما، في طريق الانحطاط نهائياً. أما سبب الانحطاط الرئيس في نظر شبنجلر فهو «التشكل الزائف» أو مزيج الثقافات: فلقد تحولت الثقافة الفرنسية إلى حضارة مع الثورة في عام 1789 عندما اقتبست فرنسا، التي سبق أن أصيبت بالتأثيرين الإسباني والإيطالي، عن بريطانية المبادئ الديمقراطية؛ وليست فرنسا من بعد إذن، كما يصفها شبنجلر سوى بلد هزيل يترصده حكم قيصر.

أما العلاج الذي يقترحه شبنجلر على مواطنيه فيصدر عن نزعة انعزالية فكرية مطبقة: إذ لن تنجو ألمانيا من الانحطاط إلا إذا انطوت على نفسها واستوحت الفضائل البروسية الأصيلة؛ هذه هي خلاصة كتابه preussentum und sozialismus (1920).

ج- لاهوتية التاريخ : توينبي

يعدّ توينبي، شأن شبنجلر، أن الحضارة الأوروبية تقدمت على طريق الانحطاط تقدماً كبيراً. «لقد تكشف أن تفوق أوروبا الذي لا ينكر في العالم سابقاً لم يعد سوى فضول تاريخي، محكوم عليه بالموت... فلا يمكن أن ينخدع أحد بذلك: إذ أصبح كسوف أوروبا حقيقة واقعة غداة الحرب العامية الثانية». ومع ذلك، يبدو أن توينبي يفرق بين مصير أوروبا ومصير الحضارة الغربية، ومن جهة أخرى لا تعني نهاية الحضارة الغربية موت المسيحية، فهو يقول: «يمكن أن تهلك حضارتنا الغربية، إنما يمكن أن نأمل بأن المسيحية، فهو يقول: ليست باقية فحسب، بل تزداد أيضاً حكمة وأهمية..» وقد يغدو هدف عالمنا بالتالي أن تصبح «مقاطعة في ملكوت الله».

تأخذ الاعتبارات الدينية مكاناً أكبر فأكبر في نتاج توينبي، الذي ينتقل، حسب تعبير هنري مارّو «من نظرية الحضارة إلى لاهوت في التاريخ»: فالحضارات ظهرت واختفت، ولكن «الحضارة» (اسم علم) نجحت كل مرة أن تجسد من جديد في أمثلة جديدة من نوعها.

ويبدو أن توينبي يستخلص، في نهاية تقصّيه المطول، بأن حضارتنا آيلة إلى التفكك شأن جميع الحضارات التي سبقتها؛ ولكن لا يخيفه هذا الاحتمال، ذلك أنه يعرف أن المسيحية باقية بعد انهيار الحضارات.

د- من التاريخ مجازفة إلى التاريخ تراثاً: مالرو

غالباً ما تترافق فكرة الانحطاط الغربي بلجوء إلى الشرق، وهذا بارز للغاية من مؤلفات مالرو الأولى: «إغراء الغرب» (1926)، و«الطريق الملكي» (193Q)، و«الفاتحون» (1928).

بيد أن هناك عند مالرو مثلما عند توينبي تصورين للتاريخ: إذ ينتقل مالرو من التاريخ ـ مغامرة («الفاتحون» وكذلك إلى حد بعيد «الشرط الإنساني» و «الأمل») إلى تاريخ تراثاً (شجرات جوز التنبورغ ولا سيما خاتمة

«الفاتحون») (يستعيد مالرو فيها نصاً من محاضرة ألقاها في قاعة بلايـل، في السادس من آذار 1948) يمكن أن تكون للجنـرال ديغـول: «ليـست الـسياسة بالأمر الذي يهمني بل التاريخ». وتظهر ديغولية مالرو كأنها نوع من المغـامرة الكبيرة وبمثابة سد يمكّن من الحفاظ على تراث ثقافة ألفية في آن واحد.

إن فكرة الانحطاط (الأوروبي أو الفرنسي) وفكرة الذل التي هي نتيجـة لها لشد ما تكررت في الحقبة الحاليـة كـي يكـون مـن اليـسير أن نكثـر مـن المراجع. بيد أن الأمثلة الأربعة التي قدمناها واخترناها متنوعة ما أمكـن إنمـا ترمي إلى الإثبات بأن التـأملات في الانحطـاط نـادراً مـا تفـضي إلى تحديـد سياسة ما.

2- فكرة النخبة

غالباً ما رافق التأملات في الانحطاط تفكير في مسألة النخبـة. ذلـك أن اللجوء إلى النخبة لم يكن خاصاً بإيطاليا موسوليني أو ألمانيا الهتلريـة. فلقـد استرعى مؤلفون عدة، ينتسبون جهارة إلى الليبراليـة إلى هـذا الحـد أو ذاك، الانتباه إلى البون الـذي يفـصل الحكـام والمحكـومين وأخـضعوا مـسلمات الديمقراطية الليبرالية إلى فحص جديد وذلك قبل مجيء الفاشية و النازية.

أ- النخبة بحسب باريتو

إن ويلفريدو باريتو (1848-1923)، هذا الإيطالي من أم فرنـسية الـذي قـضى شـطراً مـن حياتـه في سويـسرا، قـد كـان نـصيراً متحمـساً لليبراليـة الاقتصادية. وانتقد تدخل الحكومة في المـضمار النقـدي والمـصرفي. ونـدد بالهدر في منشآت الدولة الصناعية. وثار في وجه النزعة العسكرية والحمائيـة وما تحتاجه إيطاليا «إنما هو نظام يضمن لها الأمن والحرية واحترام القـوانين والملكية الخاصة» إلا أن خصم الاشتراكية هذا (راجع على الأخص كتابه في «المذاهب الاشتراكية») قد أذهله انحطاط البورجوازية القائدة وطـاب لـه أن يقارن حالة المجتمع الحديث بانحطاط الجمهوريـة الرومانيـة، وكـان شـرط «التوازن الاجتماعي» عنده عبارة عن «تحرك النخبات».

ولقد وضع باريتو، الذي يرفض التصور الماركسي للطبقات الاجتماعية، مفهوم النخبة على الصعيد الأول من مذهبه. وعدّ التمييز بين النخبة والجمهور أمراً أساسياً، واعتقد أن النخبة أقلية صغيرة على الدوام وأن سمة مجتمع معين هي قبل أي شيء سمة نخبته.

وليست النخبة، في نظر باريتو، منفتحة تماماً ولا مغلقة تماماً. وتسعى الطبقات القائدة للبقاء في السلطة، وتستخدم الحيلة عندما لا تملك القوة من بعد: غير أنها تخضع لضغط الجماهير، ولا بد أن تتجدد بلا انقطاع برفد آت من الطبقات الدنيا. فالحركية الاجتماعية أفضل دواء ضد الثورات.

ويلاحظ باريتو، بعد أن استخدم التفريق الكلاسيكي بين «الأسود» و «الثعالب»، أن هناك رجحاناً مؤسفاً لـ «الثعالب» في المجتمعات الحديثة؛ فالنخبات البورجوازية، وهي في تمام الانحطاط لغياب التجدد الكافي، تبدو له أنه تسقط طوراً في مهارات ضعيفة وطوراً في نزعة إنسانية مغالية خلو من الحيوية. «فكل نخبة لا تكون جاهزة لخوض المعركة في سبيل الدفاع عن مواقعها لهي في تمام الانحطاط؛ ولا يبقى لها غير ترك مكانها إلى نخبة أخرى، تمتلك المزايا الفحولية التي تفتقدها».

أعد هذا الميل للرجولية باريتو لاستقبال الفاشية ببعض العطف. هكذا أعلن باريتو، في رسالة موجهة من 8 آذار 1923 إلى صديقه كارلو بلاشي، أن الفاشية هي الحركة الوحيدة «التي تستطيع إنقاذ إيطاليا من الشرور اللامتناهية».ومع ذلك ظل باريتو ليبرالياً ومن الجائز الاعتقاد بأن يكون قد عارض التصور الفاشي للدوتشي، فقد طالب في مقاله الأخير، الذي نشر في أيلول عام 1923 في «الصحيفة الاقتصادية»، طالب بحرية الصحافة وحث الحكومة على الاعتدال.

وفي النهاية، إن الأفكار حول النخبات، لا أكثر من التأملات في الانحطاط، لم تغذِّ تجديداً لليبرالية.

ب- موسكا والطبقة القائدة

لقد نشر الإيطالي غايتانوا موسكا (1856- 1941) فكرة «الطبقة السياسية القائدة» («classe politica») في كتابه «عناصر العلم السياسي» الذي ظهرت طبعته الأولى في عام 1896.

يؤمن موسكا بالعلم السياسي ويبدو له مبدأ هذا العلم في التمييز بين طبقة القادة وطبقة المحكومين، فلا يمكن أن تمارس السلطة على يد فرد ولا على يد مجموعة من المواطنين، بل تمارسها قلة منظمة فحسب: «فكلما كانت الجماعة السياسية كبيرة، كلما غدا عدد الحاكمين ضعيفاً».

ويمكن أن تكون الطبقة القائدة إما منفتحة (ديموقراطية) وإما مغلقة (أرستقراطية)، وهذا التمييز المتعلق بتركيب الطبقة القائدة مستقل عن التمييز بين الأنظمة الأوتوقراطية (التي تأتي فيها السلطة من أعلى) والأنظمة الليبرالية، إذ هكذا توجد، حسب رأي موسكا، أوتوقراطيات ديمقراطية (الكنيسة الكاثولكية) وأنظمة ليبرالية أرستقراطية.

وينتقد موسكا، الذي صنفه برنهايم في الصف الأول من «الماكيافيليين» الديمقراطية نقداً لاذعاً، إلا أنه لبث متعلقاً بنوع من الليبرالية الأرستقراطية في خط فلسفة الأنوار، فلقد قال: «إن أكثر البلدان حرية هي حرية البلاد التي تكون فيها حقوق المحكومين محمية أفضل حماية ضد النزوة التعسفية وضد طغيان القادة». فالحرية بنظر موسكا توازن وليست وحدة.

ولم يكن موسكا نصيراً للاستهتار بالأخلاق في السياسة، ولا يتوخى أن يجرد السياسة من الأخلاق، ولا يمثل نظام موسوليني في نظره نهاية النظام الذي انتقده بل نهاية القيم التي أحبها.

ج- ماكس ويبر والبيروقراطية

إن عمل ماكس ويبر (1864-1920) واسع وغني إلى حد يدعو إلى شروح مطولة، ولا نستطيع هنا سوى أن نذكر بعض السمات بإيجاز:

1- أسهم ماكس ويبر إسهاماً واسعاً في وضع مفهوم البيروقراطية في المقام الأول. فنمو البيروقراطية في نظره هو الظاهرة الرئيسة في المجتمعات الحديثة. ذلك بأنه يعتقد بأنه ما من نظام، أكان رأسمالياً أو اشتراكياً، ينجو من هذا المد البيروقراطي، وليست المشكلة المركزية هي الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، بل تنظيم العلاقات بين البيروقراطية والديمقراطية وليس الأمر أمر إيجاد مجتمع ما بعد- بيروقراطي، كما عند ماركس، بل أمر تنظيم المجتمع البيروقراطي ذاته، وعلى ما يقول تالكوت برسونز، تنهض البيروقراطية في نظر ماكس ويبر بالدور ذاته الذي يقوم به صراع الطبقات عند ماركس.

2- إن ماكس ويبر ليبرالي يخشى إضفاء الصبغة العقلانية على الوجود، ويخشى أن يضمحل الفرد، ويوافق هذا الاهتمام بالفرد تصور ويبر لـ «الرئيس الملهم» (أو«الزعيم المواهبي») الذي يعرف أن يقيم بين الجموع وبينه تواصلاً مباشراً وخفياً، وكما ينوّه ريمون آرون، إن سياسة ماكس ويبر بطولية أكثر منها واقعية.

3- ولقد أبدى ماكس ويبر مشاعر قومي ألماني، غير أن نزعته القومية أقل ارتكازاً على انتصار القوة من الارتكاز على انتشار ثقافة معينة، وما قال هذا الذي يدعوه ما ينكه بـ «الماكيا فيللي الألماني» ما قال بتاتاً أن الغاية تسوغ جميع الوسائل، وربما كان تصوره لـ«الرئيس المواهبي» قد جعله يشعر بتعاطف مؤقت مع هتلر، إلا أن أناسيته وحقده على الكذب يكونان بلا أدنى شك قد أبعداه عنه بسرعة، ولقد «انتهت سياسة ويبر، وهي تعبير عن مقتضى في الوضوح، بتفضيله للحقيقة على العمل، والقيمة الإنسانية على مجرد الجدوى حدها... لقد حلم بمنافسات بين أبطال أو بين أمم نيرة: تلك هي يوتوبيا سياسته» (ريمون آرون).

د- روبير ميكيلز والأوليغارشية

إن النزعة إلى الأوليغارشية، في نظر روبير ميكيلز Robert michels (1876-1936) شأنه شأن ماكس ويبر، عبارة عن سيرورة عامة في جميع

التنظيمات الهامة، فالإثنان يخلصان إلى أن المجتمعات الاشتراكية بيروقراطية واوليغارشية كالمجتمعات الرأسمالية.

ويربط روبير ميكيلز، في كتابه «الأحزاب السياسية»، الذي يحمل عنواناً فرعياً «بحث في النزاعات الأوليغارشية في الديموقراطيات» يربط دراسة الحكومات والأحزاب السياسية بنظرية عامة في التنظيمات: «فلا يتم تصور الديمقراطية بدون تنظيم»، ويقتضي تخصصاً في المهام، وتفريقاً أوضح فأوضح بين الجمهور وقادته، ويبرهن ميكيلز، عندما درس على الأخص الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني والنقابات الألمانية، على أنّ تفوق الجماهير مجرد وهم محض: «إذ حيثما ينشب صراع بين القادة والجماهير، يتنصر القادة على الدوام إن عرفوا أن يظلوا متحدين». ولا يرتكز ما دعاه ميكيلز بـ «قانون الأوليغارشية الفولاذي» على نزعة الرؤوساء لإطالة أمد سلطتهم وتعزيزها فحسب بل كذلك وربما على الأخص قصور الجماهير الطبيعي التي تتخلى عن حقوقها بطيبة خاطر إلى أقلية من الإختصاصيين، ويندد ميكيلز إذن أثناء البحث ببعض الأوهام القائلة بالمساواة؛ إذ تبدو له النزعة إلى البونابرتية شاملة في العالم الحديث، ولا تشذ عن ذلك الإتحادات العمالية، إلا أن ميكيلز يخلص إلى أنه «يجب علينا اختيار الديمقراطية كأهون شر»، فلا شك ما من علاج للأوليغارشية ناجع حقاً، ولكن ليس من الضروري أن نأمل كي نبادر؛ فلسوف يوجد على الدوام معارضون جدد كيما يهاجموا الأوليغارشية باسم الديمقراطية، «وربما لن تنثني هذه اللعبة القاسية بتاتاً».

* * *

ذلك تفكير من تحرر من الوهم ومعاينة عدم الفاعلية، إذ لم يفض إلى العمل نتاج باريتو ولا نتاج موسكا ولا نتاج ماكس ويبر ولا نتاج ميكيلز ـ أياً كان أصالتها ـ وربما بسبب هذه الأصالة ذاته، وتقع هذه النتاجات على صعيد المعاينة، ولكنها غير جديرة للغاية بتكوين المحل الهندسي لقوة سياسية جديدة، فلم يشهد أنصار الليبرالية المضادة- للمساواة تلك الأرستقراطية

الليبرالية، التي طالما تمنوها، إنها وصلت إلى السلطة، ولم تعزز المناداة بالنخبة الليبرالية السياسية بل أمدت خصومها بأسلحة، أليس هناك إذاً من حل آخر سوى الصمت أو الوضوح المتوحد لأولئك الذين ما زالوا يرفضون بمزيد من القوة مغامرات الفاشية وأساطير المساواتية على حد سواء؟

2- أزمة الليبرالية

عصر الجماهير، هل هو بالضرورة «عصر أنظمة حكم الطغاة»[1] وهل كانت حرب 1914-1918 حدثاً جائزاً، ويمكن تجنّبه، أم كانت حقاً، كما يؤكد ذلك المنظرون المذهبيون لعقيدة جديدة، نتاج التناقضات الملازمة للرأسمالية؟ ألم تأتي لحظة التخلي عن الليبرالية الاقتصادية في سبيل ترسيخ الحرية السياسية؟ ألا ينبغي الكف عن اعتبار الليبرالية ككتلة واحدة، والبحث عن «دروب الحرية» بعيداً عن الليبرالية؟ ألا يجب أن تُعَدَّ بعض تدخلات الدولة على أنها محتومة وحتى أنها تدخلات حسنة؟ وما العمل كي تشكل الليبرالية «قوة ثالثة»بين الفاشية والشيوعية في تمام التوسع[2]؟ لقد فرضت هذه المسائل بحدة خاصة غداة أزمة عام 1929.

فلقد بعثت أزمة اقتصادية الوعي بأزمة الليبرالية هذه التي كانت كامنة منذ مجزرة الأعوام 1914-1918. وكذلك اتخذت أزمة الليبرالية هذه مبادئ الأمر مظهر نقاش بين أرباب الاختصاص الذين قابلوا بين أفكارهم عن وسائل علاج انهيار اقتصادي.

إلا أن الجدال أعمق من ذلك، ولا يهم صاحب الاختصاص فحسب بل رجل الشارع، ولا المذاهب الاقتصادية فقط بل الأفكار السياسية، إذ قام أولئك الذين يبحثون عن نظم الليبرالية ويفكرون بفاعليتها أكثر من نقاوتها يعارضون أولئك الذين يحافظون على الحنين إلى ليبرالية أبدية ويطيب لهم نعت أنفسهم بـ «الليبراليين الجدد».

---

(1) عنوان كتاب لـ إيلي هاليفي نشر قبل حرب 1939.

(2) سبق وأن استخدم تعبير «القوة الثالثة»، المعروف رواجه بعد الحرب العالمية الثانية، قبل عام 1939 بكثير، راجع «القوة الثالثة» لـ جورج ايزار ومجادلاته مع إيمانوبيل مونييه.

1- ليبرالية الحنين

يؤكد «الليبراليون الجدد»أن مبادئ الليبرالية تظل صالحة تماماً، إلا أنها ما طبقت البتة تطبيقاً مرضياً، ويكفي إذاً للخروج من الأزمة- التي هـي أزمـة اقتصادية قبل كل شيء- العود إلى مبادئ الفردية وحرية التنافس، إذ يأتي كل الأذى من تدخلات الدولة التي تحشر أنفها بما لا يعنيها.

لقد شرحت هذه الأطروحة، الدفاعية من حيث الأساس، بفروق دقيقة إلى هذا الحد أو ذاك وبموهبة ترهف إلى هذا الحد أو ذاك، ولكنـها أوحـت العديد من المؤلفات التي نشرت في بلدان شتى، ولقـد قـال جـاك رويـف: «وجَدْتُ جميع مصادر مـساوئ نظامنـا في تـدخلات الدولـة» (لمـاذا أظـل ليبرالياً رغم كل شيء.10. الأزمة، 1934). ويثور ببلاغة ضد مراقبـة الأسـعار في كتابه «النظام الاجتماعي» (1945).

وانتقد لو دفيغ فون مينرس، في كتابه في «الاشـتراكية»، الـذي تـرجم عن الألمانية إلى الفرنسية في عـام 1938، الاقتـصاد الموجّـه انتقـاداً لاذعـاً، ويكمن للحذور الرئيس لتدخلات الدولة، في نظـر لـويس بـودان، في أنهـا تعاكس النخبات التي وجودهـا «ضـروري في سـبيل تـوفير الأمـن وتـشجيع التقدم»، إذ عرضت هذه الفكرة على وجه الخصوص في «مشكلة النخبات» (1943) وفي «فجر ليبرالية جديدة» (1953).

أما لويس روجييه فهو، بعـد أن رفـض كـل شـكل للاشـتراكية رفـضاً قاطعاً، يُعَدّ من جهته أنه يجدر الإقرار للدولة، لا بدور في القيادة قطعاً، بل بوظيفة تشبه وظيفة شرطة المرور، وكتب في «العـوالم الخفيـة الاقتـصادية» قائلاً: «لا تسمح الليبرالية البناءة، التي هي الليبرالية الحقيقية، بـأن تـستخدم الحرية لقتل الحرية... إذ يمكن أن تقارن الليبرالية المانشسترية (ليبرالية حريـة العمل وحرية المرور) بنظام الطرق الذي يدع الـسيارات تـسير بـدون قـانون الطرق، عنها تصبح حالات الازدحام وإرباكات السير والحـوادث عديـدة لا تحصى....أما الدولة الاشتراكية فهي شبيهة بنظام سير تحدد فيه سلطة بـالأمر

على كل فرد متى يجب أن تخرج سيارته وإلى أين يجب أن يتجه وبأية طريق... وأما الدولة الليبرالية حقاً فهي تلك التي تكون فيها السيارات حرة أن تذهب حيث يطيب لها، إنما مع احترام قانون الطرق....».

ولقد حكم ف.أ.هايك، مؤلف «طريق العبودية» (الترجمة الفرنسية، عام 1945)، الذي ظهر بمظهر المتزمت في معسكر «الليبراليين الجدد»، حكم بأن دور الدولة هذا الذي يقر به روجييه دور مبالغ فيه، ويجمع هايك، الذي يتعلق تعلقاً عميقاً بـ «أساس الحضارة الحديثة الفردي»، ما بين الاشتراكية والاشتراكية القومية في إدانة واحدة، ويعتبر أن الاشتراكية الديمقراطية طوباوية خطرة ويكشف عن «الجذور الاشتراكية للنازية»، الأمر الذي قاده إلى نقد لاذع لحزب العمال البريطاني (راجع الفصل المعنون بـ «دعاة الشمولية الاستبدادية إنهم بيننا» ص132-146)، ويختم هايك كتابه، بعد أن ندد «بوباء المركزية» وأعرب عن ثقته بالتقاليد الإنكليزية، بهذا التوكيد: «تظل سياسة الحرية الفردية، وهي وحدها السياسة التقدمية، سياسة صالحة في أيامنا كما كانت صالحة في القرن التاسع عشر».

والترليبمان

ويعرض الأمريكي والتر ليبمان قضية أكثر تدقيقاً بكثير في كتابه goad society «المجتمع الصالح»، الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان «المدينة الحرة»، ويرد كتاب ليبمان، الذي كتب تحت تأثير «الانهيار الكبير»، رداً قاسياً على الأفكار التفاؤلية التي كانت تسود في الولايات المتحدة فترة الازدهار، ولا يتردد ليبمان بالتالي في الحكم على الليبرالية التقليدية و «رأسمالية حرية العمل التي استقرت في إطار إقطاعية فكتورية». ويقول إن الليبرالية تحولت إلى نظام قبول للحالة الراهنة ودفاع عنها، «وهكذا ليست الليبرالية في أيامنا سوى زينة باهتة تثير المشاعر المشكوك في أمرها أكثر ما يكون».

إلا أن ليبمان لم يتخلَ عن الليبرالية، إذ يبدو له اللجوء إلى الدولة-العناية والتخطيط علاجاً أسوأ من المرض. فهو يعتقد أن الاقتصاد المخطط

يقود إلى الحرب، ويحتمل أن يقوض الديمقراطية؛ ويقوي المصالح الخاصة ويشجع مراكز القوى: «الاستبدادية تفرِّق والليبرالية توحِّد»، ويعد ليبمان أن العالم الحالي مغتر بالروح الجماعية النزعة اغتراراً تاماً، وأن هناك شبهاً أساسياً بين الدول الشمولية الاستبدادية، وهو يدمج في انتقاداته روسيا السوفياتية وإيطاليا الفاشية وألمانيا الهتلرية والتصورات الميالة للتخطيط عند ستيورات تشاز[1] التي ظهرت له بأنها تشكل تهديداً خطيراً للحرية.

بيد أن الحرية حسب رأي ليبمان ليست حرية الاحتكارات والتروستات العملاقة، فهو يهتم بجعل الأسواق سليمة وتوفير حرية الصفقات وعلى الأخص تكافؤ الفرص الذي يبدو له أنه أساس الديمقراطية ذاته، وهو يعرِّف المجتمع الحر على النحو التالي: «المجتمع الحر هو المجتمع الذي لا تعود فيه حالات اللامساواة في شرط الناس وأجورهم وأوضاعهم الاجتماعية لأسباب خارجة عنهم ومصطنعة، لـ الإكراه الجسدي والامتيازات القانونية والميزات الخاصة والغش والتجاوزات والاستغلال»، ولكن تتم الإشارة بكثير من الوضوح إلى الوسائل التي قد تمكن من تحقيق هذا المجتمع الحر، إذ يقتصر ليبمان على التوكيد بـ «أن هناك قانوناً أسمى، أعلى من الدساتير والمراسيم والأعراف يوجد عند جميع الشعوب المتمدنة»، ويمكن، بفضل هذا الشكل الجديد للقانون الطبيعي، أن ينشأ «تجمع أخوي بين الناس الأحرار والمتساوين»، فالمسألة في الجوهر مسألة معرفة فيما إذا كان الناس «سيعاملون بمثابة أشخاص مصونين أو كأشياء يمكن التصرف بها».

برتران دو جوفنيل

إن ممثل الليبرالية ـ الجديدة المتميز في المضمار السياسي في فرنسا هو بلا شك برتران دو جوفنيل، مؤلفاته الرئيسة هي «في السلطة» (1945)، و «في السيادة» (1955) و «في السياسة الخالصة» (1963).

(1) الذي استخدم عنوان كتابه «البرنامج الجديد» new deal (1932) في تسمية تجربة روزفلت..

وكتاب«في السلطة» منوع مطول حول الصيغة الشهيرة: «كل سلطة تفسد؛ والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً»، ويدين المؤلف اجتياح المجتمع على يد «السلطة»، هذا المينوتور الجديد، ويعرض أن كل ثورة إنما تعمل في نهاية المطاف من اجل السلطة، ويؤكد أنه «عند البحث عن التأمين الاجتماعي، نجد الحالة الاستبدادية»، ويرفض «الحماية الاجتماعية» وكذلك «الاشتراكية والليبرالية العاميتين اللتين لا تستحقان المناقشة» (ص443).

ولكن ما هي إذاً أسس الليبرالية غير العامية في نظر ب.دو جوفنيل؟

1- يعدّ برنار دو جوفنيل، الذي يحدد موقعه في أعقاب مونتسكيو وتوكفيل وكونت وتين، أن غاية كل سياسة ليبرالية أن تحد من سطوة السلطة عن طريق منظومة من الموازنات أو المصدات: «الأمر الذي ينبغي إيراده بيقين، أن المرء يكون فكرة تافهة وخطرة عن «سياسة» صالحة فحسب، عندما يعتقد بأنها تقوم على أن الإرادة السيادية لا تلاقي أي مصدّ في الهيئة السياسية؛ وبالعكس إن تنظيم المصدات الحساسة هو شرط سير كل عمل كل هيئة سيراً سليماً- وشرط بقائها» (في السيادة ص 272).

2- ويشرع ب. دو جوفنيل، مثل آلان، بدفاع عن المصالح الخاصة التي هي «الأجزاء المكوِّنة للجماعة» وبتوضيح لها، ويتمنى «مصالح مجزاة وقد تكوّنت تكوّناً كافياً وواعية ومسلحة في سبيل إيقاف السلطة».

3- ويهتم إذاً ب. دو جوفنيل بالتجمعات الصغيرة والتعاون الاجتماعي على وجه الخصوص، وتبدو له السلطة العامة كعامل بين عوامل أخرى، «إنه العامل الأقوى، إنما يجب ألا يعدّ نفسه العامل الوحيد، وبالأحرى يجب أن يُعَدّ بمثابة المكمل الكبير» (في السيادة ص 23)، فلا أكثر تعارضاً مع الإرادة العامة حسب روسّو من هذا التصور التعاوني والحرفي لدولة تنهض بدور «المكمل الكبير».

4- ويبدو أن ب. دو جوفنيل يفكر، في آخر تحليل، شأن عدد من سابقيه، أن الأخلاق ما زالت هي الموازن الأفضل، فلقد قال «إن السياسة علم أخلاقي حقاً»(في السيادة ص337)، ويختم كتابه «في السلطة» بتقريظ لواجب الدولة : «يقابل كل وظيفة قانونها في الفروسية وواجبها في الرعاية». (في السلطة ص.449)، ولـ «قادة الفئات» (potentes) و «كبار الجماعات» (seniores) رسالة مثالية «يجب على السلطة الروحية أن تذكرهم بها دونما انقطاع» فالأخلاق لا تنفصل عن الدين: «وبمجرد أن يعلن أن الإنسان مقياس كل شيء، فلن يكون هناك من بعد حق ولا خير ولا عدل».

ويبدو إذاً أن ب. دو جوفنيل قد وجد في نهاية تحليلاته نوعاً من الانتقائية على طريقة فيكتور كوزان (في الحق والجمال والخير) وهي مَزيج من المثالية واللاهوتية والاسمية ومن شكل من أشكال الليبرالية يذكّر بليبرالية «المواطن ضد السلطات».

2- في سبيل ليبرالية منظمة

تحتفظ ليبرالية الحنين بأنصار عدة ـ في فرنسا على أية حال، إذ ظل يتعلق بها- عشوائياً بلا شك، ولكن بصورة مؤثرة أحياناً- جميع أولئك الذين شعروا بأن تطور الاقتصاد الحديث يهددهم من حرفيين وتجار وصناعيين صغار وملاكين صغار، بيد أنها تتعارض، مع هذه الليبرالية المحافظة التي كانت حركة بوجاد (الفرنسية) إحدى أبرز تجلياتها، ليبراليةٌ عصريةٌ لبعض الناس الذين يصرحون بأنهم قبل كل شيء يهتمون بالفاعلية في المضمار السياسي وفي الميدان الاقتصادي[1] على حد سواء، والذين يطيب لهم أن يستندوا إلى دروس كينز Keynes و «البرنامج الجديد new deal» والذين يوصفون أحياناً بالتكنوقراطيين.

(1) كان رواج كلمة فعال efficace في فرنسا المعاصرة بارزاً بوجه خاص.

أ- الرجوع إلى كينز

إن «الثورة الكينزية» إنما تهم السياسة كذلك، فالظاهرة واضحة على وجه الخصوص في فرنسا منذ آخر لحرب الثانية، ويعاين المرء في هيئات الدولة الكبيرة نوعاً من الانقطاع بين جيل القدماء، الذين ظلو متعلقين بالليبرالية التقليدية، والأجيال الأفتى الذين غالباً ما يحكمون بشدة على قصر نظر أوساط أرباب العمل و «النزعة المالتوسية» عندهم، والذين ينادون بمبادئ كينزية دون أن يعرفوا دائماً ما تتضمنه «النظرية العامة» معرفة دقيقة... (راجع في هذه النقطة مقال شارل برانديالك، «الموظفون الكبار والرأسمالية»، «فكر»، حزيران 1953).

كينز (1883-1946) عالم اقتصاد إنكليزي كتب من أجل أن يحل مشكلة إنكليزية، ولقد كانت إنكلترة في تمام الأزمة حينما نشر في عام 1936 كتابه «نظرية عامة في الاستخدام والفائدة والعملة»، وكان الأمر قبل أي شيء أمر كفاح ضد البطالة.

ما كان كينز مجرد منظر، فكما شار آلان بارير، إنه كتب مؤلفه من أجل أن يبين ضرورة سياسة معينة وكي تسوّغ السياسة التي يفضلها وهي استثارة زيادة الاستخدام عن طريق تزايد الطلب الفعلي، وأوصى كينز بالتالي في:

1- زيادة الكتلة النقدية في التداول (لا تضخم في حال نقص- الاستخدام).

2- سياسة استثمارات واسعة وأعمال كبيرة.

3- عودة إلى الحمائية.

4- إعادة توزيع الدخول: ومنه إلى كينز مناوئ لأصحاب الريع ومؤيد للأُجَرَاء أرباب الأجور وأصحاب المبادرة الذين يوظفون الاستثمارات.

إذاً تفترض مسبقاً السياسة الاقتصادية عند كينز اختياراً أساسياً، ولكنه يحرص على الحفاظ على الملكية الخاصة؛ ولم يفكر في التوجه (الاقتصادي) ولا في التخطيط المنظم ولا في إصلاحات البنية، فهو قد ظل

ليبرالياً (راجع «محاضرته هل أنا ليبرالي؟ am I a liberal في كامبردج في عام 1925)، إلا أنه يشير إشارة واضحة إلى أن ليبرالية القرن التاسع عشر في نظره ليست مقبولة في العالم المعاصر، ويرفض أن يحتوي في الإحراجات الثنائية الزائفة من مثل فرد ـدولة أو اشتراكية- رأسمالية، ويجهد لتحديد وسائل تحقيق سياسة «استقرار اجتماعي وعدالة اجتماعية».

ب- المرجع الأمريكي

لقد استخدمت الإحالة إلى «التجربة الأمريكية» استخداماً واسعاً في السنوات التي سبقت حرب 1939 قام بها أناس مناوئون لأية مغامرة ثورية إنما راغبون في إصلاح الليبرالية في منحى السلطة.

هكذا انتشر في فرنسا نحو أعوام 1925-1930 في بعض أوساط المثقفين ورجال الأعمال إعجاب بالحضارة الأمريكية مضى أحياناً جنباً إلى جنب مع مدح إيطاليا الفاشية، مؤدّاه: الثقة بالحداثة، والعملية، وعقلانية المناهج، والتنظيم، والفاعلية، وهي مزيج من هانري فورد و موسوليني أنضاف له فيما بعد بقليل (إنما لدى البعض فحسب) مدح روزفلت و «هيئة خبرائه».

ولم يكن روزفلت، الذي تولى الرئاسة عام 1933، بالمنظر المذهبي بتاتاً ولا يبدو أن يكون قد أثر فيه فكر كينز سوى تأثير يمكن إهماله، فلقد وضع روزفلت، هذا المناوئ للاحتكارات إنما المتعلق بالملكية الخاصة والمهتم بالعمل الحكومي، سياسته تحت ضغط الظروف؛ فلقد اهتم قبل كل شيء بحل المشكلات المقلقة التي كانت تطرح على الولايات المتحدة في 1932-1933، وهي: أكثر من عشرة ملايين عاطل عن العمل، وبؤس المزارعين، وإفلاسات مصرفية، وانهيار منشآت عدة، وهبوط التجارة الدولية.

وقلما يهم نسبياً في هذه الظروف:

1- أن يعرف فيما إذا كان روزفلت برنامج ومعارف اقتصادية متينة كما أكد فرانك فريدل ودانيال ر. فوسفيلد أو فيما إذا لم يكن روزفلت سوى «ممارس انتهازي» كما أكد ذلك ريشار هوفستادتر.

2- أن يسهب المرء فيما يكون قد أصبح عليه «البرنامج الجديد» بدون دخول الولايات المتحدة في الحرب، إذ يبدو حقاً أن الدخول في الحرب قد عمل من أجل الاقتصاد الأمريكي ما لم يفلح «البرنامج الجديد» في صنعه مثل: العودة إلى اقتصاد دينامي، والاستخدام الكامل، والتوزيع الأفضل للدخل القومي، وتعزيز السلطة الاتحادية، أما بخصوص تحول اقتصاد الحرب إلى اقتصاد السلم، فلقد تحقق في الإطار الذي وضعه «البرنامج الجديد» وكان الرئيس ترومان مكمِّل «البرنامج الجديد» وموطده.

ويبدو «البرنامج الجديد» في جميع الأحوال، بمثابة نموذج إصلاحية نجحت، وكان تأثير الولايات المتحدة على سبيل المثال ظاهراً للغاية عند رجل كجورج بوريس الذي نشر في عام 1934 كتاب «ثورة روزفلت» والذي نلقاه في حاشية مانديس فرانس.

ج- إصلاح الدولة لدى أندريه تارديه

إن التأثير الأمريكي ظاهر للغاية أيضاً عند أندرييه تارديه الذي ظهر كتابه «حواش حول الولايات المتحدة» في عام 1937، ومن المعروف كيف عدل رئيس مجلس الوزراء الأسبق عن الحياة السياسية وكرّس نهاية حياته المهنية في فضح عجز النظام البرلماني وفي المطالبة بإصلاح سلطة الدولة ودون أن يكف عن القول بأنه ليبرالي، ولقد قال: «الحضارة الفرنسية حرية، حرية العيش وحرية الفكر وحرية القول... ذلك هو الأمر الجوهري في التقاليد الفرنسية... وفيما يخصني، لقد اخترت: فلنوطد السلطة في سبيل إنقاذ الحرية والسلم».

ويوصي تارديه، هذا المناوئ للقومية ـ الاشتراكية وللماركسية مناوأة شديدة، باصطلاحات خمسة بدت له مناسبة لإصلاح سلطة الدولة، وهي: توسيع استعمال حق الحل، وانتزاع مبادرة النفقات من أيدي النواب، وإحداث تصويت للنساء، واللجوء إلى الاستفتاء ومنع الإضراب على الموظفين.

لم تمارس مؤلفات تارديبه («تجربة السلطة» 1931؛ و «أمام البلاد» 1932؛ و «ساعة الحسم» 1934، الخ) سوى تأثير محدود في حياته، غير أنها اتخذت بعض الراهنية في أيامنا.

د- التكنوقراطية

يتحدد موقع الإصلاحات التي اقترحها أندريه تارديبه في الصعيد السياسي، إلا أن، في الولايات المتحدة بادئ الأمر ثم في أوروبا، قد مالت إلى الانتشار الفكرة القائلة بأن المشكلات الحقيقية ليست على الصعيد السياسي بل على الصعيد التقني، و إنما السلطة الفعلية إنما يمارسها التقنيون: وهذه هي فكرة «التكنوقراطيين» الأساسية.

وكلمة «تكنوقراطية» «Technocratie» كلمة حديثة، مستوردة من الولايات المتحدة، ولم تدرج في قاموس الأكاديمية عام 1935.

ويبدو أن مبدع الكلمة هو وليام هنري سميث الذي عرَّف التكنوقراطية في عام 1921 على النحو التالي :«يمكن أن تعرَّف التكنوقراطية بأنها نظرية في التنظيم الاجتماعي ومذهب في التنظيم القومي للصناعة، وتتضمن إعادة التنظيم العلمي للطاقة والموارد القومية، وتنسيق الديمقراطية الصناعية مع إرادة الشعب».

بيد أن الحركة المعروفة باسم التكنوقراطية لم تظهر في الولايات المتحدة إلا أثناء أزمة 1930-1932: «لقد انتشرت كلمة في الولايات المتحدة ومدن الغرب الكبيرة انتشارا واسعاً، نحو آخر عام 1932 حينما كنا في قعر الأزمة الاقتصادية العالمية، وكان المرء يسأل، هل أنت تكنوقراطي؟ كما فعل لافونتين فيما مضى سائلاً: هل قرأت باروك»؟ (م. بيه، ش. بتلهيم، ج. فوراسييه، ج. فريدمان، ج. غورفيتش، وآخرون، «التصنيع والتكنوقراطية»، 1949، وفيه مقال ج. فريدمان، «التكنوقراطيين والحضارة التقنية»، ص 50).

«وكانت تكمن فكرة التكنوقراطيين الكبيرة، الذين هم حول هوارد سكوت[1]، في استخدام العلوم الفيزيائية استخداماً مباشراً من أجل حل المشكلات الاجتماعية... فلقد اعتقد التكنوقراطيون، عندما قارنوا التقدم التقني الهائل بالفوضى الاقتصادية الصارخة في الإنتاج والتوزيع، بأنهم يزيلون هذه الفوضى باستخدام نجاحات التقدم التقني استخداماً مباشراً، وما يجعل منهم تكنوقراطيين إنما هي بالضبط هذه المحاكة المجردة من أي إصلاح عقلاني للمؤسسات والبنيات» (ج فريدمان، المرجع المذكور).

«المديرون» حسب برنهام

لقد ساهم كتاب جيمس برنهام، «الثورة الإدارية» الذي نشر في الولايات المتحدة في ربيع 1940 وترجم إلى الفرنسية في عام 1947 (مع مقدمة من ليون بلوم) أكثر ما ساهم في نشر الإطروحات التكنوقراطية[2].

وتوكيدات برنهام الرئيسة هي التالية:

أ- الرأسمالية مدعوة إلى الزوال.

ب- الاشتراكية عاجزة عن أن تخلفها.

ج- الرأسمالية والاشتراكية إنما تتطوران بالطريقة نفسها، وتحدث جميع البلدان، أياً كان نظامها السياسي، ما دعاه برنهام بـ«الثورة الإدارية»، ومؤداها: إن السلطة و (الثورة) يعودان أكثر فأكثر إلى التقنيين المسؤولين عن الاقتصاد.

ويتجلى هذا التطور حسب رأي برنهام ـ وها هنا تظهر القضية السياسية بالمعنى الدقيق ـ في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية شأنه شأن الولايات المتحدة، فلقد كتب: «إن 11 إلى 12% من السكان السوفياتيين

---

(1) مؤلف كتاب «مدخل إلى التكنوقراطية»، نيويورك، 1933.

(2) بيد أن هذه الأفكار لم تكن جديدة، فلقد عبر عنها تروتسكي منشق، برونور، (ريزي)، في «التحول البيروقراطي للعالم»، دور النشر الحديثة، 1939.

يصيبهم حالياً 50% من الدخل القومي، والتفاوت أبرز في الولايات المتحدة الأمريكية إذ يحصل 10% من السكان على 35% من الدخل على وجه التقريب».

ولكن «من هم المديرون»؟ لا يأتي برنهام بجواب محدد تماماً على هذه المسألة المطروحة في فصل من كتابه «عصر المنظّمين» (من ص48 إلى 102)، ويذكر برنهام بين «المديرين» «managers» (وهي كلمة ترجمت إلى الفرنسية بكلمة «منظمين» «organisateurs» ترجمة في غير محلها) الفئات التالية: «مدير الإنتاج، ومراقبو المالية، والمهندسون الإداريون، والمراقبون التقنيون، وأعضاء مجالس الإدارة والمفوضون، ورؤساء المكاتب» ويبدو أن برنهام، بخلاف سان سيمون، يعدّ أن المدير ينتمي إلى النخبة الإدارية، فهو يقول «إن مقر السيادة، في المجتمع الإداري، إنما يوجد في المكاتب الإدارية»، فتصور النخبة الإدارية عند برنهام أوسع إذاً من التصور السانسيموني لها ومن تصور هوارد سكوت الذي يكون التكنوقراطيون الحقيقيون في نظره هم الفيزيائيون ـ الكيميائيون، أي الأناس الذي يتحكمون بمختلف مصادر الطاقة المطبقة على الإنتاج، إن تكنوقراطيي برنهام هم الأناس الذين يمسكون بدفة القيادة، ولكن أية قيادة؟ يبدو أن برنهام يعتقد بأن طبقة أساسية اجتماعياً تغدوا آلياً طبقة قائدة سياسيّاً، فهو يقلب ضد الماركسية الصحيحة نوعاً من النزعة الاقتصادية الأولية مختلف للغاية عن الماركسية الصحيحة، وهكذا ينتقل عمله على نحو طبيعي من الاقتصاد إلى السياسة، ومن لا سياسة ظاهرية إلى معاداة للشيوعية عنيفة تشهد بها كتبه الأخيرة.

التكنوقراطية والحكومة الجماعية

يطيب لبعض التكنوقَراطيين، المقتنعين بأن التقني أهم من السياسة، أن الديمقراطيات الليبرالية والأنظمة الفاشية أو الاشتراكية يختلف بعضها عن بعض من الناحية السياسية، إلا أن هذه التعارضات الظاهرية لا تحسن إخفاء

المشابهات الأساسية؛ فالسلطة الحقيقة تمارسها في كل مكان أقلية من «المديرين» تتماثل مشكلاتهم ونماذج عملهم، ووجدوا كي يتفقوا (في حين وجد السياسيون لكي يتناحروا)، وتنجم عن ذلك أحلام في الحكومة الجماعية synarchie لدى بعض التكنوقراطيين.

التكنوقراطية والديمقراطية

مما يطابق جوهر التكنوقراطية أن تظل إيديولوجياً لـ «قلة سعيدة»، ومع ذلك شهدت فرنسا، خلال هذه السنوات الأخيرة، محاولة لتعميم بعض جوانب المثل الأعلى التكنوقراطي ولإدماجها في ديمقراطية صحيحة، وتقع ما دعيت بالمانديسية (حركة مانديس فرانس)

في نقطة تلاقي بين النزاعات التالية:

1- الراديكالية السياسية.

2- تقاليد تكنوقراطية معينة، عززها الشعور بالعجز الذي قدمته حكومات الجمهورية الرابعة.

3- ليبرالية السلطة والتخطيط التي كانت موضوع كره خاص كلياً قام به أنصار الاتباعية الليبرالية القومية.

3- السلفية الجديدة والمحافظة الجديدة

أي سبيل بقي للناس الذين يرفضون الاشتراكية والرأسمالية والمغامرة الفاشية على حد سواء، أمام جذب الفاشية وأمام إصابة النزعة المحافظة الليبرالية بالتضخم؟ هل تسقط السلفية بالضرورة إما في المحافظة وإما في الفاشية؟

لقد نوقشت المسألة في فرنسا نقاشاً حاداً في فرنسا خلال العشر سنوات التي سبقت الحرب 1939، إذ حافظت مدرسة العمل الفرنسي على رفضها

العنيد للديمقراطية الليبرالية وظلت وفية كلياً لمبادئ موراس[1] إلا أن إدانة العمل الفرنسي في عام 1926، وأزمة 1929، وصعود النزعات الفاشية قد غيرت معطيات المشكلة المعروضة في الـ «تحقيق في الملكية»، فقام، ابتداء من عام 1930، شباب انفصلوا عن «العمل» الفرنسي وآخرون ما أغرتهم الموراسية البتة ووحدوا ازدراءهم لـ «النظام القائم»، وأرادوا أن يرسوا، عن طريق التمسك بتجاوز التعارضات التقليدية، قواعد من نوع «اليمين الجديد»، الاجتماعي والثوري، وهكذا أصبح للسلفيين، شأن الأحرار، عصريوهم ومتزمتوهم.

أ- السلفية الجديدة الفرنسية في السنوات 1930

لم يولد ذلك التخمر الفكري في السنوات 1930 أي تشكيل سياسي هام حقا، إلا أنه لا بد من الإشارة إليه إشارة موجزة (إن لم يكن في سبيل الإشارة إلى الفائدة التي قد تقدمها دراسة معمقة لفترة غالباً ما أهملها المؤرخون الفرنسيون إهمالاً كبيراً)[2].

ولم تكن الجهود لتأسيس سلفية جديدة خلواً من الصلات بالمحاولات التي ظهرت في الحقبة ذاتها من أجل تحديث الليبرالية، فغالباً ما تواكبت السلفية الجديدة والتكنوقراطية، إذ يميز ذلك بهذا الصدد أشد تمييز موقف خريجي المدرسة المتعددة التقنيات (البوليتكنيك) الذين كانوا يحركون مجموعة الأزمة س، وتوطدت صلات مفردة في الظاهر ما بين رجال جاؤوا من آفاق سياسية مختلفة أشد الاختلاف واختاروا في عام 1940 طرقاً متعارضة، فلقد شجع جو الحقبة على حالات التقارب وعلى المحاولات في سبيل تجاوز الأطر المسبقة.

(1) راجع ما تقدم..

(2) ج. توشار، «فكر الثلاثينات. النزعات السياسية في الحياة الفرنسية منذ عام 1789»، هاشيت 1960، 144ص.

ولا نحسن فهم مجلة «فكر» التي تأسست عـام 1932 و «الاشـتراكية ـ الجديدة» و«الجمهورية» هذا إذا ضربنا صفحاً عن جميع تلـك المجتمعـات العابرة ذات العناصر المحدودة والمطامح الواسعة التي حلمت بإقامـة «نظـام جديد» وتأسيس «حركة قومية ثورية».

ولا بد أن نذكر، من بين المنشورات المميزة لهذه الحقبة «الدفاتر» التي أسسها جان- بيير ماكسانس في عـام 1928 و «الـرد» الـتي أسـسها جـان دو فابريغ في عام 1930، وعلى الأخص «النظام الجديد» التي تأسـست في أيـار 1933 والتي كان يحركهـا روبـير آرون وآرنـود دانييـه، وتغـيرت النـبرة بعـد السادس من شباط عام 1934 الذي يحدد انقطاعاً وأصبحت المساجلات أشد عنفاً وتصلبت المواقف السياسية، وظهـر «الإنـسان الحقيقـي» بقلـم دوفـان مونييه، و «الإنسان الجديد» بقلم رو دييتي، و «نضال الشباب» بقلم برتراند دو جوفنيل، و «الكفاح» بقلم تييري مولنييه وجان دو فابريغ، و «المتمرد»، وإلخ، أما الكتب التي تدل أفضل دلالة على روح هذه النشرات فهي: «تاريخ السنوات العشرة» لـ ج. ب. ماكسانس (1939)، و «الثورة اللازمة» لـ روبـير آرون وآرنود دانييه (1933)، و «ما بعد القومية» لــ تـييري مولنييـه (1938)، وتجدر مقارنة ذلك بـ «ما قبل الحرب عندنا» لـ بـرازيلّلاّك والنـشرة اليتيميـة بعنوان «مونييه وجيلة» التي تبرز بوضوح ما كان يقرّب مونييه من دانديه ومـا كان يباعد بينهما.

ولكل مجلة من هذه المجلات لونهـا الخـاص بهـا، بيـد أن محرريهـا غالباً ما كـانوا هـم ذاتهـم ؛ ومـن المـستطاع أن نـستخلص بعـض الـسمات المسيطرة على أي حال، إن لم تكن المشتركة:

1- الولع بالخطط، وشهراها «خطة 9 تموز» بمقدمة من جول رومان، وهاكم عناوين الفصول الرئيسة لوثيقة تقـدم نفـسها نوعـاً مـا بمثابـة برنـامج حكومة وتبحث، بوصفها كذلك، عن انضواء الحـد الأقـصى مـن الأنـصار: إرادة تأليف، إيمان بالخدمة، نقد الحريات الـصورية، تراتـب الأشـخاص،

تعزيز السلطة التنفيذية، تنظيم المناطق، تقارب فرنسي ألماني، سياسة أوربية لإفريقيا، نظام حرفي مضاد للرأسمالية، تخفيض قيمة العملة، وتتمثل الأهمية الرئيسة لـ «خطة 9 تموز» (1934)، التي تصدر عن نزعة إصلاحية معتدلة، في أنها تبرز التلاقي بين التيار الليبرالي ـ الجديد، فمن العسير للغاية أن نميز في هذه الحقبة بين الاتجاهين

2- الاهتمام بتأسيس أناسية جديدة، و «نظام جديد»، فمؤسس «الدفاتر» جان بيير ماكسانس، الذي ينفر من الحضارة على طريقة فورد ومن الحضارة على طريقة ستالين على حد سواء، يتمسك بتحديد «الضرورة الثورية لأناسية مسيحية، يعني أناسية تنجو في منابعها من المثالية البورجوازية القديمة كما تتخلص كذلك من المادية المعاصرة»، كما يعلن محررو الـ «بيان في سبيل نظام جديد»أنهم: «سلفيُّون إنما غير محافظين، وواقعيون إنما غير انتهازيين، وثوريون إنما غير متمردين، لا أنصار حرب ولا أنصار سلام، ووطنيون لكن غير قوميين، واشتراكيين إنما ليسوا بماديين، وشخصانيون إنما ليسوا بفوضويين، وأناسيون لكن لا دعاة إحسان».

3- الإرادة في تجاوز التعارض يسار- يمين، ورفض الاستسلام للألاعيب البرلمانية، فلقد كتب روبير آرون وارنود دانديه في مقدمة «الثورة اللازمة» (1939)، قائلين: «لسنا من اليمين ولا من اليسار، ولكن لا بد من تحديد موقعنا باللغة البرلمانية قطعاً، نكرر إننا نقع في منتصف الطريق بين اليمين المتطرف واليسار المتطرف خلف الرئيس، وهو يدير الظهر للجمعية».

4- الإرادة الثورية، والاهتمام بالتوفيق بين القومية والثورية، فلقد توخّى المنظّرون المذهبيون لـ «النظام الجديد» تحديد خطوة القوة لـ «ثورة فرنسية جديدة»، وكتب روبير آرون وارنود دانديه في «الثورة اللازمة» (وهو كتاب بعنوان ذي دلالة مميزة)، قائلين «لا بد» عندما لم يعد يوجد النظام في النظام، من أن يكون في الثورة؛ والثورة الوحيدة التي نقصد إنما هي ثورة النظام».

ونشرت «الثورة الفرنسية الجديدة» في نيسان 1933، عدداً خاصاً عن الشباب، وكتب دانيال- روب في هذا العدد، مايلي: «تكمن السمة الأولى في هذه الجماعات في كونها ثورية... وموقفها موقف رفض كلي للرأسمالية والستالينية على حد سواء، ولا يقيمون، بين القوتين اللتين تتجابهان في أيامنا، أي فرق أساسي».

ولقد تمسك تييري مولنييه، في كتابه المعنون «ما بعد القومية» (1938)، الذي استوحى عنوانه على نحو بارز من كتاب هانري دومان «ما بعد الماركسية»، تمسّك بتحديد قومية ثورية على وجه أصيل، وكتب : «إن كلمتي «قومي» و «ثوري» نفسيهما قد لطختهما بالعار إلى حد بعيد الدجليّة والرداءة واللفظية، ولم تعودا تستقبلان في فرنسا إلا بلا مبالاة تكاد تماثل القرف، وتكمن المشكلة في أيامنا في تجاوز تلك الأساطير السياسية المبنية على التناقضات الاقتصادية لمجتمع منقسم، وفي تحرير القومية م طابعها «البرجوازي» والثورة من وسمها «البروليتاري»، وفي استمالة الأمة كلياً وعضوياً وكلياً إلى الثورة فالأمة وحدها تستطيع أن تصنعها وترغيب الثورة بالأمة فالثورة وحدها تستطيع أن تنفذها».

5- وأخيراً، طائفية حرفية.. جديدة ملتبسة للغاية على أي حال، ذلك أن هناك ثلاثة أشكال متميزة للحرفية في السنوات التي سبقت عام 1939.

أ- الحرفيّة على الخط الموراسي القويم التي تظهر في اتحاد الطوائف الحرفي الفرنسية.

ب- الحرفيّة على النموذج الموسوليني التي تتجلى على الأخص في «الإنسان الحقيقي» وفي «الإنسان الجديد»، ففي مجلة «الإنسان الحقيقي» يدينون «الإنسان المجرد»، ويذكرون باستمرار رعاية جورج سوريل، ويمجّدون الحرفة والكومونة والمنطقة في عبارات تنبئ بـ «الثورة القومية»، أما في مجلة «الإنسان الجديد» لجورج روديتي، والتي نشرت في آب 1935 عدداً خاصاً حول الحرفية، فهي تحاول التوفيق بين الاشتراكية والفاشية.

ج- حرفيّة مجلة «العدالة الاجتماعية» لـ أندريه فوازان وهي تتعارض مع النزعة الحرفية الموراسية وتحاول دمج النقابات في التنظيم الحرفي، وينتسب محررو «العدالة الاجتماعية» القدماء في يومنا هذا إلى حركة «اتحاد fédération».

ولم تشجع الفكرة القائلة بأن الأزمة الديمقراطية السياسية غير أهل لحل الأزمات الاقتصادية وتنظيم الإنتاج تنظيماً عقلانياً لم تشجع على ازدهار الحرفية- الجديدة فحسب بل على تفتح نوع من النقابية- الجديدة الرامية إلى حمل النقابات المهنية على تأمين البديل لدولة عاجزة.

ولقد جاهد ماكسيم لوروا، في «التقنيات الجديدة للنقابية» (1921)، أن يبيّن بأن التنظيم السياسي مجرد نتيجة لازمة للتنظيم الاقتصادي، إذ لا بدّ من «إقامة المدينة النقابية على أطلال الدولة الحديثة»، وظهر تصور مماثل في كتاب النقابي شارل ألبير «الدولة الحديثة» (1929).

ولقد عرفت هذه النقابية ـ الجديدة، التي يعسر التمييز بينها وبين الحرفية الجديدة، نوعاً من الرواج ما بين الحربين الأخيرتين، بيد أنه يبدو من المبالغ فيه شيئاً ما أن نؤكد مثل جاك دروز بأن «ظهور النقابية قد كان بلا شك الحدث الكبير في تاريخ الفكر السياسي الفرنسي في القرن العشرين»، قد نكون بالأحرى ميالين لأن نستخلص بأن النقابات الفرنسية لم تتوصل إلى وضع مذهب خاص بها ولا إلى بعث الحماسة التي كان بمستطاعها أن تحيي مذهباً ولو مجملاً، ويبدو لنا هذا التقصير أنه ينيخ بكلكله على الحياة السياسية الفرنسية.

ولم يكن لجميع هذه المجموعات سوى تأثير سريع الزوال بلا شك، .إلا انه لا غنى عن معرفتها كي نقوِّم كما ينبغي الأفكار السياسية لفيشي وديغولية الحرب التي تقتبس، كما بي نذلك نيكولا فال في إطروحة دافع عنها في هارفارد ولا تزال غير مطبوعة، تقتبس سمات عديدة من إصلاحية الفترة السابقة.

ب- نحو نزعة محافظة ـ جديدة ليبرالية؟

تجدد اهتمام ملحوظ بالنزعة المحافظة (المحافظية) منذ نهاية الحرب الأخيرة في البلدان الأنكلوساكسونية ولا سيما في الولايات المتحدة (راجع أعمال روسل كيرك حول «الفكر المحافظ» وكتاب كلينتون روسيتر في النزعة المحافظة في أمريكا، الخ)، وتصدر هذه الأعمال عن محاولة لإحياء النزعة المحافظة ومعارضة فكر الرجعية بنزعة محافظة بناءة وليبرالية على نحو أصيل.

وظلت تستخدم كلمة محافظ، في فرنسا في معنى ذمّي بوجه عام، بيد أن هناك استثناءات: إذ قام ريمون آرون عام 1958 في جريدة «لوموند» بانتقاد مشروع دستوري وصفه بـ «الرجعي» (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة) وأعطى مقاله العنوان المميز «أقوال محافظ»، فتحدث البعض عن «ديزرائيلية فرنسية» لنعت عمل يعسر رده إلى صيغة محددة ويصدر عن نزعات مختلفة (ولا شك أن تأثير ماكس فيبر أعمقها)، ويكفي أن نشير هنا- ذلك أن نتاج ريمون آرون يستدعي تحليلاً أوسع- إلى مايلي:

1- إن هذه «النزعة المحافظة- الجديدة»، إن كانت هناك من نزعة محافظة ـ جديدة، إنما تأخذ موقعاً بعيداً للغاية عن «السلفية- الجديدة» للسنوات 1930، فالمسألة في الواقع مسألة عالمين فكريين مختلفين تمام الاختلاف: فلقد كانت المساجلات بين ريمون آرون وتييري مولنييه بخصوص الجزائر ذات دلالة مميزة جداً في هذا الصدد.

2- إن الأمر أمر نتاج متوحد يبدو أحياناً أقرب إلى خصومة المزعومين من قرائه المعتادين.

4- المسيحية والديموقراطية

لقد تم اجتياز طريق طويلة في وقت قصير منذ الحقبة التي أثارت فيها بيانات ليون الثالث عشر في سبيل الالتقاء ردود فعل ساخطة لدى الرأي الكاثوليكي الفرنسي، ويعدّ تشكّل الأحزاب الديمقراطية- المسيحية في بلدان أوربية عديدة ونجاحها حقائق يجب ألا تغمض أهميتها، غير أن قوة الأحزاب الديمقراطية ـ المسيحية الانتخابية أوضح من أصالة مذهبها؛ فمن البيّن، إذا ما اقتصرنا على فرنسا، أن نعاين بأن المفكرين الكاثوليكيين الذين تمتعا بأقوى تأثير، ماريتان ومونييه، قد ابتعدا ـ والثاني على الأخص ـ عن الديمقراطية المسيحية، فخلاصة الأمر تكمن في معرفة ما إذا كان نجاح الديمقراطية المسيحية شيئاً آخر غير مجرد انضواء المسيحيين إلى ممارسة الديمقراطية، وفيما إذا كان يقابل تصوراً مسيحياً خاصاً للسياسة.

أ- الديمقراطية المسيحية

ارتضت أغلبية الكاثوليك الأوربيين، بعد حرب 1918، بالديمقراطية البرلمانية، وكان دون ستورزو don sturzo، الذي أسس في عام 1918 الحزب الشعبي الإيطالي، منظر الديمقراطية المسيحية الرئيس، ولقد ناصر، بوصفه إصلاحيّاً وميّالاً للامركزية ومناوئاً لتجاوزات الدولة، التمثيل النسبي، وكان احترام التعددية في جميع صورها السمة البارزة في مذهبه، والأمر معاً أمر «تعدّدية أفقية» (تكتلات، أسرة، مهنة، جماعات محلية وإقليمية، حركات شبيهة، معارضة الاحتكار والتمركز) و «تعددية عامودية» (اهتمام بالتسامح واحترام مختلف الاتجاهات)، وهكذا تظهر الديمقراطية المسيحية محافظة أكثر منها سلفية.

• وعدّ الحزب الشعبي الإيطالي، في عام 1919، 100 ناخباً منتخباً، إلا أن التدهور بدأ منذ عام 1922؛ فلم يتمكن الحزب من معارضة مجيء الفاشية واضطر دون ستورزو إلى الهجرة في عام 1924.

ولقد استوحى «الديمقراطيون الشعبيون» الفرنسيون من أفكار دون ستورزو، هؤلاء الذين تأسست مجموعتهم البرلمانية في عام 1924 والذين عرض مارسيل بريلو وريمون لورانت مذهبهم في عام 1928 في مؤلفهما «الكتاب السياسي الوجيز»، الذي ألحّا فيه على تمثيل المصالح العائلية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أن الحزب الديمقراطي الشعبي لم يتوصل إلا إلى اجتذاب عدد صغير من النواب، الذين اختلط عملهم أكثر فأكثر بعمل النواب المعتدلين، ولقد مثل شامبيتييه دور ريب الديمقراطيين الشعبيين في وزارتي تارديو، ولافال، غير أنهم رفضوا الانضمام إلى «الجبهة الشعبية»، بخلاف «الجمهورية الفتاة» لمارك سانييه، التي حظيت بخمسة نواب منتخبين في عام 1936.

بيد أنه وإن لم تؤدِّ الديمقراطية المسيحية إلا إلى نتائج متواضعة على الصعيد السياسي، فإن «الاتحاد الفرنسي للشغيلة المسيحيين» c.f.t.c سرعان ما انتشر وعدّ 500000 منتسباً في عام 1939، ومن جهة أخرى نجحت «الفجر» التي تأسست في عام 1932 على يد فرانسيسك غاي، باكتساب جمهور بفضل مقالات جورج بيدو حول السياسة الخارجية على وجه الخصوص.

ويعرف الناس النجاحات التي فازت بها الديمقراطية المسيحية بعد الحرب العالمية الثانية في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وبلجيكا، ويعرفون كذلك أية مشكلات طرحتها عليها ممارسة البرلمانية وتجربة السلطة وفي حين استمر البعض يعتقد بأن الديموقراطية المسيحية أمل المسيحيين، دانها آخرون ـ شأن برنانوس أو مورياك ـ باسم المسيحية ذاتها: فالديمقراطية المسيحية، بعد أن اتهمت بالترصد والانتهازية والخيانة قد لا تكون شيئاً آخر سوى راديكالية- اشتراكية مخصصة للمسيحيين...

ب- عمل ماريتان

لا يجوز أن نخلط بين مؤلف «المسيحية والديموقراطية»، القادم من «العمل الفرنسي»، وبين ممارسي الديمقراطية المسيحية.

1- الخير مشترك ـ يؤكد ماريتانMaritain، الذي يستوحي من أرسطو وسان توما، أن الدولة ليس لها من غاية أخرى، سوى تأمين «الخير المشترك» وأن هذا الخير المشترك لا يختلط مع خيرات الأفراد، وهو يأخذ من جديد المسلمة القائلة بـ «أن الخير المشترك أسمى ألوهية من خير الجزء» -وهذا يعني أن خير «المدينة ـ الدولة» الزمني يعلو على خير المواطن الزمني، إنما لا يعلو على الخير ما فوق ـ الزمني للشخص الإنساني، «إن نزعة الشخص الإنساني إلى خيرات سمو على الخير المشترك السياسي إنما تتجسد في جوهر الخير المشترك السياسي».

2- أولية الروحانية- ويؤكد ماريتان إذن «أولية الروحاني» (عنوان كتاب من كتبه نشر في عام 1927) ويتمسك بتحديد سياسة مسيحية من حيث الجوهر والأساس، وهو يعرض، في آخر كتاب «الإنسانية الكاملة» (1936)، وأن الصعيد الزمني والصعيد الروحاني يتميزان تميزاً واضحاً إلا أنهما لا يمكن أن ينفصلا، ويقول : إن أغفل المرء المسيحية وترك الله والمسيح جانباً عندما يعمل في شؤون هذا العالم، إنما يعني أنه قطع نفسه إلى نصفين، فالمسيحي يعمل إذاً من حيث أنه مسيحي على الصعيد الروحاني، وكمسيحي على الصعيد الزمني، ويقول : «لا يهب المسيحي نفسه للعالم، بل يجب أن يذهب إلى العالم، ويجب أن يتحدث على العالم، ويجب أن يكون في العالم وفي أعمق ما في العالم، ولا أقتصر على القول في سبيل أن يعترف بالله وبالحياة الأبدية، بل أقول من أجل أن يقوم أيضاً كمسيحي بمهنته كإنسان في العالم، وأن يعمل على تقديم الحياة الزمنية للعالم نحو آفاق الله».

3- المسيحي داخل العالم ـ يعتقد ماريتان إذن بأنه لا يمكن أن يكون المسيحي عديم اكتراث بالعالم ويدين بقوة «المذهب التقليدي» والليبرالية البورجوازية التي «تخلط كرامة الشخص الحقيقية بالألوهية الوهمية لفرد مجرد يكفي نفسه بنفسه»، ويدعو «فلسفة مسيحية الفلسفة التي تعمل، على الصعيد الزمني وبدون خلفية تبشير ديني... في سبيل تجديد بنيات المجتمع» وهذه الفلسفة في نظره «تقتضي، لأنها تنتقد مبادئ أعمق، ثورة أشد عمقاً من جميع ما يدعوه الأدب الثوري بهذه التسمية».

4- «الأناسية المتكاملة» ـ يعدّ ماريتان أنه ينبغي التمييز بين الدولة والهيئة السياسية تمييزاً واضحاً، فليست الدولة سوى «أداة في خدمة الإنسان» واجبها العدالة الاجتماعية وكذلك يتمسك مارتان في كتابه «الإنسان والدولة» بتنفيذ تصور خاطئ للسيادة؛ إذ لا يؤلف مفهوم السيادة إلا أمراً واحداً من مفهوم السلطة المطلقة، فالله وحده صاحب السيادة، لا الشعب ولا الدولة.

5- المسيحية والديمقراطية ـ إن الديمقراطية في نظر ماريتان إذاً شيء آخر غير التطبيق الصحيح لبضع قواعد دستورية أو الألاعيب البرلمانية، فالديمقراطية في رأيه جماعية من حيث الجوهر، وأساسها احترام الشخص الإنساني في كل إنسان، والديمقراطية بالتالي تقتضي على الدوام أن نقوم بتحقيقها، ولقد كتب ماريتان في بداية «المسيحية والديموقراطية»: «تكمن مأساة النظم الديمقراطية الحديثة في أنها لم تفلح بعد من تحقيق الديموقراطية»، فالديموقراطية بالمعنى الكامل للكلمة، تعبير عن الدين المسيحي: «فلقد انبثق المد الديموقراطي في التاريخ الإنساني بوصفه تجلياً زمنياً للوحي الإنجيلي» وكانت بالتالي الكلمات الأخيرة في كتاب «المسيحية والديموقراطية» دعوة إلى «إنسانية بطولية» فلم يكن ماريتان البته نصيراً للديموقراطية المسيحية بالمعنى البرلماني للكلمة، بل يتخذ نتاجه، المتطلب والعسير الذي يغوص في التقاليد الوسطية، موقعاً على صعيد آخر ـ وهو

الصعيد الذي اعتزم إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier أن يحدد موقعه فيه عندما أسس مجلة «فكر» في عام 1932.

ج- رسالة مونييه

1- إن السبب الرئيس الذي دفع مونييه (1905- 1950) إلى تأسيس مجلة «فكر» كما كان لا بد له أن يشرحه هو ذاته بعد بضع سنوات، إنما يكمن بلا شك في «الألم المتزايد حدة لرؤية مسيحيتنا تتضامن مع... «الفوضى القائمة» والعزم على القطيعة»، فلقد بدت في نظر مونييه المهمة الأشد إلحاحاً في القيام بـ «فصل الروحاني عن الرجعي»، فالمسألة إذن كما قال في العدد السادس من «فكر» مسألة توكيد «القطيعة بين النظام المسيحي والفوضى القائمة».

وما فتئ مونييه يكرر أنه لا توجد سياسة مسيحية واحدة وعارض أي شكل من أشكال الحزب الطائفي، ونادى باستقلال كلّي عن التكتلات السياسية وانتقد «الحركة الجمهورية الشعبية» M.R.P كما انتقد الديمقراطيين الشعبيين الذين نعتهم بـ «جمهوريي ما قبل الحرب» (رسالة مفتوحة إلى بول أركامبول منشورة في «الفجر» شباط 1934).

2- إن مناوأة مونييه للرأسمالية مناوأة أساسية، إلا أنه يدين في الأصل دنيا المال لأسباب اقتصادية أقل مما يدينها لأسباب أخلاقية وروحية (راجع العدد حول المال في تشرين الأول 1933) و تتحدر مناوأة مونييه للرأسمالية من ينبغي أكثر مما تصدر عن ماركس، فهو يقول : «إن إنجيلي إنجيل الفقراء».

3- إن مونييه شديد المعاداة للفردية الليبرالية والديموقراطية البورجوازية، فهو ينتقد في كتابه «بحث وجيز في خرافية اليسار» راديكالية آلان ببراعة فائقة، فهي «مذهب فلاح شكّاك» ينصب من اضطهاد المضطهد مثلاً أعلى (الناخبون يراقبون النائب والنائب يراقب الوزير) ويقيم مونييه تعارضاً بين الشخص والفرد، كما يعارض الدولة بالمجتمع المشترك، وهو يدين بوصفه مناوئاً للرأسمالية واليعقوبية «ديموقراطية داؤها المال واشتراكية داؤها الدولة».

4- وإن مونييه يدعو بالتالي إلى ثورة : «فالثورة مطلبنا الروحي العميق» ويجب أن تكون هذه الثورة ثورة روحية وثورة بنيات في آن واحد؛ فالثورة التي لا يرافقها تحوّل تموت موتاً، وحدد إذن مونييه لنفسه الأهداف التالية: «إلغاء الشرط البروليتاري، وإحلال اقتصاد منظم حول إمكانيات الشخص الكلية محلّ الاقتصاد الفوضوي المبني على الربح، وجعل قطاعات الإنتاج التي تغطي الضياع الاقتصادي ملكاً جماعياً لا ملكاً للدولة، الخ».

5- وينبغي أن نشير إلى واقعتين على الأخص في مجال السياسة الخارجية:

أ- من جهة معارضة مجلة «فكر» لحركة فرانكو والأهمية التي ارتدتها حرب اسبانيا، إن مونييه متضامن من هذه الناحية تضامناً كلياً مع برنانوس Bernanos الذي كتب «المقابر الكبرى في ضوء القمر» الأمر الذي لم يحل دون برنانوس والتحدث فيما بعد عن «العلماء الكسالى الصغار في مجلة «فكر».

ب- ومن جهة أخرى معارضة مونييه لسياسة ميونخ.

ويتيح الكتاب اليتيم «مونييه وجيله» أن نقيس التأثير الذي مارسه مؤسس مجلة «فكر»، إنه تأثير محدود بلا شك ولكنه عميق قامت سنوات الحرب بتعزيزه- وقد تكون تلك حالة فريدة.

* * *

خاتمة

قومية جديدة؟

لم تولد الحرب ولا المقاومة مذهباً سياسياً جديداً حقاً.

ولا يمكن التحدث عن مذهب لفيشي، ذلك أنه ينبغي التمييز مثلما فعل أندريه سيغفريد André Siegfried، بين فيشي بيتان و فيشي لافال، إذ تظهر فيشي بيتان بمثابة مزيج غريب من الأساليب: المحافظة، الإكليروسية، الأخلاقية، العسكرية، الفلكلورية، «أسلوب جوقة المحاربين»، «أسلوب الكشّاف»، «أسلوب ضابط البحرية» أسلوب الإقطاع الريفي» أسلوب غوستاف تيبون، أسلوب الروابط المناوئة للبرلمانية، والخ، ولا بد من مجلّد من أجل دراسة إيديولوجيا «الثورة القومية» ولا يتضمن «تاريخ فيشي» لـ روبير آرون سوى إشارات مقتضبة للغاية بهذا الصدد.

أما أفكار المقاومة السياسية، فإنها هي أيضاً متعددة العناصر للغاية (راجع أطروحة هنري ميشال)، ومن المعلوم كيف أنها لم تتوصل إلى أن توحي إلى مؤسسات في مأمن من أي نقد ولا أن تسبغ أسلوباً جديداً على الحياة السياسية بمجرد أن عاد السلام.

وانتهت الحرب بانتهاء النازية والفاشية، ولكن هل يمكن القول إن المكان الحالي قد احتلته إيديولوجيات جديدة تستدعي قوى جديدة؟ من العسير تأكيد ذلك، إذ لم تتوصل الوجودية ولا نزعة الحياد إلى تشكيل قوة سياسية، ولم تخرج الاتحادية البتة من دائرة الاختصاصين المستنيرين، وفي حين كانت تجهد الليبرالية والنزعة المحافظة والاشتراكية ـ الديموقراطية كيما تتجدد، ظهرت فجأة إيديولوجيات قومية من نمط جديد في الظاهر في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية باتساع لا سابقة له.

على أنه يجدر أن نميز بين مختلف أشكال هذه القومية:

1- هناك قومية إصلاحية من نمط كمالي، فلقد أقام مصطفى كمال نظاماً استبدادياً في تركيا؛ ولكنه، وهو الذي تغذى من فولتير ومونتسيكو وروسو، ما فتئ يؤكد عزمه على الإسراع بتطوير تركيا نحو التقدم والديموقراطية، واعتزم حزب الشعب الجمهوري أن يكون قومياً (قومية عرقية واقتصادية وثقافية) وجمهورياً ونصيراً لتدخل الدولة وعلمانياً وشعبياً وثورياً في آن واحد معاً، وتتمثل سمة الكمالية الأرفع ما تكون أصالة في العلمانية، بيد أنه ينبغي الإقرار بأن المبادئ الكمالية بهذا الصدد التي بعثت رد فعل حياً في تركيا ذاتها، لا يبدو أنها قريبة من الانتصار في دائرة البحر المتوسط: «ولو أن التجربة التركية في الفصل الكلي بين الإسلام والدولة قد اعتدل تطبيقها الحالي حيال الإسلام فإنها لا تبدو بعد قابلة للتمثيل بتاتاً بالنسبة للجزء الأعظم من العالم الإسلامي» (بيير روندو) وربما أن إصلاحية بورقيبة أقرب ما تكون إلى الكمالية في الوقت الحالي.

2- قومية شعبية وديماغوجية عن رضا وذات ادعاءات اكتفائية من النمط البيروني، وتتألف البيرونية من مزيج من عناصر مختلفة للغاية: نزعة عسكرية وأخلاقية، مفردات ثورية ونزعة محافظة، مناوأة- للأمريكانية واللجوء إلى الولايات المتحدة، انتهازية وقومية، ولقد ترك مُنَظّر «العدالية» التي تصورها بمثابة التأليف الممكن الوحيد ما بين الرأسمالية والشيوعية و «الموقف الثالث» (يعني موقفاً دولياً وسطاً ما بين الكتلة الأطلنطية والكتلة السوفييتية)، ترك الأرجنتين في وضع عسير، غير أنه تمتع بنفوذ في بعض الأوساط الشعبية لم يحظ به إلى ذلك الحين أي زعيم أرجنتيني، ويدل تاريخ الأرجنتين الحديث على أن البيرونية لم تزل بسقوط بيرون ولعل نجاح «حركة كاسترو» في أمريكا اللاتينية حدث بغاية الدلالة.

3- القوميات السوداء التي كانت تجلياتها الأولى ذات طابع عرقي وثقافي (دور مجلة«حضور افريقي»، مؤتمر الكتاب والفنانين السود الأول، كتاب شيخ انطا ديوب Cheik Anta Diop ذو العنوان المميز

«الأمة الزنجية والثقافة، والخ، وهي الآن في تمام التطور (راجع كتب مامادو ديا، ابدلاوي لي، البير تيفوجر، أوردناها في ثبت المراجع)، إلا أنها ليست خلواً من التمزق بين القومية الإقليمية والقومية السوداء وبداية قومية إفريقية.

4- أما القومية العربية، فهي تنقسم حسب رأي روندو، ما بين «العروبية الوحدوية والوطنيات الخصوصية» وتضاف إلى هذه القومية العربية «قومية إسلامية» ترمي إما إلى إقامة دولة إسلامية وحيدة وإما بصورة أشد تواضعاً إلى إقامة دول وطنية يكون الإسلام فيها دين الدولة..

وإن قدمت القومية العربية، أثناء هذه السنوات الأخيرة، أدلة عديدة على قوتها التفجيرية وإن ظهر النزاع بين العرب واليهود من نواح عدة بمثابة صدام بين قوميتين، فإن التسويغات المذهبية قد كانت حتى الآن قليلة العدد وغير جوهرية.

فلقد كانت كراسة ناصر «فلسفة الثورة» بهذا العنوان الطموح ذات مضمون هزيل بما يكفي، ويعرض ناصر، في هذه النشرة أن لثورة يوليو 1952 أصولاً بعيدة يجدر البحث عنها في تاريخ مصر والعالم العربي إذ يكمن السبب الأول للثورة في «استعباد الشعب من قبل الإمبرياليين وأعوانهم، الإقطاعيين ومحترفي السياسة المصريين»، فهدفها واضح بالتالي : «تحرير المستعبدين الذين هم الشعب وإحلالهم في حكم البلاد محل الأسياد القدماء» هكذا تمثل ثورة 23 يوليو تحقيق حلم كان يداعب خيال الشعب في بداية القرن الأخير: «أن يحكم نفسه بنفسه وأن يكون سيد مقدراته».

وينادي ناصر بصراع الطبقات غير أن شعار الثورة محافظ لأبعد حد: «الاتحاد والنظام والعمل» فلقد كانت الإيديولوجيات الناصرية أقل غنى بكثير في التصريحات المناوئة للرأسمالية من إيديولوجيا بيرون.

فالقومية هي التي تؤلف جوهر «فلسفة الثورة» إلا أن هذه القومية ليست مصرية بوجه الخصوص إنها تشمل المنطقة العربية والعالم الإسلامي ومجموع القارة الإفريقية وهكذا يبرز ناصر وحدة العرق العربي وتفوقه : «العرب أمة واحدة... ونحن جزء من الوطن العربي الذي يمتد من شواطئ الأطلسي إلى جبال الموصل...».

وفي نهاية المطاف ما من شيء ثوري ولا من شيء أصيل على أية حال في الإيديولوجيا الناصرية للثورة «إنها بالأحرى اقتباس من أنواع عديدة من الإيديولوجيات القديمة والحديثة : إنها خليط من الفاشية والشيوعية والعرقية والكمالية، والكل «تتوّجه» المبادئ القرآنية» (جان فينيو) بيد أنه ليس من الضروري أن تكون الإيديولوجيا جديدة أو ثورية حقاً حتى تمارس تأثيراً عميقاً فلقد أبرزت أحداث السويس أيما إبراز كلّ قوة المشاعر القومية في الجماهير البروليتارية وفي البورجوازية المتطورة، فلم يتمكن ناصر من البقاء بعد الهزيمة التي عانتها قواته وحسب بل أفلح في أن يجعل من هزيمته نصراً.

من العسير أن نرد مختلف أشكال القومية التي أتينا على ذكرها إلى نموذج وحيد، إلا أن بعض السمات السائدة تظهر عند معظمها، مثل : دعم الجيش، والتداخل بين القوى الدينية والقوة السياسية واللجوء إلى الطبقات الشعبية، ومناوأة الرأسمالية مناوأة صحيحة طوراً وطوراً لفظية محضة، ونوع من نزعة الحياد وتتميز النزعات القومية المعاصرة بهذه السمات المختلفة التي تستدعي الكثير من التدقيق ـ عن النزعات القومية الغربية في القرن الماضي تميزاً واضحاً إلى هذا الحد أو ذاك يبقى أن نعرف فيما إذا ستولد هذه النزعات القومية الجديدة أنظمة ديكتاتورية من طراز كلاسيكي للغاية أو نمطاً جديداً من الديموقراطية يستطيع بطريق العدوى أن يحيي النظم الديموقراطية التقليدية: هذه هي مسألة من المسائل العظمى التي تطرح في آخر عام 1969 على من يجب عليه أن يختم كتاباً في تاريخ الأفكار السياسية.

كما تطرح مسألة أخرى بحدة خاصة بالنسبة للمؤرخ الفرنسي.

أليست الديغولية في نهاية سوى تجلٍّ للنزعة القومية ؟ أليست سوى إيديولوجيا تجمع عابرة ترتبط بوجود رجل استثنائي ومدعوة للزوال معه؟ أو هل هي إيديولوجيا أصيلة وقوية ستحول على وجه دائم المشهد التقليدي لـ «الأسر الروحية» و «التيارات الفكرية»؟

فلربما سنحاول الإجابة عن هذا السؤال عند طبعة قادمة لهذا الكتاب، غير أنه لا بد لنا كذلك من التساؤل عن الدلالة الإيديولوجية لأزمة أيار 1968.

* * *

مـراجع عـامـة

1- مؤلفات عامة

إن المؤلفات العامة التي تتناول تاريخ الأفكـار الـسياسية منـذ الأصـول نادرة في اللغة الفرنسية، وكان أكملها مدة طويلـة هـو كتـاب: بـول جانيـه، تاريخ علم السياسة في علائقه بالأخلاق، 1858، الطبعة الخامـسة، آلكـان، 1924، في مجلدين:

DpAUL Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 1858, 5e edition, Alcan, 1924, 2 vol.

وهذا الكتاب أصبح قديماً وهو يتوقف عملياً في بداية القرن التاسع عشر.

ويجب أن نذكر بين المؤلفات الحديثة، في المقام الأول كتـاب: جـان جاك شـوفالييه، الأعمـال الـسياسية الكـبرى مـن ماكيـافيللي إلى أيامنـا، أ. كولان، 1949. 406 صفحة مع توطئة، الطبعة السادسة، 1960 (ماكيـافيللي، بودان، هوبس، بوسييه، لوك، مانتسكيو، روسو، سييس، بورك، فيختـه، توكفيل، ماركس، موراسن، سوريل، لينين، هتلر).

Jean Chevallier, les Grandes oeuvres politiques de Machiavel a nos jours, A. Colin, 1949, XIV-406 p. 6e ed. 1960.

ونحيـل أيـضاً إلى الـدروس المعطـاة مـن ج. ح شـوفالييه في «معهـد الدراسات السياسية في باريس» «Institut d'Etudes Politiques de Paris»

«تاريخ الأفكار السياسية، عبر الأعمال الكـبرى في الأدب الـسياسي، من ماكيافيللي إلى أيامنا»، ودروس الحقـوق، 1952-1953، 4 أجـزاء، 350 صفحة، ولا بد أن تكمل بمنسوخات عام 1959 (الجزء الرابع معـدل تعـديلاً كاملاً) وعام 1961، ودروسه في «كلية حقـوق بـاريس»: عـام 1952-1953، «فكـرة الدولـة مـن أفلاطـون إلى ماكيـافيللي»، دروس الحقـوق 231 ص؛ 1953-1954، «فكرة الدولـة مـن أفلاطـون إلى لـوك»، 249 ص؛ «الفرديـة

السياسية من هوبس إلى ماركس» 315 ص؛ 1955-1956، «معركة الأفكار السياسية من 1789 إلى 1870» (ملحق بدروس: «تطور الحرية الدستورية في إنكلترا عبر الثورتين»، ل ج فريدريش)، 261-107 ص؛ «فكرة الدولة من الدولة ـ المدينة، إلى الدولة ـ الأمة»،

L'idee de l'Etat, de l'Etat-Cite a l'eEtat-Nation

331 ص؛ «معركة الأفكار السياسية من 1789 إلى أيامنا» 330 ص؛ 1960-1961 «أبحاث في نشأة ونمو الفكرة الديمقراطية»، 185 ص، 1961 - 1962 «معركة الأفكار السياسية انطلاقاً من 1789» (مول بول وميستر وبونالد بصورة أساسية)، 184 ص؛ 1962-1963، «تطور المعركة الإيديولوجية من 1815 الى1848»، 187 ص؛ 1963-1964، «معركة الأفكار السياسية من 1848 إلى 1900»، 252 ص؛ 1964-1965 «معركة الأفكار السياسية حتى عام 1914»، 284 ص La bataille des idees politiques 1966، «أبحاث في نشأة ونمو الفكرة الديمقراطية» 240 ص.

Recherches sur la naissance et le developpement de l'idee democratique.,

؛ 1968 «تاريخ الفكرة الاشتراكية، 266 ص.

Histoire de l'idee socialiste

وظهر قبل الطبعة الأولى من هذا الكتاب ببضعة أسابيع كتاب وجيز لـ: مارسيل بريلو؛ «تاريخ الأفكار السياسية» دللوز، 1959، وعدد صفحاته

Marcel Prelot, Histoire des idees politiques, Dalloz 1959.: 640

وهو كتاب وضع بروح مختلفة جداً عن الروح التي اتبعناها، وهذا الكتاب ذو فائدة عظيمة؛ وله طبعة ثالثة روجعت واغتنت بأبحاث جديدة، دللوز، 1966، وعدد الصفحات 729.

ويراجع المرء بفائدة كذلك كتاب: روجيه لابروس، المدخل إلى الفلسفة السياسية، ريفيير، 1959، وعدد صفحاته 295:

Roger Lavrousse, Introduction a la philosophie politique, Riviere 1959.

وفيه (الفلاطون، أرسطو، شيشرون، القديس أوغسطين، القديس توما الأكويني، أوكام، هوبس، لوك، روسو، فيخته، ماركس، سوريل)ز ولينظر كذلك كتاب: فيليكس بونتاي، الفكر السياسي منذ مونتسكيو، سيراي، وهو من 335 صفحة مع توطئة:

Felix Ponteil, la Pensee politique depuis Montesquieu, Sirey, 1960.

والمجموعة الحديثة الوحيدة لتعميم النصوص السياسية هي مجموعة «أمهات كتب الشعب» أو «تقليديو الشعب»، تنشرها «دار النشر الاجتماعية» (وهي ذات اتجاه ماركسي).

«Classiques du Peuple», Editions sociales

وهناك مجموعة بعنوان «أفكار سياسية» «Idees politiques» أنشئت عند أرمان كولان Armand Colin عام 1963 تحت إدارة جان توشار Jean Touchard؛ وظهرماينوف على العشرين كتاباً منذ ذلك التاريخ. ومن المناسب كذلك أن نشير إلى التطور السريع لكتب الجيب التي تضع في متناول الجمهور العديد من أمّات كتب الفكر السياسي.

أما في اللغة الإنكليزية فإن المؤلفات العامة عديدة جُداً. أشهرها وأفضلها هو بلا شك كتاب: جورج هـ سابين، «تاريخ النظريات السياسية»، نيويورك، هنري هولت، الطبعة الثانية، 1950، 934 صفحة مع توطئة.

Georges H. Sabine, A History of political theories, New york, Henry Holt, 2e ed. 1959, XIX 934 p.

وهناك مؤلفات أخرى عامة: ويليام أرشيبالد دوننغ، تاريخ النظريات السياسية، نيويورك، مكميلان، المجلد الأول: العصر القديم والعصر الوسيط، 1902، 360 صفحة مع توطئة، والمجلد الثاني: من لوثر إلى مونتسكيو، 1905، 459 مع توطئة، والمجلد الثالث، من روسو إلى سبنسر، 1920، 446 صفحة مع توطئة؛

William Archibald Dunnung, A History of political theory, New york, Macmillan,

t. I: Ancient and Mediaeval, 1902, XXV-360 p.;

t. II: From Luther to Montesquieu, 1905, XIII-590 p.

t. III: From Rousseau to Spencer, 1920, X-446 p.

وهناك مجموعة مؤلفات تنشر تحت إدارة ف. ج. ك هيرنشاو، الأفكار الاجتماعية والسياسية لـ...، لندن 1921 - 1930:

F.J. C. Hearnshaw, The social and political ideas of..., Londres 1921-1930.

ولها إعادة طبع أحدث أمريكية، نيويورك، بارنس ونوبل، 1949-1950

New york, Barnes and Noble, 1949-1950

(وهو كتاب جماعي لدراسات متقطعة؛ مفيد، إلا أنه لا يحل محل تاريخ تتبعي للأفكار السياسية).

ارتو أو لوف جوي، محاولات في تاريخ الأفكار، بالتيمور، جونز هوبكنز، 1948، 359 ص مع توطئة:

Arthur O. Lovejoy, Essays in the history of ideas, Baltimore, Johns Hopkins, 1948, XVIII-309.

جون باولي، الفكر السياسي الغربي، مقدمة تاريخية من الأصول إلى روسو، لندن، يوناتان كاب، 1848، 427 ص. كران برنتون، الأفكار والإنسان، قصة الفكر الغربي، نيويورك، برنتيس هول، الطبعة السادسة 1950، 587 ص، (وهو محاولة تأليف جامعة لا تقتصر على تاريخ الأفكار السياسية ويضم تاريخ الأفكار في جملته، من العصر القديم الإغريقي إلى أيامنا):

Crane Brinton, Ideas and men. The Story of Western thought New York, Printice Hall, 6e ed., 1950, 587 p.

جورج كاتلن، تاريخ الفلاسفة السياسيين، نيويورك 1939 ولندن، آلان أند أونوين، 1950 (وهو يستعرض مؤلفين مختلفين، متبعاً مخططاً قابلاً للنقاش، وفي أغلب الأحيان دون أن يربط التحليلات بعضها ببعض؛ والمراجع أولية جداً).

Georges Caltin. A History of the political philosopheres, N.Y.1950. Londres, Allen and Unwin, 1950,XVIII-802 p.

ر. هـ. س. كروسمان، الحكم والمحكومين، تاريخ الأفكار السياسية والممارسة السياسية، لندن، كريستوفرز، طبعة جديدة، 1952، 326 ص مع توطئة، (لا يسعى إلى عرض تاريخ كالم للأفكار السياسية: وهو يدرس بعد مقدمة سريعة على التالي الثورة الإنكليزية والثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، وإلخ):

R.H.S. Crossman, Governement and the Governed, A History of political ideas and political practice, Londres, Christophers, nouv. Ed., 1952, VII-326 p.

غيجين أو كولوب، «المذاهب»، تاريخ وتقويم، نيويورك، هاربر أند برودزر، 1954، 681 ص مع توطئة، (وهو في أربعة أجزاء خصصت على التوالي إلى الرأسمالية والتقليد المركانتيلي، والاشتراكية والنقابية الحرفية):

Eugene O. Golob, The «isme». A history and evaluation, New York, Horper and Brothers, 1954, XII-681 p.

وليم ابنشتين، الإنسان والدولة، أفكار سياسية حديثة، نيويورك، رينهارت، 1947، 782 ص مع توطئة، (وهو مجموعة نصوص، مرتبة بحسب مخطط قابل للنقاش؛ والمراجع بالإنكليزية فحسب)

William Ebenstein, Man and the state. Modern political ideas, New York, Rinehart, 1947, XVI-782 p.

وله:/ أي وليم ابنشتين، المفكرون السياسيون الكبار، من بلاتون إلى يومنا، نيويورك، رينهارت، الطبعة الثالثة، 1960، 978 ص مع توطئة، (مجموعة نصوص مختارة: مخطط زمني؛ وبيبليوغرافيا نقدية للمؤلفات غير الفرنسية ثمينة للغاية)

William Ebenstein, Great political thinkers, Ploto to the present, New York, Rinehart, 3e ed., 1960, XIV-978 p.

. وله ، أي وليم ابينشتين، الفكر السياسي المعاصر، المناهج الكبرى، نيويورك، رينهارت، 1954، 806 ص مع توطئة؛ (مجموعة نصوص مختارة، من لوك إلى أيامنا، المخطط حسب المشكلات؛ ولم تتمثل فرنسا إلا بنص من روسو ونص من رينان؛ ويضم بيبليوغرافيا دقيقة لا تتضمن إلا الكتب الإنكليزية)

William Eibenstein, Moderne political thought. The Great issues, New York, Rinehart, 1954, XVIII-806 p.

وله، أي وليم ايبنشتين، آفاق الفكر السياسي، نيويورك، ماك غروهل، 1957، 588 مع توطئة، (يقدم كل مفكر على يد مفكرين آخرين، مفيد شائق إلا أنه غير متساو: ليس المفكر الأصيل بالضرورة بالناقد الصالح، وبالعكس على التبادل)،

William Ebenstein, Political thought in perspective, New York, Mc. Graw- Hill, 1957, XIX-588 p.

إيريك فوغلن، النظام والتاريخ: المجلد الأول، إسرائيل والوحي، 1956، 533 ص؛ المجلد الثاني، عالم السياسة، 1957، 389 ص؛ المجلد الثالث، أفلاطون وأرسطو، 1957، 383 ص:

Eric Vaegelin, Order and histor, Louisiana state U.P.

كارل جواشيم فريديريك، فلسفة القانون في منظور تاريخي، شيكاغو يو. ي، 1958، 253 ص مع توطئة، (وهو دراسة هامة جداً تاريخية وفلسفية عن مفهوم الحق؛ يضم الجزء الأول عشرين فصلاً، موجزة لكنها كثيفة مركزة، تذهب من «العهد القديم» من التوراة إلى الفترة المعاصرة؛ أما الجزء الثاني، أكثر إيجازاً بكثير، فهو محاولة تحليل منهجي).

Carl Joachim Friedrich, The philosophy of law in historical perspective, Chicago U.P., 1958, X-251 p.

أما في اللغة الالمانية، فإن آخر كتاب ظهر هو كتاب: والتر تايمر، تاريخ الأفكار السياسية،

Walter Theimer, Geschichte der politischen Ideen, erne, Francke, 1955, 507 p.

(وهو يتبع سابين عن كثب). كما أن المجلدات الثلاثة التي نشرها ويست دويتشر فيرلاغ West-deutscher Verlag لهي كتب ثمينة جداً وهي كتاب: جيرهارد موبوس، النظريات السياسية من البدايات حتى ماكيافيللي،

Gerhard Mobus, Die Politischen Thoorien von der Anfangen bis Zu Machiaveli, 1958, 217 p.

والمؤلف ذاته:

النظريات السياسية في العصر القديم من الملكية المطلقة حتى الثورة الفرنسية،

Die politischen Theorien im Zeilater der absoluten monarchie bis Zur fronzosischen Revolution, 1961, 420 p.

وكتاب: أوتو هاينرح فون دير غابلنتز، النظريات السياسية منذ الثورة الفرنسية،

Otto Heinrich von der Cablentry, Die politischen Theorien seit der fronzosischen Revolution, 1957, 247 p.

أما مؤلّفا أرنست كاسيرر Ernest Cossirer وفريديرك ماينكه Friedrich Meineche فهما هامان، إلا أنهما لا يؤلفان تاريخاً عاماً؛ وسوف نذكرهما في ما بين المراجع الخاصة التي تتبع مختلف فصول هذا المجلد.

2- مؤلفات عامة تتعلق ببلدان مختلفة أو قطاعات جغرافية مختلفة

سوف نقتصر هنا على ذكر بعض المؤلفات العامة الخاصة ببلد محدد أو قطاع جغرافي محدد. ونؤجل إلى المراجع المنشورة في متن الكتاب ذكر المؤلفات التي تعالج حقبة ما أو تياراً ما. وسوف لا نذكر هنا إذن إلا عدداً صغيراً من العناوين الخاصة بالبلدان التي هي موضوع دراستنا في أغلب الأحيان: ألا وهما فرنسا وبريطانيا العظمى. ونعطي مراجع أكثر تفصيلاً حول الأفكار السياسية في الولايات المتحدة وعلى الأخص حول الأفكار السياسية في الصين وفي الإسلام اللذين سنتكلم عنهما قليلاً جداً.

فرنسا

مؤلف عام: ألبير تيبوديه، الأفكار السياسية في فرنسا، ستوك، 1932، 265 صفحة:

Albert Thibaudet, Les idees politiques de la France, Stock, 1932, 265 p.

يتعلق الأمر بمحاولة لامعة وشخصية، لا أبدأ بدراسة منهجية (يستعرض ألبير تيبوديه ستة تيارات فكرية؛ ويرسم من جديد تاريخها بخطوطه العريضة الكبرى منذ بداية القرن التاسع عشر، ولكنه يتمسك على الأخص بوضعها في موقعها في فرنسا عام 1932؛ وأفضل فصل فيه يختص بالراديكالية Le radicalisme). وهناك مؤلفات في سلسلة «ماذا أعرف؟» «Que sais-je?» يتعلقان بموضوعنا هما: جاك دروز، تاريخ المذاهب السياسية في فرنسا، دار النشر الجامعية، 948، 128 ص:

Jacques Droz, Histoire des Doctrines politiques en France, P. U. F., 1948, 128 p.

(وهو كتاب جوهري مكثف مركز على نحو مرموق)؛ روجيه دافال، تاريخ الأفكار في فرنسا، دار النشر الجامعية، 1953، 128 ص0، :

Roger Daval, Histoire des idees en France, P. U. F., 1953, 128 p.

(وهو أقل كفاية). وهناك المؤلف الجماعي: الاتجاهات السياسية في الحياة الفرنسية منذ عام 1789، هاشيت، 1960، 144 ص.،

Tendances politiques dans la vie francaise depuis 1789,Hachette, 1960, 144 p.

وهو يحوي دراسات بيير غيرال Pierre Guiral عن الليبرالية، وجاك كايزر Jacques Kayser عن الراديكالية، ورينيه ريمون Rene Remond عن الاشتراكية، وجان توشار Jean Touchard عن «فكر السنوات 1930».

بريطانيا العظمى

مجموعة «التقاليد السياسية البريطانية» « The British Political Tradition» التي يديرها آلان بوللوك Alan Bullock وف. وي، ديكن. إنها تتناول نصوصاً و ف. وي، ديكن F. W. Deakin وهي مجموعة أساسية. إنها تتناول نصوصاً مختارة، بصورة متنوعة جداً، وتتقدم مقدمات جوهرية هذه النصوص. وظهر إلى هذا اليوم ستة مجلدات. ونجد في متن هذا المؤلف إحالات مفصلة تختص بالمجلدات الرئيسة من هذا المؤلف.

ألمانيا

جان إدوار سبنله، الفكر الألمانين من لوثر إلى نيتشه، أرمان كولان، الطبعة الرابعة، 1949. وهذا الكتاب من مجموعة كولان الصغيرة لهو أكمل عن القرن الثامن عشر منه عن القرن التاسع عشر، وهو يهتم بالفلسفة أكثر مما يعنى بالأفكار السياسية؛ ولا يتحدث إلا لماماً جداً عن القومية الألمانية:

Jean Edouard Spenle, La pensee allemande de Luther a Nietzsche, Armand Colin, 4e ed., 1949.

فيكتور باش، المذاهب السياسية للفلاسفة الكلاسيكيين في ألمانيا، الكان، 1927، 336 صفحة مع توطئة،:

Victor Basch, Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne,Alcan, 1927, X-336 p.

(الجزء الأكبر من الكتاب مخصص لهيغل Hegel؛ وفيه فصول عجلى حول ليبنتز Leibnitz، وكانت Kant وفيخته Fitchte الذي أراد المؤلف أن يبرئه من ملامة الميل نحو الجامعة الجرمانية Pangermanisme).

لوسيان ليفي برول، ألماني منذ ليبنتز، هاشيت، 1890، 490 ص:

L. Levy Bruhl, L'Allemagne depuis Leibnitz, Hachett, 1890, 490 p.

(وهو دراسة واسعة ومتأنقة، وسطحية أحياناً). إدمون فيرميل، ألمانيا، محاولة تفسير، غاليمار، 1945، 495 ص:

Edmond Vermeil, l'Allemagne, essai d'explication, Gallimard, 1945, 459 p.

روبير ميندر، الدول الألمانية والألمان، دور نشر سوي، منشورات سوي، 1948، 481 ص:

Robert Minder, Allemagnes et Allemands, t. I, ed. Du Seuil, 1948, 481 p.

ولننظر كذلك هانس كوهن، الفكر الجرماني، تربية أمة، نيويورك، سكريبنر، 370 صفحة وتوطئة:

Hans Kohn, The mind of Germany. The education of nation, New York, Scribner, XIV-370 p.

وكذلك الدراسة الهامة لفريدريك هرتز، تطور الفكر الألماني. التاريخ الاجتماعي للمشاعر السياسية الألمانية والمطامح والأفكار، لندن، اللين أند أنوين، 1- العصور الوسطى. الإصلاح، 1957، 525 صفحة، 2- عصر التنوير، 1962، 448 ص:

Fredrieck Hertz, the devolopment of the german mind. A social History of German political sentiments, aspirations and ideas, Londres. Allen and Unwrin, I. The Middle Ages. The Reformation, 1957, 525 p. : II. The age of Enlightenment, 1962, 448 p.

إيطاليا

يجب الرجوع إلى دليل المراجع لرودولفو دو ماتي

Rodolfo De Mattei, Gli studi italiani di storia del plusiero politico Bologne, D. C. Zuffi, 1951, 232 p.

إسبانيا

فلننظر في العناوين المذكورة في حاشية المراجع البيبليوغرافية في :المجلة الفرنسية لعلم السياسة، نيسان ـ حزيران 1957، لـ جان مايريات، إسبانيا المعاصرة، حالة الأعمال، أكملت لتاريخه (1954- 1956):

Jean Meyriat, L'Espagne Comtemporaine, in Revue francaise de Science politique, avril-juin 1957, pp 405-432.

آلان غي، الفلاسفة الإسبان الأمس واليوم، بريفات، 1956 جزءان:

Alain Guy, Les Philosophes espagols d'hier et d'aujourd'hui, Privat, 1956, 2 vol.

الأرجنتين

جوزيه لويس روميو، الأفكار السياسية في الأرجنتين، مكسيكو، صندوق الثقافة، الطبعة الثانية 1956، 269 ص:

Jose Louis Romeo, Las ideas politicas en Argentina, Mexico, Fondo de culturir, 2e ed. 1956, 269 p.

البرازيل

جوان كروز كوستا، إسهام في تاريخ الأفكار السياسية في البرازيل، ريودو جانيرو، 1956، 485 ص.

Joao Cruz Casta, Contribution a historica das ideias no Brasil Rio de Janeiro, 1956, 485 p.

الولايات المتحدة

المؤلفات العامة:

آلان باندلتون غريم، الفكر السياسي الأمريكي، نيويورك، هـ. هولت، 1955، 500 ص:

Alen Pendelton Grimes, American polical tought, New York, H. Holt, 1955, 500 p.

(وهو تاريخ إجمالي واضح جداً ودقيق جداً، مع مراجع موفورة). الفويس ت. سون وريشار هـ ليتش، البحث عن الحرية، الفكر السياسي الأمريكي والتطبيق، أنكلوود كليفس (ن. ج)، برنتس هال، 1959، 568 ص مع توطئة:

Alpheus Mason et Richard H. Leach, In quest of freedom, American political thought and practice, Englewood Cliffs (N. d.), Printic-Hall, 1959, VIII-568 p.

(وهو يشدد على التعارض بين المصالح الاقتصادية المسيطرة، وخلع الديمقراطية على المجتمع الأمريكي). فيرنون ل بارينغتون، الميادين المعاصرة للفكر الأمريكي، نيويورك، هاركورت، براسن أندكو، 1930، ثلاثة مجلدات):

Vernon L. Parrington, Main currents of American thought New York, Harcourt, Brace and Co., 1930, 3 vol.

(وهو أحد المؤلفات الكلاسيكية للتاريخ الأمريكي؛ وهو تاريخ عام للفكر أكثر من أنه تاريخ للفكر السياسي بالمعنى الصحيح؛ وهو يظهر إيثار المؤلف لصالح تقاليد التيار العائد لجفرسون).

ريتشارد هوفستادتر، التقاليد السياسية الأمريكية والرجل الذي يبني نفسه فيها، نيويورك، كنوبف، 1954، 381 ص وتوطئة، (سلسلة لامعة من الدراسات المخصصة لمختلف المفكرين ورجال السياسة الأمريكيين):

Richard Hofstadter, The American political tradition and the men who made it, New York, Knopf, 1954, XI-381 p.

ميرل كورتي، تطور الفكر الأمريكي، نيويورك، هاربر، 1943، 848 ص وتوطئة:

Merle Curti, The growth of American thought, New York, Harper, 1943, XX-484 p.

شارل أدوار ميريام، الأفكار السياسية الأمريكية، دراسات في تطور الفكر السياسي الأمريكي (1865-1917):

Charles Edward Merriam, Americanpolitical ideas, studies in the development of American political throught (1865-1917), New York, Macmillan, 1926, 481 p.

وهناك مؤلفات حول التيارات الرئيسة في الفكـر الـسياسي الأمريكـي:

لويس هارتز، التقاليد الليبرالية في أمريكا. تفسير الفكر السياسي الأمريكـي، منذ الثورة، نيويورك، هاركور، براس أندكو. 1955، 329 ص:

Louis Hartz, The liberal tradition in America. An interpretation of American politcal thought, since the reolution, New York, Harcourt, Brace and Co., 1955, 329 p.

(وهي دراسة إجمالية للتقاليد الليبرالية في الولايات المتحدة منذ القرن الثامن عشر).

أرتو أ. إيكسيرش، انحطاط الليبرالية الأمريكية، نيويورك، لونغمانس. كرين أندكو.، 1955، 401 ص مع توطئة،

Arthur A. Ekirch, The decline of American liberalisme, New York, Longmans, Green and Co. 1955, XIV-407.

(وهو عبارة عن تاريخ الليبرالية الأمريكية منـذ الاسـتقلال الأمريكـي).

كلينتون روسيتر، النزعة المحافظة في أمريكا،

Clinton Rossiter, Conservatism in America, New York, A.A. Knopf, 1955, 328 p.

روسل كيرك، الفكر المحافظ من بورك إلى سانتايانا، شيكاغو، هـ. رينـيري كو.، 1953، 458 ص؛ وهناك طبعة جديدة، لندن، فابر أند فابر، 1954، 480 ص:

Russil Kurk, The conservation mind from burk to Santayana, Chicago, H. Regnery Co., 1953, 458 p. nouv. Ed., Londres Faber and Faber , 1954, 480 p.

ومن أكثر المؤلفات المذكورة في فصل الثورة الأمريكية غنى هو كتاب:

كلود ج بوورز، جيفرسون وهاملتون، أو الكفاح من أجل الديمقراطية في أمريكا، بوستون، هاوفتون، ميفلين أندكو، 1933:

Claude G. Borwers, Jefferson and Hamilton., the struggle for democracy in America, Boston, Houghton, Mifflin and Co., 1933.

(وهو دراسة هامة ذات اتجاه جفرسوني). ارتور م. شليز نغرجر.، عصر جاكسون، بوستون، ليتل، براون اندكو. ، 1947، 577 ص مع توطئة:

Arthur M. Shlesinger jr., The Age of jackson, Boston, Little, Brown and Co., 1947, XIV-577 p.

(وهو دراسة أساسية حول الحقبة التي كتب فيها توكفيل كتابه عن أمريكا، والذي يظل حتى الآن من الكتب الكلاسيكية في الولايات المتحدة).

وي. ج. كاش، الفكر في الجنوب، دويلداي، انشور بوكس، 1544، 444 ص:

W.J. Cash, The Mind of the South, Doubleday, Anchor Books, 1944, 444 p.

(وهو عرض لامع عن الجنوب إبان حرب الانفصال).

شارل أ. ماديسون، نقاد وصليبيون: عصر الاحتجاج الأمريكي، نيويورك، هـ. هولت، 1947، 572 ص:

Cahrles A. Madison, Critics and Crusaders: A century of American Protest, New York, H. Holt, 1947, 572 p.

(وهو في إطار التقاليد المضادة للرأسمالية في الولايات المتحدة).

ريشار هوفستادتر، الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي (1860-1915)، فيلادلفيا، دار نشر جامعة بانسلفانيا، 1941، 191 ص:

Richard Hofstadter, Social Darwinism in the American thought (1860-1915), Philadelphie, University of Pensylvania Press 1941, 191 p.

وللمؤلف ذاته، عصر الغصلاح، من بريان إلى ف. د. ر.، نيويورك، كنوبف، 1956، 328 ص وتوطئة وتعقيب:

Richard Hofstadter, The age of reform, from Bryan to F. D. R., New York, Knopf, 1956, VIII-328 p.

دونالد د. إيغبرت وستوف بيرسونز، الاشتراكية والحياة الأمريكية، برنستون يو. ب، 1952، مجلدان.

Donald D. Egbert et slow persons, Socialism and American life, princton, U. P., 1952, 2 vol.

الفكر السياسي في الصين

تؤلف الأفكار السياسية والأخلاقية جانباً أساسياً من الفلسفة الصينية. ويلهم فن حسن الحكم منذ القديم جميع الأفكار الكونفوشيوسية، وتجد التاونية ذاتها في تجردها الصوفي منهجاً حكماً. وتظل هذه الملاحظة التي تخص العصر القديم صالحة تقريباً بالنسبة لجميع المدارس التي تلت. إذن، من المناسب، العثور على تطور الأفكار السياسية التقليدية، أن نطالع بادئ ذي بدء كنت تاريخ الفلسفة الصينية؛ والأكثر منالاً منها هي الكتب التالية:

فونغ ياو ـ لان، موجز تاريخ الفلسفة الصينية، بايو، 1952، 373 ص:

Fong Yean Lan Precis d'histoire de la philosophie chinoise, Payot, 1952, 373 p.

هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ، بايو، 1955، 281 ص:

H. G. Creel, La pensee chinoise de Conficius a Mao Tse-Toung, Payot, 1955, 281 p.

مارسيل غرانيه، الفكر الصيني، البان ميشيل، 1950، 615 ص وتوطئة:

Marcel Granet, La Pensee chinoise, Albin Michel, 1950, XXIII 615 p.

ويمكن أن تقدم المؤلفات التالية خدمات: أرتور ف راين... ، دراسات في الفكر الصيني، شيكاغو يو. ب.، 1953، 317 ص مع توطئة:

Arthur F. Wright ed., Studies in Chinese thought, Chicago, U.P., 1953, XIV-317 p.

(جمعية علماء الإنسان الأمريكية، مذكرة رقم 75، في «عالم الإنسان الأمريكي» المجلد 55، عدد 5، كانون الأول 1953:

In «American anthropologist, vol. 55, ne 5, dec. 1953).

شاور ياه شينغ، الفلسفة الصينية، دار النشر الجامعية، 1956، 128 ص

Chow Yeh Ching, La Philosophie coinoise, P. U. F., 1956, 128 p.

أما عن الفكر السياسي بالمعنى الصحيح، فهناك في الصينية مؤلفان عامان حديثان نسبياً: أحدهما من تأليف تاو هسي شينغ T'ao His Sheng، والآخر من تأليف تشانغ تشي يون Chang Ch'I Yun.

ولننظر في الإنكليزية:

Lin-Monsheng, Men and ideas: An informal history of Chinese Political ideas, New York John Day, 1942.

لين موشنغ، الإنسان والأفكار، تاريخ غير رسمي للأفكار السياسية في الصين، نيويورك، جون داي، 1940.

John K. Fairbank (ed.), Chinese thought and institutions, Chicago, U.p., 1957, XIV-438 p.

جون ك. فايربانك، الفكر الصيني والمؤسسات، شيكاغو، يو. ب.، 1957. (وهو يدرس بخاصة العقلية الكونفوشيوسية في علائقها مع الحياة السياسية في البلاد) وهناك: جوزيف هـ لوفنسون: الصين الكونفوشية ومصيرها الحديث، مشكلة الاستمرارية الفكرية،

Joseph H. Levenson, Confucian China and its modern fate, The problem of intellectual continuity, Londres, Routeledge and Kegan Paul, 1958.

أفكار الإسلام السياسية

1- ليس من غير المفيد، من أجل التصدي لدراسة الأفكار السياسية في الإسلام، أن نعيد إنشاء المناخ الذي نشأ فيه الإسلام وتطور. ويقرّ المرء بفائدة المؤلفات التمهيدية التالية:

هنري ماسيه، الإسلام، أرمان كولان، 1930، عدة طبعات، 223 ص:

Henri Masse, L'islam, A. Colin, 1930

(وهو كتاب موجز، إلا أنه أساسي، وهناك مراجع بيبليوغرافية مفيدة).

أميل دور منغهايم، محمد والتقاليد الإسلامية، منشورات سوي، 1955، 192 ص:

Emile Dermenghen, Mahomet et le tradition islamique, ed. Du Seuil, 1955, 192 p.

أز غولد زيهر، عقيدة الإسلام ودستوره، جويتنر، 1920، 317 ص، (مؤلف كلاسيكي):

I. Golziher, Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Fr. Geuthner, 1920, 317 p.

2- وحول الحقوق، والمؤسسات والافكار السياسية، نطالع على الأخص:

لويس ميليو، المدخل إلى الحق الالأخص:

لويس ميليو، المدخل إلى الحق الإسلامي، روكوي سيراي، 1953، 822 ص مع توطئة.

Louis Millot, Introduction au dorit musulman, Recueil Sirey, 1953, XII-822 p.

لويس غارديه، المدينة الإسلامية. الحياة الاجتماعية والسياسية، فران، 1954، 405:

Louis Gardet, La Cite Musulmane, Vie sociale et politique, Vrin, 1954, 405 p.

(وهــو مؤلــف هــام؛ وينطــوي علــى بيبليوغرافيــا جيــدة). م. غــودفروا ديمومبين، المؤسسات الإسلامية، فلاماريون، 1921، طبعات عدة، 190 ص:

H. Gaudefroy-Demombynes, Les Institutions Musulmanes, Flammarion, 1921, 190 p.

م. غودفروا ديمومبين، محمد، ألبان ميشيل، 1957.

H. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, Albin-Michel, 1957.

وهناك مؤلف هام جداً لأروين أي. جـي، ريزنتـال، الفكـر الـسياسي في العصر الوسيط الإسلامي، موجز تمهيدي كامبردج يو. بي. ، 1958، 324 ص:

Erwin I.J. Rosenthal, Political thought in medieval islam, and introductory outline, Cambridge U.P., 1958, 324 p.

غوسـتاف إي فـون غرونبـاوم، الإسـلام الوسـيط، شـيكاغو، 1946، الطبعة الثانية 1954.

Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam, Ghicago, 1946, 2e ed. 1954.

للمؤلف ذاته، الإسلام، محاولات في طبيعة ونمو التقليـد الثقـافي... الجمعية الأمريكية لعلم الإنسان، العدد 81، نيـسان 1955، وعلـى الأخـص «الحكم في الإسلام»، ص 127-140.

كلود كاهن، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، جامعة شيكاغو، 1455 خ ص 123-163:

Claude Cahen, The body politic, Unity and Variety in Muslim Civilisation, University of Chicago, 1955, pp. 123-163.

هـ. أ. ر، تطور الحكم في أوائل الإسلام، في مجلة «دراسات إسلامية ستوديا إسلاميكا» المجلد الرابع، 1955

H.A.R. Gibb, The evolution of government in the early Islam Studia islamica, fasc. IV, 1955.

(لا بد من مطالعة هذه المجلة بصورة عامة).

وي. مونتغومري واط، محمد نبي ورجل دولة، دار نشر جامعة أوكسفورد، 1461، 250 وتوطئة:

W. Montgomery watt, Muhamed Prophet and statesman, Oxford University Press, 1961, X 215 p.

محمد أزاد، مبادئ الدولة والحكم في الإسلام، بيركلي، لوس أنجلوس، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1961، 107 مع توطئة:

Muhammad Asad, The principle of state and governement in Islam, Berkeley, Los Angeles, Universrity of California Press, 1961.

هـ. أ. ر جبس، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ج. ب. ميزونيف، 1949، 189 صفحة مع توطئة:

H. A. R. Gibbs, Les tendances moderne de l'Islam, G.P. Maisonneuve, 1949, XXIX-189 p.

وحول «عالم السياسة العربي» لا بد من النظر في إسهام جاك بيرك

في المجلد الحادي عشر من الموسوعة الفرنسية: الحياة الدولية، 1957

l'Encyclopedie francaise: la vie internationale (1957)

(وفيها 35 صفحة مركزة تركيزاً مرموقاً).

ولا بد أن نقرأ على الأخص:

جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، منشورات سوي، 1960، 286 ص:

Jacques Berque, Les Arabes d'hier a demain, ed. Seuil, 1960, 286 p.

بيير روندوت، الإسلام والمسلمون في أيامنا، منشورات دار الأورانت، 1. الجماعة المسلمة: أسسها، وحالتها الراهنة، وتطورها. 1959، ص357 2. من داكار إلى جاكرتا. والإسلام في تطور، 1960، ص253.

Pierre Rondot, L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, ed. De l'Orante, I. La communaute musulmane: ses bases, son etat present, son evolution, 1959, 375 p.

De Dakar a Djakarta L'Islam en devenir, 1960, 253 p.

وهناك، من أجل نظرة عجلى على علاقات الإسلام بالسياسة، مجموعتان:

L'Islam, La Table-Ronde, juin-juillet et Aout 1958.

L'Islam et l'Etat, Federation, mars 1956.

وعلى الأخص، مقال ن. د. بامات، المذهب التقليدي في الدولة الإسلامية، 102-108

N.D. Bmmate, Doctrine traditionnelle de l'Etat musulman, pp. 102-108.

3- وأخيراً، يعثر المرء على إشارات متعددة في الأعمال التالية:

لويس ماسينيون، الفتوة أو عهد الشرف الحرفي بين العمال المسلمين في العصر الوسيط. لانوفيل كليو، بروكسل، 1950، من 171-198؛

Louis Massignon, La Futuwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age. La Nouvelle Clio, Bruxelles, 1952, pp. 171-198.

تأثير تعاليم الجمعيات الحرفية على الفتوة أو الفروسية الإسلامية، في:

Annales du College de France, 49e annee, pp. 151-154.

تأثير الإسلام في العصر الوسيط على تكوين المصارف اليهودية، في «نشرة الدراسات الشرقية في المعهد الفرنسي بدمشق» رقم2، 1931.

Bulletin d'Etudes orientales de l'Institut francais de Damas, ne 2, 1931.

ويعثر المرء على وجهة نظر مختلفة في: هنري بيرين، محمد وشرلمان، باريس ـ بروكسل، الطبعة الخامسة، 1937 ـ 264 ص:

Henri Pirenne, Mahommed et Gharlemagne, Paris-Bruxelles, 1937.

لويس ماسينيون، الأمة ومرادفاتها: مفهوم الجماعة الاجتماعية في الإسلام، في «مجلة دراسات إسلامية»، الأعوام 1941-1946:

Louis Massignon, L'Umma et ses synonymes; notion de communaute social en Islam, revue desetudes islamiques, annee 1941-1946 (cahier unique).

(وهو مقال هام جداً ذو أهمية أولى. ونحيل إلى هذه المجلة، التي تنتشر بصورة مضطردة Abstracta islamica، تتيح أن يقف المرء على مجرى

الأعمال في مادة الدراسات عن الإسلام (islamologie). وكذلك لا بد من مطالعة مقالات شتى في «موسوعة الإسلام»، وهي تطبع من جديد

L'Encyclopedie de l'Islam, Paris-Leyde.

4- نصوص:

القرآن: مدخل (مجلد 201، 1947)؛ تقديم وترجمة جديدة (مجلدان، 1949-1951)، ح. ب. ميزونيف.

Le Coran, Introduction et presentation, 9.P. Maisonneuve.

الماوردي، الأحكام السلطانية، ترجمة إلى الفرنسية:

Mawardi, Les statuts gouvernementaux, tr. fr. Institut francais de Damas, Impr. Beyrouth- 1948.

ابن خلدون، المقدمة، ترجمة إلى الفرنسية

Ibn Khaldun, Prolegomenes, trad. Fr. Impr. Nationale, 1868 3 vol.

وطبعت عام 1868 في ثلاثة مجلدات. (ويمكن أن نقرأ حول ابن خلدون مقال:

أروين ج. أي روز نتال بعنوان: مفكر إسلامي شمالي إفريقي من القرن الرابع عشر:

Erwin J.I.Rosenthal, A North African Muslim thinker of the XIV century, in Bulletin of the John Rylands Library, t. XXIV, 1940).

وهناك ترجمة لمقدمة ابن خلدون من العربية إلى الإنكليزية، هي:

Ibn Khaldun, The Muquaddimah, An introduction to history, Londres, Routelge and Kegan Paul, 3 vol.

وهي ترجمة مع مقدمة بقلم فرانز روزنتال Franz Rosenthal

وهناك ترجمة لكتاب علي عبد الرزاق، الإسلام وأسس الحكم، إلى الفرنسية في «مجلة دراسات إسلامية»، العدد الثالث، 1933، والعدد الثاني، 1934:

Ali Abdurraziq, l'Islam et les bases du pouvoir, trad. Dans Revue des Etudes islamiques, ne III, 1933 no II, 1934.

3- مؤلفات يرجع إليها

وأخيراً من المهم أن نذكر نماذج مختلفة من المؤلفات التي لا تختص مباشرة بتاريخ الأفكار السياسية لكن تلك التي تسهم بقوة في تسهيل إدراكها والفهم لها.

1- تاريخ الأفكار السياسية والتاريخ العام:

فضلاً عن المجموعات الفرنسية الكبرى

«Clio», Halphen-Sagnac, «Histoire general des civilisations», Destins du Monde, «Nouvelle Clio»

يمكن أن نحيل إلى جاك بيرين، التيارات الكبرى في التاريخ العالمي،

Jacques Pirenne, Les grandes courants de l'histoire universelle, Neuchatel, La Baconniere, 1945, 1956, 7 vol.

2- الأفكار السياسية والمؤسسات

إن المراجع البيبليوغرافية حول هذا الموضوع لا تنتهي وسوف نقتصر على ذكر المؤلفات التي أحلنا إليها دائماً.

جورج بوردو، بحث في علم السياسة، ولقد أعيد طبع هذا الكتاب وجدد منذ 1966 وهو قيد النشر.

Georges Burdeau, Traite de science politique, L.G.D.d., 1945-1956, 7 vol.

موريس دو فرجيه، المؤسسات السياسية والحقوق الدستورية، دار النشر الجامعية، باريس، الطبعة الحادية عشرة، 1970، 827 صفحة:

Maurice Duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, P.U.F., IIe ed. 1970, 872 p. (coll «Themis»).

جاك إيللول، تاريخ المؤسسات،

Jacques Ellul, Histoire des institutions, P.U.F., 1955, 1957 2 tomes (coll. «Themis»).

3- الأفكار السياسية والمذاهب الاقتصادية

الملاحظة ذاتها التي للفقرة السابقة. شارل جيه وشارل ريست، تاريخ المذاهب الاقتصادية؛

Charles Gide et Chrles Rist, Histoire des doctrines economiques, Sirey, 7e ed., 1947, XX-903 p.

جوزيف شومبيتر، تاريخ التحليلات الاقتصادية، نيويورك، أكسفورد، 1954

Joseph Schumpeter, History of economic analysis, New York, Oxford, 1954, XXVI, 1260 p.

إميل جيمس، تاريخ الفكر الاقتصادي في القرن العشرين،

Emile James, Histoire de la pensee economique au XXe siecle P.U.F., 1952, 2 tomes.

وله، تاريخ النظريات الاقتصادية،

Emil James, Histoire des theories economiques, Flammarion, 1950, 329 p.

وله، تاريخ موجز للفكر الاقتصادي:

Emile James, Histoire sommaire de la pensee economique, Montchrestien, 2e ed., 1959, 422 p.

دانييل ويللي، تاريخ صغير للمذاهب الاقتصادية الكبرى:

Daniel Villey, Petite histoire des grandes doctrines economiques, Librairies de Medicis, 1953, 303 p.

غونار ميردال، العنصر السياسي في نمو النظرية الاقتصادية:

Gunnar Myrdal, The political element in the development of economic theories, Londres, Rouledge and Kegan Paul, 1953, XVII-248 p.

4- الأفكار السياسية والفلسفية

- هناك الكتاب الكلاسيكي لإيميل بريهيه؛

- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، وهو يحوى معلومات عديدة تهم تاريخ الأفكار السياسية:

Emile Brehier, Histoire de la Philsophie (P.U.F, 1941-1947, 2 tomes).

- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية،... وهذا الكتاب يطمح لأن يكون لامعاً ورشيقاً؛ ليس دائماً غنياً ولا يسوّغ أبداً عنوانه الفرعي:

لالاند، معجم نقدي وفي للفلسفة، وهو كتاب مدرسي،

Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, P. U. F., 8e ed., 1960, XIXIV-324 p.

جيلبرت فاريه، كتاب في مراجع الفلسفة:

Gilbert Varet, Manuel de bibliographie philosophique, 2 tomes, P.U.F., 1956

(وهو كتاب جيد التأليف، إلا أن مطالعته صعبة فيما يتعلق بتاريخ الأفكار السياسية، لأن المعلومات، ولو أنها عديدة ودقيقة، موزعة بين عناوين عدة).

5- حول العلاقات بين التاريخ الديني وتاريخ الأفكار السياسية

فالنص الأساسي هو الكتاب الكبير لأكثر من عشرين جزءاً وهو لـ:

أ.فليش و ف مارتان، تاريخ الكنيسة منذ الأصول حتى أيامنا هذه:

A. Fliche et V. Martin, Histoire de l'Eglis depuis les origines jusqu'a nos jours (Bloud et Gay, 1941-1963).

6- حول تطور الأفكار الديمقراطية

جز حز سبنجلر، الاقتصاد والسكان. المذاهب الفرنسية قبل 1880. من بودي إلى كوندورسيه.

J.J. Spengler, Economie et Population. Les doctrines francaises avant 1880. De Bude a Condorcet, P. U. F., 1954, 390 p.

(وهو يضم ملحقاً لألفريد سوفي، بعض علماء السكان المجهولين في القرن السابع عشر).

ولقد أكمل هذا الكتاب بنشرة أخرى صادرة عن «المعهد القومي للدراسات الديموغرافية: الاقتصاد والسكان. المذاهب الفرنسية قبل 1800. وهناك بيبليوغرافيا عامة مشروحة، 1956.

7- تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار

لا بد أن نشير بادئ ذي بدء إلى «التاريخ العام للعلوم»، الذي نشر تحت إدارة رينيه ناتون في دار النشر الجامعية الفرنسية أعوام 1957-1964 في أربع مجلدات:

Rene Taton, Histoire generale des sciences, P. U. F., 1957-64.

ولنشر إلى «تاريخ العلم» في موسوعة لإبلياد، تحت إشراف موريس دوماس، غاليمار، 1957، وهو في 1908 صفحات:

Maurice Daumas, Histoire de la science, Encclopedie de la Pleiade, Gallimard, 1957.

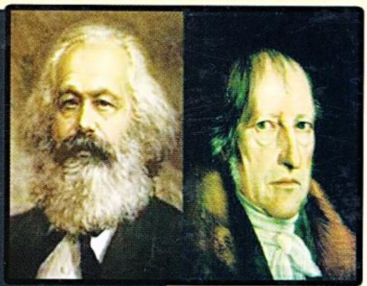
(وهو كامل جداً، وغزير في الإشارات البيبليوغرافية للمراجع). ولننظر أيضاً الصرح التاريخي أيضاً الماثل في كتاب «تاريخ التكنولوجيا»: History of Technology الذي نشره Clarendon Press تحت إشراف

Charles Singer, E.J. Holomayard, A.R. Hall Trevor I. Williams

في أكسفورد Oxford ، عام 1956-1958، في 5 مجلدات.

* * *

فهرس الموضوعات



Jean Touchard
Histoire des Idées Politiques III

يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسي منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عمل يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضاً.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجدد في كلِّ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّر لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع و التصور؛ بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكري جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقا: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

www.attakwin.com